

Handbuch der katholischen Liturgie

von

Dr. Valentin Thalhofer

weiland Päpstl. Hausprälat und Professor der Theologie in Eichstätt

Zweite, völlig umgearbeitete und vervollständigte Auflage

von

Dr. Ludwig Eisenhofer

Professor der Theologie am bischöflichen Lyzeum in Eichstätt

Property of Zweiter (Schluß-) Band

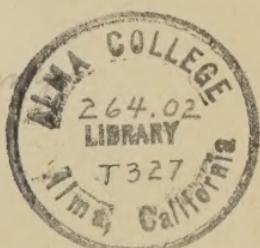
CLG

Please return to

Graduate Theological

Union Library

Borrowed in German



Freiburg im Breisgau
Herder'sche Verlagsanstalt
1912

Berlin, Karlruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

48844

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 23 Maii 1912

⊕ Thomas, Archieps

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis.

Spezielle Liturgie.

Erste Abteilung.

Die Liturgie des heiligen Messopfers.

Erster Abschnitt.

Name und zentrale Stellung des eucharistischen Opfers.

Seite

§ 1. Von den wichtigeren Namen der kirchlichen Opferfeier	1
§ 2. Die zentrale Bedeutung des heiligen Messopfers in der Liturgie	5

Zweiter Abschnitt.

Erklärung der jehigen römischen Messliturgie.

Erstes Hauptstück.

Abriß der Geschichte der Messliturgie im christlichen Altertum.

Die griechische Liturgie. Die gallikanische, mozarabische und ambrosianische Messe.

§ 3. Der Ritus der heiligen Messe in nachapostolischer Zeit	8
§ 4. Der Ritus der heiligen Messe im 4. Jahrhundert	13
§ 5. Der Verlauf der heutigen griechischen Messliturgie	19
§ 6. Die abendländische Messliturgie. Die gallikanische und die mit ihr verwandte mozarabische und ambrosianische Liturgie	26

Zweites Hauptstück.

Die Katechumenenmesse.

§ 7. Vorbemerkung	34
§ 8. Die entfernte und näherte private Vorbereitung des Celebranten auf die Opferfeier. Der Gang zum Altar	35
§ 9. Das Staffelgebet	40
§ 10. Besteigen des Altares und Veräußerung desselben	46
§ 11. Der Introitius mit dem Kyrie	48
§ 12. Das Gloria in excelsis Deo	56
§ 13. Die Kollekte	62
§ 14. Von der Schrifilegung bei der Opferfeier im allgemeinen	66
§ 15. Die Epistel	70

	Seite
§ 16—19. Die Gesänge nach der Epistel	74
a. § 16. Das Graduale	74
b. § 17. Der Allelujagesang	77
c. § 18. Die Sequenzen	80
d. § 19. Der Traktus	90
§ 20. Das Evangelium	92
§ 21. Vom liturgischen Pronaus (Predigt, Gebete, Verkündigungen)	97
§ 22. Das Symbolum	100

Drittes Hauptstück.

Ritus der heiligen Messe als Oblation und Opfer.

§ 23. Vorbemerkung	105
§ 24. Der Offertorialgesang	106
§ 25. Vom Material für das eucharistische Opfer und seiner symbolischen Bedeutung. Die Oblationen	109
§ 26. Der liturgische Oblationsalt und die zugehörigen Gebete über der kleinere Kanon	123
§ 27. Das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon) im allgemeinen	137
§ 28. Die Präfation	150
§ 29. Die Kanongebete vor der Konsekration	161
§ 30. Der hochheilige Konsekrationssalt	175
§ 31. Die Gebete nach der Konsekration	180
A. Wiederholte Bitte um gnädige Aufnahme des auf dem Altar liegenden Opfers aus den Händen der Kirche	180
B. Bitte um Zuwendung der Opferfrüchte an die Verstorbenen und an die Liturgen	184
C. Den Kanon abschließende Gebete und Segnungen	189

Viertes Hauptstück.

Ritus der heiligen Messe als Opfermahl (Kommunion).

§ 32. Von der heiligsten Eucharistie als Opfermahl im allgemeinen	194
§ 33. Das Paternoster mit dem Embolismus	197
§ 34. Der Brechungs- und Mischungsritus. Segenerteilung	203
§ 35. Nächste Vorbereitung auf die Kommunion	208
§ 36. Der Genuss des Opfermales	220
§ 37. Bittgebete nach der Kommunion	227

Fünftes Hauptstück.

Schluss der eucharistischen Opferfeier.

§ 38. Letzte Begrüßung und abschließende Entlassung der versammelten Gläubigen	229
§ 39. Schlußsegen nebst vorausgehendem Schlüßgebet	232
§ 40. Das letzte Evangelium	236
§ 41. Dankdagung nach der Opferfeier	240

Sechstes Hauptstück.

Bon den verschiedenen Arten der Messen sowie von der Stunde und der Zahl ihrer Feier.

§ 42. Die Messen der fortlaufenden Zeit des Kirchenjahres (de tempore) und der Heiligenfeste (de sanctis)	244
---	-----

	Seite
§ 43. Die Votivmessen	246
§ 44. Feierliche und gesungene Messe. Privatmesse	255
§ 45. Zahl und Zeit der Opferdarbringung	259

Zweite Abteilung.

Die Liturgie der heiligen Sakamente und Sakramentalien.

Erster Abschnitt.

Die Liturgie der heiligen Sakamente.

§ 46. Von der Liturgie der heiligen Sakamente im allgemeinen	266
--	-----

Erstes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Taufe.

§ 47. Der Spender der Taufe	267
§ 48. Zeit und Ort der Taufe	269
§ 49. Die Taufpaten	276
§ 50. Die Taufnamen	280
§ 51. Die Taufvorbereitung in der Blütezeit des Katechumenates	283
§ 52. Der römische Skrutiinierritus und die Entstehung des römischen Ordo baptismi	292
§ 53. Die der Taufe unmittelbar vorangehenden Riten. Der Taufalt und die ritus postbaptismales	298
§ 54. Erklärung des jetzigen römischen Ordo baptismi	307

Zweites Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Firmung.

§ 55. Der Spender und Empfänger der heiligen Firmung	320
§ 56. Zeit und Ort der Spendung der heiligen Firmung	327
§ 57. Entstehung des römischen Firmungsritus	329
§ 58. Erklärung des jetzigen römischen Firmungsritus	333

Drittes Hauptstück.

Das allerheiligste Sakrament des Altares.

§ 59. Spender und Empfänger der heiligen Kommunion	336
§ 60. Die Häufigkeit des Kommunionempfangs	344
§ 61. Die Entstehung des jetzigen Kommunionritus	349
§ 62. Erklärung des jetzigen römischen Kommunionritus	358
§ 63. Die Exposition des allerheiligsten Sakramentes. Das vierzigstündige Gebet	363

Viertes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Buße.

§ 64. Der Spender des heiligen Bußsakramentes	366
§ 65. Beichttermine. Ort der Spendung des heiligen Bußsakramentes	369
§ 66. Die öffentliche Buße im Altertum und Mittelalter. Die mit der Absolution verbundenen Riten	371
§ 67. Erklärung des jetzigen Ritus des heiligen Bußsakramentes	379

Fünftes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der letzten Ölung.

§ 68. Spender und Empfänger der letzten Ölung. Zeit und Ort der Spendung	381
§ 69. Der Ritus der letzten Ölung in seiner historischen Entwicklung	384
§ 70. Erklärung des jetzigen römischen Ritus der letzten Ölung	389

Sechstes Hauptstück.

Das heilige Sakrament des Ordo.

§ 71. Spender und Empfänger des heiligen Sakramentes des Ordo	392
§ 72. Ordinationszeiten. Ort der Spendung	396
§ 73. Das geschichtliche Hervortreten der einzelnen Weihegrade	399
§ 74. Die Entstehung des Ritus der Ordination	408
§ 75. Erklärung des jetzigen römischen Ritus der Ordination	422

Siebtes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Ehe.

§ 76. Zeit und Ort der feierlichen Eheschließung	439
§ 77. Die Entstehung des Ritus der Eheschließung	440
§ 78. Erklärung des jetzigen Ritus der Eheschließung	449

Zweiter Abschnitt.

Von den heiligen Sakramentalien.

§ 79. Vorbemerkungen	453
--------------------------------	-----

Erstes Hauptstück.

Personalbenedictionen.

§ 80. Die Benediction eines Abtes oder einer Äbtissin	454
§ 81. Die Hervorlegung der Wöchnerinnen	456
§ 82. Die Commendatio animae	458
§ 83. Die Exequien	463

Zweites Hauptstück.

Realbenedictionen.

§ 84. Das Weihwasser	474
§ 85. Der Wettersegen	478
§ 86. Die Konsekration der Kirchen. Entwicklung des Kirchweihritus im allgemeinen	480
§ 87. Die Konsekration der Kirchen. Erklärung des jetzigen römischen Ritus der Grundsteinlegung und Konsekration einer Kirche	483
§ 88. Benediction der Zömeterien	499
§ 89. Die Glockenweihe	502

Drittes Hauptstück.

Die Exorzismen.

§ 90. Der Exorzismus der Besessenen	506
---	-----

Dritte Abteilung.

Das Breviergebet.

Erstes Hauptstück.

Name, Wesen und Geschichte des kirchlichen Stundengebetes.

	Seite
§ 91. Name und Wesen des liturgischen Stundengebetes	510
§ 92. Übersicht über die Entwicklung des Stundengebetes. Das Stundengebet im christlichen Altertum	514
§ 93. Fortsetzung. Das Stundengebet im Mittelalter. Vom hl. Benedikt bis auf Gregor VII.	524
§ 94. Fortsetzung. Das Stundengebet von Gregor VII. bis zum Tridentinum	526
§ 95. Fortsetzung. Das Stundengebet vom Tridentinum bis zur Zeitzeit	529

Zweites Hauptstück.

Von den Bestandteilen des liturgischen Stundengebetes im allgemeinen.

§ 96. Psalmen, Kantiken und Antiphonen	533
§ 97. Die Hymnen	542
§ 98. Lesungen, Responsorien und Verfikel	555
§ 99. Vom Versus (Verfikel), den Orationen, den Preces und Suffragien im Stundengebet	563
§ 100. Beginn und Abschluß der einzelnen Horen	570
§ 101. Die Marianischen Antiphonen	571

Drittes Hauptstück.

Von den einzelnen liturgischen Gebetsstunden.

§ 102. Die Vigilien oder das Officium nocturnum	574
§ 103. Die Laudes	587
§ 104. Die kleinen Horen	594
§ 105. Die Vesper	604
§ 106. Das Kompletatorium	612
§ 107. Das Officium parvum beatae Mariae Virginis	616
§ 108. Die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligenlitanei. Die liturgischen Litaneien	627
§ 109. Die Gradualpsalmen	632
§ 110. Das Officium defunctorum	634
Namen- und Sachregister	639

Spezielle Liturgie.

Erste Abteilung.

Die Liturgie des heiligen Messopfers.^{*}

Erster Abschnitt.

Name und zentrale Stellung des eucharistischen Opfers.

§ 1. Von den wichtigeren Namen der kirchlichen Opferfeier¹.

1. Nicht bloß bei Griechen und Römern, sondern auch bei den Hebräern begegnen wir bekanntlich unter den verschiedenen Bezeichnungen für Opfer und opfern keiner einzigen, die einen tieferen Einblick in das eigentliche, innerste Wesen des Opfers gewähren würde, vielmehr bewegen sich dieselben zumeist in der Außerlichkeit, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil das Opfer als die zentralste gottesdienstliche Handlung auch schon auf vorchristlichem Standpunkt mysteriöser Natur und darum sein Wesen begrifflich schwer zum Ausdruck zu bringen war².

Das Opfer, welches auf dem Altare der Christen dargebracht wird, ist die gnadenvolle Erfüllung aller vorchristlichen Opfer und beschließt, wie als Opferakt, so als Opfermahl die tiefsten übernatürlichen Mysterien in sich, welche den menschlichen Geist und die menschliche Sprache hoch überragen; kein Wunder daher, daß wir gleich von Anfang an unter den Christen des Orients und

* Literatur. Bacuez, Das heilige Messopfer, Mainz 1890 (vorwiegend aszetisch). Kößing, Liturgische Vorlesungen über die heilige Messe (Liturgische Erklärung der heiligen Messe³), Regensburg 1869. Sauter, Das heilige Messopfer, Paderborn 1894. Walter, Die heilige Messe⁴, Brixen 1891 (populär). Gühr, Das heilige Messopfer¹³ (1912). Semeria, La messa nella sua storia e nei suoi simboli, Roma 1904. Eine Übersetzung des römischen Missale ins Deutsche verdanken wir Reischl, Missale (2. Aufl. bearbeitet von Punkes, Stuttgart 1888), eine andere Schott, Das Messbuch der heiligen Kirche¹⁴ (1911). Derf., Oremus. Kleines Messbuch zum Gebrauch beim öffentlichen und privaten Gottesdienste⁴ (1910). Die biblischen Lesestücke des Missale übersetzte Ecker, Breviarium, Trier 1888, kleine Ausgabe ebd. 1889.

¹ Probst, Liturgie der ersten christlichen Jahrhunderte 1 ff. Eine Untersuchung über die verschiedenen Bezeichnungen gibt Sweet im Journal of Theol. Stud. III 161 ff.

² Vgl. darüber Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes 1 f.

Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgie. II. 2. Aufl.

Oftzüents keine Bezeichnung für das Opfer ihrer Altäre treffen, welche dessen innerstes Wesen prägnant zum Ausdruck brächte, wohl aber viele, die einzelne Eigenschaften derselben ausdrücken oder Einblick in die Art seiner Darbringung gewähren. Die wichtigeren Namen, welche schon in ältester Zeit unter den Griechen im Gebrauch waren, sind: *χλάσις τοῦ ἄρτου*¹, *δεῖπνον κυριακόν*², *εὐλογία*³ und besonders häufig schon bei den ältesten Vätern⁴ *εὐχαριστία*, dann *λειτουργία*⁵, *προσφορά*⁶, *θυσία*⁷. Bei den ältesten lateinischen Vätern begegnen uns zumeist die Namen: *Dominicum*⁸, (*Dominica*) *solemnia*⁹ und *sacrificium*¹⁰.

In unserer römischen und in andern Messliturgien bildet, wie wir später sehen werden, die Brechung des sakralen Leibes Christi unter Brotsgeform einen wichtigen Bestandteil; sinnbildet ja diese Brechung die gewaltsame Destruktion des Leibes Christi am Kreuze, ist Symbol des Opfertodes Jesu, der über dem Altare geheimnisvoll erneuert wird. Wohl schon die Apostel haben in der eucharistischen Brotbrechung einen Hinweis auf den gewaltsamen Opfertod des Herrn erblickt und aus diesem Grund für die vom Herrn angeordnete Abendmahlfeier, für das *δεῖπνον κυριακόν*, auch die Bezeichnung *χλάσις τοῦ ἄρτου* (*fractio panis*) gewählt, in welcher der Opfercharakter der heiligen Handlung für die Eingeweihten genugsam angedeutet war. Wie der Heiland im Zönakulum dem in der Konsekration sich vollziehenden Opferakt eine Danksgabe vorausgeschiedt hatte, so tat man seiner Weisung gemäß seit Aposteltagen das gleiche bei der christlichen Opferfeier; der *προεστός* (Bischof) sprach, nachdem Brot und Wein herbeigebracht waren, eine feierliche Danksgabe für die von Gott, besonders in Christo, empfangenen Wohltaten und vollzog während dieser *εὐχαριστία* die Konsekration, woraus sich erklärt, warum Justin das Konsekrierte als eucharistierte (*εὐχαριστηθεῖς*) Brot und Wein, ja kurzweg als *εὐχαριστία* bezeichnete¹¹, eine Benennung, welche nachmals auf die gesamte Opferfeier ausgedehnt wurde. Warum dieselbe von den Griechen als *λειτουργία* und dementsprechend im Abendland als *officium* (*publicum*) benannt wurde, ist ausführlich Bd I, S. 5 ff dargelegt worden. Die Namen *Dominicum*, *Dominica solemnia* (vom Herrn angeordnete Feier) bedürfen keiner Erklärung; die schon in ältester christlicher Zeit vorlommenden Bezeichnungen der Abendmahlfeier als *προσφορά*, als *θυσία* und *sacrificium*¹² verbürgen uns, daß dieselbe stets in erster Reihe als Opferfeier betrachtet wurde. Weil von Anfang an Sammel- und Mittelpunkt für den gemeinsamen christlichen Gottesdienst, heißt die eucharistische Feier bei den Griechen auch *σύναξις*, bei den Lateinern *collecta* = *collectio*.

2. Schon seit dem 6. und 7. Jahrhundert ist *Missa*¹³ (wovon Messe) durch das ganze Abendland hin die fast allein gebräuchliche Bezeichnung für die eucha-

¹ Apg 2, 42. ² 1 Kor 11, 20. ³ 1 Kor 10, 16.

⁴ Ignatius Antioch., Smyrn. c. 6. Iustin. Apol. I 66.

⁵ Apg 13, 2; vgl. auch Clem. Rom., Ad Cor. 44, 3. Const. ap. I. 8, c. 6.

⁶ Clem. Rom., Ad Cor. 40, 2. ⁷ Const. ap. I. 2, c. 57.

⁸ Cyprian., De opere et eleemosyn. c. 15. Ep. 53, 16.

⁹ Apol. c. 35. De fuga c. 14. ¹⁰ Adv. Marcion. 3, 22. De orat. c. 19.

¹¹ Η τροφὴ αὕτη χαλεσται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία. Apol. I 66.

¹² Augustin, De civ. Dei 10, c. 6. Enarr. in Ps. 33, 6 etc.

¹³ O. Rottmann (Über neuere und ältere Deutungen des Wortes missa. Theolog. Quartalschr. LXXI, Tübingen 1889, 531 ff) bietet die gründlichste und entscheidende Unter-

ristische Opferfeier (Missam facere, agere, celebrare, dicere). Von den verschiedenen Erklärungen derselben kann nur jene in Betracht kommen, nach welcher Missa soviel als Missio¹ und dieses gleichbedeutend ist mit Dimissio im Sinne von Entlassung. Im Orient und Oktident fand nämlich in ältester Zeit unmittelbar vor Beginn der eigentlichen Opferfeier (nach der Predigt) durch Zuruf des Diacons die liturgische Entlassung (Missa = dimissio) zunächst der Käthechumenen statt, die als uneingeweiht in die Mysterien bei der Opferfeier, beim Mysterium der Mysterien noch nicht gegenwärtig sein durften². Diese Entlassung der Uneingeweihten drückte in augenfälliger Weise aus, die christliche Opferfeier sei ein großes Mysterium, und indem man dieselbe im Abendlande von der sie einleitenden Entlassung der Käthechumenen synkdochisch als Missa benannte, wollte man sie ohne Zweifel in den Augen der Käthechumenen und der Gläubigen als geheimnisvolle Handlung charakterisieren. Hiernach war ursprünglich die Bezeichnung der eucharistischen Feier keineswegs so ganz äußerlich, wie man vielfach eingewendet hat. Weiter ist zu beachten, daß schon in ältester Zeit die Gläubigen, welche zur hochheiligen Opferhandlung versammelt waren, sich nicht von derselben entfernen durften, bis ihr Schluß liturgisch durch Zuruf des Diacons angekündigt, der Versammlung die Entlassung gegeben war³, ein Grund mehr, die heilige Handlung, welche mit einer Entlassung eingeleitet und mit einer solchen geschlossen wurde, synkdochisch (initium et finis pro toto) als Missa oder pluraliter als Missae zu bezeichnen. Gänzlich abzulehnen sind jene mittelalterlichen Erklärungen, nach welchen mittere als Wurzelwort von missa nicht im Sinne von entlassen (dimittere vel emittere), sondern in der Bedeutung von senden (zusenden, transmittere), widmen, darbringen, hingeben zu nehmen wäre, wiewohl sie noch in neuerer Zeit Vertretung gefunden haben⁴.

a) Missa als Bezeichnung des eucharistischen Opfers begegnet uns in einem apokryphen Briefe Papst Pius' I. (411—56) an den Bischof Justus von Vienne und in einem gleichfalls unechten Brief des Papstes Cornelius (251—253)

suchung über diesen Ausdruck. Vgl. ferner Kellner, Wo und seit wann wurde Missa stehende Bezeichnung für das Messopfer? Ebd. LXXXIII (1901) 427 ff. Fünf, Die Anfänge von missa = Messe. Ebd. LXXXVI (1904) 50 ff.

¹ Die spätere Latinität hat viele Substantiva auf a statt auf io, z. B. collecta statt collectio, ingressa statt ingressio, ascensa statt ascensio, confessa statt confessio etc. Daß Missa auf die Wurzel zurückzuführen und nicht vom hebr. *רָאשׁ* (Dt 16, 10), wie Reuchlin meinte, oder vom griech. *μύησις* abzuleiten sei, ist jetzt allgemein anerkannt, ebenso daß Missa eine Substantivform, nicht Partizipium sei, zu welchem man hostia zu ergänzen hätte, wie man im Mittelalter vielfach annahm.

² In den Apostolischen Konstitutionen (I. 8, c. 6) wird im Entlassungsgebet für die Käthechumenen ganz speziell gesagt: „daß sie nach erlangter Verzeihung ihrer Sünden der heiligen Mysterien (Eucharistie) durch die Einweihung (Taufe) gewürdigt werden“.

³ Schon Tertullian (De anima c. 9) erwähnt die dimissio plebis post transacta solemnia.

⁴ Z. B. von Hermann Müller, Freie Forschungen im Gebiet des Altertums, 1. Heft, Wertheim 1873. Marx, Ursprung und Bedeutung des Wortes Missa, Brixen 1884 und Wien 1885. Lowen, Die mystischen Bezeichnungen Jesu Christi als Siloe, Schilo und Piscis, Paderborn 1888.

an Bischof Lupicinus von Vienne. Daß Ambrosius¹ Missa im Sinne von Opferfeier gebraucht, ist wenig wahrscheinlich. Erst im Laufe des 6. Jahrhunderts (Cäsiarius von Arles, Gregor von Tours, Gregor d. Gr.) wird diese Bezeichnungsweise allmählich zur gemeinüblichen. Da auch beim öffentlichen Stundengebet in der Morgenfrühe (Laudes) und am Abend (Vesper) eine liturgische Entlassung mit Segenerteilung stattfand², bezeichnete man auch diese Gebetsgottesdienste als missae (matutinae vel vespertinae³), und weil zur Entlassung sowohl bei der Opferfeier als bei den Laudes und der Vesper ein zugehöriges Gebet gesprochen wurde, ging die Bezeichnung missa vel missae auch auf die liturgischen Gebete überhaupt, speziell auf die Schlußgebete der Horen⁴ über und wurde im Sinne von collecta vel oratio gebraucht.

b) Der Erklärung von Missa im Sinne von dimissio begegnen wir (die Richtigkeit der gewöhnlichen Lesart vorausgesetzt) schon bei Isidor von Sevilla⁵, ganz klar beim Diacon Florus in seiner trefflichen Expositio Missae, dann mit Berufung auf Isidor bei (Pseudo-)Alkuin⁶, bei Almalarius⁷ und bei Rabanus Maurus⁸. Bereits Alkuin gibt noch eine zweite Erklärung, indem er Missa im Sinne von transmissio nimmt, als Emporsendung der Opfergekte (und des Opfers) zu Gott durch den Priester als Mittler, eine Deutung, welche dann in verschiedenen Wendungen durchs ganze Mittelalter herab wiederkehrt, jedoch so, daß man die andere und ältere Deutung nicht vergaß, vielmehr beide miteinander kombinierte. So schreibt Innozenz III.: Officium (Missae) dividitur in Missam catechumenorum et fidelium Missam. Missa catechumenorum est ab introitu usque ad offertorium, et dicitur Missa ab emittendo, quia tempore, quo sacerdos incipit eucharistiam consecrare, catechumeni foras de ecclesia emittuntur. Perfecto siquidem evangelio diaconus clamare solebat: Si quis catechumenus adest, exeat foras. Catechumeni sacris mysteriis interesse non debent, quae non nisi baptizatis fidelibus committuntur. Missa fidelium est ab offertorio usque postcommunionem. Et dicitur Missa a dimittendo, quia tunc ad propria fidelis quisque dimittitur. Constitutum est enim in Aurelianensi concilio (ann. 511, can. 26), ut cum ad celebrandas Missas in Dei nomine convenitur, populus non ante discedat, quam Missae solemnitas compleatur. Totum autem officium dicitur Missa, quasi transmissio, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui fungitur ministerio mediatoris inter Deum et hominem, preces et supplicationes et vota transmittat Altissimo. Ipsum sacrificium id est hostia vocatur Missa quasi transmissa primum nobis a Patre, ut esset nobiscum; postea Patri a nobis, ut intercedat pro nobis ad ipsum; primum nobis a Patre per incarnationem, postea Patri a nobis per passionem; et in Sacramento primum nobis a Patre per sanctificationem (= consecrationem), postea Patri a nobis per oblationem. Haec est sola sufficiens et idonea missio seu legatio ad solvendas inter Deum et homines inimicitias et offensas. Cum

¹ Ep. 20, n. 4—5: Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero etc. Das Wort missa kann hier ganz gut von den Entlassungsgebeten verstanden werden, die über die Katechumenen gesprochen wurden.

² Const. ap. I. 8, c. 37.

³ Conc. Agath. (506) c. 30. In diesem Sinne findet sich missa auch fast ausschließlich in der Peregrinatio Silviae oder Aetheriae.

⁴ Vgl. Regula S. Benedicti c. 17.

⁵ Etymolog. I. 6, c. 19. ⁶ De div. off. c. 40.

⁷ De eccl. off. I. 3, c. 36.

⁸ De inst. cleric. I. 1, c. 32.

ergo diaconus ait: Ite, Missa est, idem est ac si diceret: redite ad propria, quia oblata est hostia salutaris¹. Hierarchisch würde Missa, im Sinne von transmissio genommen, ausdrücken erstmals: daß bei der eucharistischen Feier die Gläubigen ihre Gebete durch den Priester als ihren Mittler (legatus; cf. 2 Cor 5, 20) zu Gott emporsenden; zweitens: daß die eucharistische Feier nicht bloßer Gebetsgottesdienst, sondern eigentliches Opfer sei, das sich vollzieht als Herabsendung (missio) des verkörperten Gottmenschen auf den Altar in der Konsekration (per sanctificationem) und sofort als Emporsendung, d. i. als Darbieten (oblatio) des vom Himmel auf den Altar gesendeten Opferlammes durch Priester und Volk an die göttliche Majestät, wie ja ein solches Darbieten oder Emporsenden tatsächlich nach der Konsekration stattfindet, wo gelehrt wird: Iube haec (das konfisierte) perfiri per manus sancti angeli in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae. Weiter läge nach der in Rede stehenden Erklärung in Missa auch eine Hinwendung darauf, daß dem sacramentalen (in sacramento) Herab- und Emporsenden schon das historische vorausging, welches sich vollzog als Herabsenden des Sohnes Gottes auf diese Welt in der Inkarnation und als Emporsenden des fleischgewordnen Gottessohnes durch die Menschen im Kreuzopfer (per passionem), welches ja der Heiland namens der Menschheit und insofern auch diese in ihm als Sühnepreis zum Himmel emporsendete.

c) Bekanntlich wurde schon im früheren Mittelalter Missa auch im Sinne von hoher Festtag gebraucht und ist in diesem Sinne von Missa S. Martini, S. Galli u. dgl. die Rede; der Grund liegt darin, daß den eigentlichen Mittelpunkt eines jeden kirchlichen Festes die Feier der heiligen Messe ausmacht, weshalb man a potiori auch das Fest selber geradezu als Missa bezeichnete. Da an Festen, besonders an Patroziniums- und Kirchweihfesten (Kirmes), von allen Seiten viel Volk zunächst zur gottesdienstlichen Feier, zusammenströmte, so haben schon frühe die Fürsten an solchen Tagen im Interesse des Volkes auch Jahrmarkte abzuhalten gestattet, woher es kam, daß man, wie die Festtage, so auch die an ihnen abgehaltenen Märkte als missae (mhd. mësse, angelsächsisch maesse, engl. mass) bezeichnete, wie wir z. B. noch jetzt von Weitsmësse, Michelimësse, Kirmes u. dgl. im Sinne von Weitsmarkt, Michelimarkt, Kirchweihmarkt reden. Daraus, daß man die Benennung des Festes als Missa auch auf den treffenden Markt ausdehnte, geht hervor, daß ursprünglich die Hauptsache der Festesfeier das heiligste Opfer, der Gottesdienst, hingegen der Markt ganz und gar Nebensache war.

§ 2. Die zentrale Bedeutung des heiligen Messopfers in der Liturgie.

1. Wie das Kreuzopfer der erhabenste Gottesdienst, der unendlich vollkommene, absolut gottgefällige Kultakt des gottmenschlichen Mittlers war, so ist auch das heilige Messopfer im Akte der Konsekration, in welchem das Kreuzopfer geheimnisvoll erneuert wird, der christliche Kultakt schlechthin, es ist der erhabenste Gottesdienst, vollbracht vor Gottes Majestät vom mittlerischen Haupte durch sichtbare Stellvertreter im Namen der Glieder, für dieselben und inmitten derselben, damit sie um so enger und inniger an den absolut gottgefälligen Opferakt des Hauptes mit ihrem subjektiven gottesdienstlichen Tun (Abbitten, Anbeten, Danken, Bitten) sich anschließen, all ihre

¹ De sacrif. missae l. 6, c. 12. Durand., Rationale l. 4, c. 1, n. 49. Thomas Aquin, S. th. 3, q. 83, a. 4.

Opfer und Gebete durch den verklärten Mittler Gott darbringen, hierdurch die Mängel ihres eigenen Gottesdienstes ergänzen und Gnaden mannigfacher Art von Gott erlangen können. Als Opferart, mittels sichtbarer Stellvertreter vollzogen vom unsichtbaren Liturgen¹ Jesus Christus für das Volk und im engsten Zusammenschluß mit demselben, ist das heilige Messopfer Liturgie im eminenten Sinne, ist es die Liturgie, wie denn auch bei den Griechen die Feier des heiligsten Opfers Kurzweg Liturgie heißt.

2. Als Kultart oder Gottesdienst bildet das heilige Messopfer seit ältester Zeit den tragenden und belebenden Mittelpunkt des gemeinsamen oder öffentlichen Gottesdienstes der Christen, welche deshalb bis zur Stunde verpflichtet sind, wenigstens an den Sonn- und gebotenen Feiertagen als den spezifischen Kulttagen dem heiligen Messopfer als dem Kultart schlechthin beizuwollen. Auch ist das heilige Messopfer als Opferart des gottmenschlichen Mittlers der Kristallisierungskern für alle übrigen liturgischen Handlungen, für das liturgische Stundengebet und für die Liturgie der heiligen Sakramente und Sakramentalien, in welchen der im heiligen Messopfer auffsprudelnde und durch alle Zeiten fortströmende Lebensquell des einen Kreuzopfers nach Christi und seiner Kirche Anordnung übergeleitet wird auf die ganze Welt. Nicht umsonst hat die Kirche, wie im Verlauf sich zeigen wird, seit ältester Zeit die Sakramente und Sakramentalien auch äußerlich möglichst innig an die Feier des heiligen Messopfers herangezogen, ja sie dem Messitus, wenn tunlich, sogar eingegliedert. Sehr schön äußert sich hierüber Kardinal Bonaventura² also: *Haec maiorum nostrorum religio fuit, ut omnes sacrae et ecclesiasticae functiones, sacramentorum administrationes et quae cumque benedictiones intra Missarum solemnia peragerentur; omnium enim ultima perfectio et consummatio Eucharistia est, a qua vim energeticam et sanctitatem accipiunt.*

3. Auch das Kirchenjahr hat seine Lebenswurzel im heiligen Messopfer, erscheint als stufenweise Verlegung desselben in seine Momente, sofern nämlich die wichtigeren Tatsachen unserer Heilsbereitung (Advent, Geburt, Epiphanie, Leiden, Sterben, Auferstehung usw.), die in jeder heiligen Messe (im Konsekrationsakt) in mysterio sich zumal vollziehen, im Laufe des Kirchenjahres nach und nach in wohlgeordneter Reihenfolge eine um die andere sozusagen in den Vordergrund gestellt werden; in jeder heiligen Messe vollzieht sich das ganze opus redemptionis nostrae, aber an jedem Sonntag und an jedem Feste des Herrn wird ein bestimmtes einzelnes Moment aus dem einen ganzen Erlösungswerke, auf welches Moment gewöhnlich das Tagesevangelium und andere Bestandteile der gesamten Tagesliturgie (Messformulare, Brevier) hinweisen, besonders und zumeist betont und wird in Rücksicht auf dasselbe aus dem Opferschätze die entsprechende besondere Gnade erlebt (zunächst in der Tages- oder Festkollekte) und als Opferfrucht zugewendet, damit die Gläubigen dieses spezielle Tagesgeheimnis nicht etwa durch bloße Erinnerung und in Worten zu feiern, sondern auch im eigenen Innern und im Leben Gestalt gewinnen zu lassen im stande seien.

¹ Hebr 8, 1—4.

² Rer. liturg. I. 2, c. 14, n. 5.

Auch die Heiligenfeste des Kirchenjahres sind im Grunde genommen Feste des Herrn, der da leuchtet im Lichte seiner Heiligen und mit ihnen als seinen getreuesten Abbildern verherrlicht wird; aus dem eucharistischen Opfer zumeist haben die Heiligen das Licht und Leben geschöpft, worin sie strahlen, haben sie den heroischen Opfergeist empfangen, der sie zu Heiligen gemacht hat, und durch Darbringung dieses Opfers hinwiederum können wir Erdenkinder an ihren Festen am würdigsten Gott danken für all das Große, so er an den Heiligen getan hat, und können wir am sichersten die Gnade erlangen, nach ihrem Vorbild uns auch Gott zu opfern, mehr und mehr Christus anzuziehen und so den Hauptzweck des Kirchenjahres zu erreichen.

4. Das eucharistische Opfer ist auch zu dem Zweck eingefügt, um unter den Gläubigen das Andenken an Jesu Opfertod und an das gesamte Erlösungswerk in lebendiger Erinnerung zu erhalten¹ und so der Mittelpunkt zu werden alles christlichen Denkens, Lebens und Wirkens; dazu ist es um so mehr geeignet, als wir durch dieses heiligste Opfer im Laufe des Kirchenjahres an Jesu Leben, Leiden und Sterben nicht wie an etwas schlechthinn Vergangenes einfach erinnert werden, sondern vielmehr die Opfertat auf Golgatha, in der das ganze irdische Opferleben Christi kulminierte, vor uns und unter uns in aller Realität, wenn auch geheimnisvoll sich vollzieht, worin die denkbar dringlichste Mahnung für die Anwohnenden gelegen ist, der Opferliebe Jesu in warmer Gegenliebe zu gedenken und von ihm, dem opfernden Haupte, die Gnade zu erflehen, als lebendige Glieder seines Leibes in glühender Gegenliebe auch ihrerseits Opfer zu bringen, Schmach und Leiden freudig zu ertragen, Entzagungen mannigfacher Art zu üben, sei es um Reue über begangene Sünden zu betätigen, Buße zu üben, oder sei es um aus reiner anbetungsvoller Dankbarkeit heroische Akte der Gegenliebe behuft höherer Glorie im Himmel zu verrichten. Die heilige Messe als der stets sich erneuernde reale Vollzug des gesamten Erlösungswerkes, speziell des Leidens und Sterbens Jesu, ist der Glutenerd inmitten der kalten Welt, an welchem die Herzen zu übernatürlicher Liebe entzündet werden, zu einer Opferliebe, welche nicht bloß die Schläden der Sünde ausbrennt, sondern Seele und Leib durchwaltet und verkärt, sie zu Liebeswerken aller Art entflammt. In der heiligen Messe als der realen memoria passionis Domini und in der heiligen Messe als Opfermahl, das als vorzüglichste Opferfrucht zur Integrität des ganzen Opfervollzuges gehört und durch dessen würdigen Genuss der Gläubige in die denkbar innigste unio, in eine communio mit dem geopferten und verherrlichten Gottmenschen tritt, erlangen die Empfänger in reichstem Maße die göttliche Kraft, nach Christi Vorbild auch sich selber immer mehr zum Opfer zu bringen, und erwerben sie sich ein unerschütterliches Anrecht auf das Opfermahl im Himmel (pignus futurae gloriae), von welchem der Genuss des sakramentalen Opfermahles in der heiligen Messe das reale Vorbild und die geheimnisvolle Antizipation ist (cf. Postcomm. Missae de ss. Sacramento).

¹ Et 22, 19. 1 Kor 11, 26.

Zweiter Abschnitt.

Erklärung der jetzigen römischen Messeliturgie.

Erstes Hauptstück.

Abriß der Geschichte der Messeliturgie im christlichen Altertum.

Die griechische Liturgie. Die gallikanische, mozarabische und ambrosianische Messe.

§ 3. Der Ritus der heiligen Messe in nachapostolischer Zeit.

Hoc facite in meam commemorationem¹, sprach der Heiland nach Einsetzung des heiligen Messopfers zu seinen Aposteln. Wie die heiligen Apostel im einzelnen, in der Beobachtung eines bestimmten Ritus dieses Gebot des Herrn erfüllten, läßt sich für die apostolische und unmittelbar nachapostolische Zeit nicht mehr feststellen. Den ersten eingehenderen Nachrichten über die Gestalt der altchristlichen Opferliturgie begegnen wir erst in der ersten Apologie des hl. Justin (geschrieben etwa 150 in Rom). Justin kennt folgende Bestandteile der Messeliturgie: 1. Alt- und neutestamentliche Lesung. 2. Predigt. 3. Allgemeines Kirchengebet (oratio fidelium). 4. Friedenskloß. 5. Herbeibringung von Brot und Wein. 6. Eucharistisches (Dank-)Gebet des Bischofs, innerhalb dessen die Konsekration erfolgt, entsprechend unserer Präfation mit Kanon. 7. Amen des Volkes. 8. Austeilung der Eucharistie, welche den Abwesenden durch die Diakonen überbracht wird. Im ersten Teile der von Justin beschriebenen gottesdienstlichen Feier tritt unverkennbar der synagogale Gottesdienst, bestehend in Gebet, Lesungen (und Psalmengesang), entgegen. Es besteht aber auch große Wahrscheinlichkeit, daß selbst das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon) durch spezifisch christliche, den Opfercharakter der heiligen Messe betonende Erweiterungen (z. B. des Einsetzungsberichtes, der Anamnese, Epiklese usw.) jüdischer Gebetsformularien, speziell jüdischer Mahlgebete, entstand, wie solche den Gebeten der Αιδαχή τῶν ἀποστόλων (c. 9 und 10) zu Grunde liegen. Das eucharistische Gebet muß, wie das Fragment eines solchen im Clemensbrief (c. 59—61) zeigt, bereits im 1. Jahrhundert beträchtliche Ausdehnung gehabt haben.

1. Den Verlauf des eucharistischen Gottesdienstes hat uns erst Justin der Märtyrer in wenigen, aber gleichwohl charakteristischen Strichen gezeichnet. „Wir aber führen den, der gläubig geworden und uns beigetreten ist“, sagt Justin in seiner ersten Apologie², „nachdem wir ihn so (wie oben gezeigt wurde) getauft haben, zu den Brüdern, wie sie sich nennen, wo dieselben versammelt sind, um gemeinschaftliche Gebete sowohl für uns selbst als für den Erleuchteten (Getauften) und alle andern Menschen auf der ganzen Welt mit Unkunst darzubringen, damit wir gewürdigt werden, nach Erkenntnis der Wahrheit auch in den Werken als gute Bürger und als

¹ Lk 22, 19. 1 Kor 11, 24.

² c. 65.

Beobachter der Gebote erfunden zu werden, um so das ewige Heil zu erlangen. Wenn wir das Gebet beendet haben, grüßen wir uns einander mit einem Kusse. Dann wird dem Vorsteher (προεστός, antistes) der Brüder Brot gebracht und ein Becher mit Wasser vermischtten Weines (ποτήριον ζύτας καὶ ψράματος), und dieser nimmt es, sendet Lob und Preis empor zum Vater aller Dinge durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes und setzt die Danksgugung (εὐχαριστία) dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt werden, noch lange fort. Hat er dann die Bitten und die Danksgugung vollendet, so stimmt das gesamte anwesende Volk ein, indem es spricht: „Amen“. Das Amen bedeutet aber in der hebräischen Sprache soviel als: „Es geschehe“. Nachdem aber der Vorsteher die Danksgugung vollendet und das ganze Volk eingestimmt hat, so reichen die Diaconen, wie sie bei uns heißen, jedem der Anwesenden von dem Brot und dem mit Wasser vermischten Wein, über welche die Danksgugung gesprochen (τὸῦ εὐχαριστηρίου τέρτου ἀρτοῦ καὶ οἴνου καὶ ζύτας) zum Genusse dar, und den Abwesenden bringen sie davon.“ Eine Ergänzung der Beschreibung der gottesdienstlichen Feier in Kapitel 65 bietet Justin weiter unten (c. 67): „An dem sog. Sonntag (τῇ τοῦ ἡγιείου λεγομένῃ ἡμέρᾳ) findet eine Zusammenkunft von allen, die in den Städten oder auf dem Lande weilen, statt und es werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es die Zeit erlaubt. Wenn dann der Vorleser aufgehört hat, hält der Vorsteher eine Anrede, in welcher er mahnt und auffordert, diesen schönen Lehren und Beispielen nachzufolgen. Hierauf stehen wir alle zusammen auf und senden Gebete zum Himmel empor, und wie wir oben gesagt haben, sobald wir mit dem Gebete zu Ende sind, wird Brot, Wein und Wasser gebracht, und der Vorsteher sendet gleichfalls Gebete und Danksgungen empor, so gut er es vermag, und das Volk stimmt ein, indem es das Amen spricht, und nun geschieht die Ausspendung der eucharistierten Gaben, und den Abwesenden wird durch die Diaconen zugeschickt.“

2. Der erste Teil des von Justin beschriebenen Gottesdienstes trägt unverkennbar das Gepräge des jüdischen Synagogalgottesdienstes, der aus Lesungen der Thora (Paraschen) und der Propheten (Hauptaren), aus Psalmengesang zwischen den Lesungen und einem abschließenden längeren Gebete, dem Schemone Esre und dem Schma, das noch heute als Bestandteil des liturgischen jüdischen Morgengebetes figuriert, besteht. Dazu kommt noch ein Midrasch oder Erklärung des Schrifttextes. Dieser synagogale Gottesdienst wurde selbst in Jerusalem neben dem Tempelfult gefeiert, außerhalb Jerusalems, wo es weder Tempel noch Opfer gab, bewegte sich der Gottesdienst der Juden ohnehin in diesen Formen, die durch Mischnah und Talmud schon für das apostolische Zeitalter gesichert sind¹. Auch die heiligen Apostel, die an nichts weniger als an eine Trennung von ihren Volksgenossen, den Juden, dachten, behielten diese Formen des synagogalen Lesungs- und Gebetsgottesdienstes bei, anfänglich, indem sie die Synagogen besuchten, nach ihrer Aussiedlung aus der Synagoge aber in gesonderten religiösen Versammlungen. Durch diese Lösung vom jüdischen Synagogengottesdienst waren der Entwicklung des spezifisch christlichen Gottesdienstes die Wege geebnet: neben den alttestamentlichen Lesungen werden auch bald die Schriften des Neuen Testamentes herangezogen worden sein und der Inhalt der Gebete wird eine spezifisch christliche Färbung angenommen haben. Die knappen Notizen bei Justin zeigen mit genügender Deutlichkeit, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts diese Entwicklung bereits zum Abschluß gekommen ist. Schwieriger ist die Frage bezüglich des zweiten Teiles der urchristlichen Liturgie zu lösen, der ausgesprochen „eucharistischen“ Charakter trägt. Die Entstehung dieses

¹ Baumstark, Die Messe im Morgenland, Kempten 1906.

zweiten Teiles der alten Messliturgie bringt Bickell¹ mit dem Ritus des Paschalmaahles in Beziehung. Nach dem eigentlichen Paschalmaale wurde nämlich über den (dritten) Becher, den Segensbecher, der Segen gesprochen, hierauf ein vierter, zuweilen noch ein fünfter Becher herbeigebracht. Bevor man diesen vierten Becher trank, wurde der zweite Teil des Hallel (Ps 113, 9: Non nobis Domine, non nobis etc., Ps 114 Dilexi, quoniam exaudiet Dominus, Ps 115 Credidi, Ps 116 Laudate Dominum, Ps 117 Confitemini Domino) gebetet. An dieses sog. Kleine Hallel reichte sich das große Hallel, nämlich Psalm 135. Dieser Psalm 135 ist seinem Inhalte nach ein Lob- und Danklied für die Schöpfung und Offenbarung und die Gnaderweise Gottes am ausgewählten Volke. In Vers 2—4 wird Gott als das höchste Wesen gepriesen, Vers 5—9 verherrlicht Gott in den Werken der Schöpfung: „Der die Himmel gemacht hat mit Verstand, der die Erde befestigt hat über den Wässern, der die großen Lichter gemacht hat, die Sonne zur Beherrschung des Tages, den Mond und die Sterne zur Beherrschung der Nacht.“ Dann wird Gott gepriesen wegen der wunderbaren Leitung der Juden von dem Ausgang aus Ägypten bis zur Besitzergreifung des Gelobten Landes. Von besonderer Bedeutung sind die Verse 22—25: „In unserer Niedrigkeit gedachte er uns... und erlöste uns von unsern Feinden..., der Speise gibt allem Fleisch.“ Diese Worte boten nach Bickell eine passende Übergleitung zur Konsekration, dieser Stelle konnte der Heiland die neutestamentliche Erfüllung geben, indem er sprach: „Nehmet hin und eßet usw.“ Eine gewisse Unterstützung fand die Hypothese Bickells auch durch den Umstand, daß das alte eucharistische Gebet der Apostolischen Konstitutionen gleichfalls einen ausgedehnten Lobpreis der Schöpfung und Führung des israelitischen Volkes enthält, an welchen sich das Gedächtnis der Erlösung durch Christus und die Einsetzungsworte anreihen. Die Paschaliturie, näherhin Psalm 135, das große Hallel, sind also nach Bickell das Urbild des eucharistischen Gebetes.

3. Bickell hatte diese Hypothese aufgestellt, bevor noch die Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων entdeckt und veröffentlicht war. In den in der Didache enthaltenen eucharistischen Gebeten sah Bickell² eine neue Stütze seiner Ansicht, daß sich die christliche Opferliturgie aus dem Pascharitual entwickelt hat. Der Text³ dieses ältesten liturgischen Formulars lautet: Didache c. 9: „Über die Eucharistie denket also. Zuerst bezüglich des Kelches: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Dieners, den du uns fundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! Bezüglich des gebrochenen Brotes: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns fundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! Sowie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengebracht eins wurde, so möge auch deine Kirche von den Enden der Erde zusammengebracht werden in dein Reich; denn dein ist die Ehre und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit. Niemand aber esse oder trinke von eurer Eucharistie außer denen, die getauft sind auf den Namen des Herrn; denn darüber sagte der Herr: Gebet das Heilige nicht den Hunden.“ c. 10: „Nach dem Maale (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι) danket also: Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnung bereitet hast in unsern Herzen, und für

¹ Messe und Pascha, Mainz 1872. Vgl. Bickells Aufsätze in Zeitschrift für Kathol. Theologie IV, Innsbruck 1880, 90 ff; VII (1884) 400 ff.

² Die neuentdeckte Lehre der Apostel und die Liturgie: Zeitschrift für Katholische Theologie VIII, Innsbruck 1884, 405 ff.

³ Übersetzung nach Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche², Freiburg 1910, 97 ff.

die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, die die uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! Du, allmächtiger Herrscher, hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank gabst du den Menschen zum Genusse, damit sie dir danken; uns aber spendest du geistige Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Diener. Vor allem danken wir dir, daß du mächtig bist; dein sei die Ehre in Ewigkeit! — Gedanke, o Herr, deiner heiligen Kirche, sie zu erlösen von allem Übel und sie zu vollenden in deiner Liebe, und vereinige sie von den vier Winden her geheiligt in dein Reich, das du ihr bereitet hast; denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Es komme die Gnade und es gehe vorüber diese Welt. Hosanna dem Gott Davids! Ist jemand heilig, so trete er herzu. Ist er es nicht, so tue er Buße. Maran atha! Amen. Den Propheten aber überlasset zu densen, wie sie wollen.“ — Diese Gebete der Didache boten gewisse unverkennbare Be- rührungs punkte mit dem Pascharitual¹. Dieses ist aber, wie von der Golz² nachgewiesen hat, nur die feierlichste Form der Mahlzeitgebete, wie sie noch jetzt in jüdischen Gebetbüchern, besonders für das Sabbatmahl, zu finden sind. Die Grundform dieser Gebete geht schon in die vorchristliche Zeit zurück, weil sie im Mischnatratifikat Brakhoth bereits vorausgesetzt ist³. Der Ritus dieser jüdischen Kultmahlzeiten bestand nach von der Golz darin, daß zu Beginn der Mahlzeit der Hausvater den Brotsegen spricht, das Brot bricht, ein Stückchen des gebrochenen Brotes bis zum Schluß der Mahlzeit reserviert und das übrige unter die Tischgenossen verteilt. Hierauf betet er den Weinsegen (nach Hillels Vorschrift, während Rabbi Schammaj den Weinsegen an die erste Stelle vor den Brotsegen rückt), wobei wieder ein Becher, der „Becher des Elias“, für den Schluß der Mahlzeit reserviert wird. Dann folgt die eigentliche Mahlzeit und nach derselben das eigentliche Tischgebet, welches den Charakter des Dankes und der Bitte zugleich an sich trägt. Zum Abschluß wird der reservierte Becher und das reservierte Brot den Tischgenossen dargeboten. Es ist nun überaus naheliegend, daß die Christen, wenn sie zum Brotsbrechen in den Häusern zusammenkamen, sich dieses einsacheren, nicht des komplizierteren Ceremoniells des Paschamahles bedienten, das nach jüdischer Gewohnheit, von der auch die heiligen Apostel nicht abwichen, eben nur einmal im Jahre angewendet wurde. Das Wort des Herrn: Hoc facite in meam commemorationem, auch auf das Pascharitual auszudehnen, geht entschieden zu weit. Nimmt man den Ritus der jüdischen Sabbatmahlzeiten als Urform des eucharistischen Teiles des christlichen Gottesdienstes an, so

¹ Um einen Vergleich zu ermöglichen, führe ich hier die entsprechenden Texte des jüdischen Pascharituale an. Die Eulogie über den Kelch lautete: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du die Frucht des Weinstockes geschaffen hast.“ Über das Brot wird gesprochen: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du Brot aus der Erde hervorbringst.“ Die Danksgabeung nach dem Trinken des Hallelbechers hat folgenden Wortlaut: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, für den Weinstock und für die Frucht des Weinstockes (und für den Ertrag des Feldes) und für das herrliche, gute und geräumige Land, welches du in deinem Wohl gefallen unsren Vätern verliehen hast, auf daß sie von seiner Frucht essen und von seinem Guten sich sättigen sollten. Erbarme dich, o Herr, unser Gott, über uns und über Israel, dein Volk, und über Jerusalem, deine Stadt (nach der Zerstörung Jerusalems wurde hier auch um Wiederaufbau der Stadt und um die Zurückführung Israels gebetet); denn du, o Herr, bist gut und tuft allen Gutes. Gelobt seist du, o Herr, für das Land und seine Früchte.“ Vgl. Wieland, Mensa und Confessio 26.

² Tischgebete und Abendmahlsgaben in der altchristlichen und in der griechischen Kirche (Gebhardt u. Harnack, Texte und Untersuchungen, N. F. XIV 2 b), Leipzig 1905.

³ S. 12.

erklärt sich mit Leichtigkeit die Verbindung des Liebessmahles, der Agape, mit der eucharistischen Opferfeier, eine Verbindung, die zur Zeit der Auffassung der Didache noch bestand (*μετὰ δὲ τὸ ἐπιληφθῆναι*), die aber bereits bei Justin gelöst erscheint. Das Schlußgebet der Mahlzeit bildete sich zum christlichen eucharistischen Gebete um. „Hatte schon in dem jüdischen Tischritus das Schwergericht auf diesem feierlichen Abschluß gelegen, hatte auch Jesus seine symbolische (?) Handlung und sein Vermächtnis mit diesem Schluß verknüpft, so bildete dieser auch den Kristallisierungspunkt für die christliche liturgische Ausgestaltung der Feier. Hier fassten die neuen christlichen Gedanken Wurzel, die Gedanken vom Opfer, vom Gedächtnis und der Aneignung des Todes Jesu, von seiner lebendigen Gegenwart, von seinem unsichtbaren Kommen, von der Sendung des Heiligen Geistes und von der Erwartung seiner Wiederkunft.... Wenn beim jüdischen Passah sowohl wie bei andern Feiertagsmahlzeiten nach dem Anfangssegens und eingeschoben in die Mahlzeit die Haggada der Heilstaten Gottes, deren im Feste gedacht wurde, üblich war, so läßt sich wohl denken, daß das *καταγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* (1 Kor 11, 26) in den paulinischen Gemeinden in einer entsprechenden Haggada Ausdruck fand, die mit der Zeit stereotyp Form annahm.“¹

Bei dieser Auffassung der eucharistischen Gebete der Didache dürfte auch die Frage² entschieden sein, wann der Genuss der Eucharistie erfolgte: er fand statt nach dem Schlußgebet, und das Substrat für die Eucharistie waren der „Becher des Elias“ und das vom Beginn der Mahlzeit her reservierte Brot. Wo und wie die Konsekration dieser Elemente in jenen Gemeinden, wo die Vorschriften der Didache befolgt wurden, stattfand, wie demnach der eigentliche Opferact sich vollzog, läßt sich aus den vorliegenden Texten nicht mehr entscheiden³. Die Ansicht, daß aus dem Dankgebet der Didache bzw. aus dem jüdischen Dankgebet nach der Mahlzeit das christliche eucharistische Gebet durch Erweiterung hervorgegangen ist, findet eine Stütze auch darin, daß das eucharistische Gebet des Euchologium des Serapion von Thmuis Teile des genannten Gebetes enthält. Wenn dann auch in späteren griechischen Tischgebeten das Gebet der Didache wiederkehrt, so löst sich diese Schwierigkeit leicht, wenn man bedenkt, daß anfänglich das fragliche Gebet gesprochen wurde, als noch die Agape mit dem eucharistischen Opfer und Mahle verbunden war. Nach der Trennung beider behielt man für die Agape das gewohnte Formular bei, wie denn auch bei den gegenwärtigen offiziellen Tischgebeten der römischen Kirche eine, wenngleich schwache Beziehung zur Eucharistie unverkennbar ist.

Außer den eucharistischen Gebeten der Didache hat sich aus ältester Zeit noch ein längeres liturgisches Gebet im Korintherbriebe des hl. Clemens erhalten (c. 59—61). Im ersten Teile dieses Gebetes wird kurz angegeben, um was gesleht wird. Eine Stelle daraus hat auch in das eucharistische Gebet der alexandrinischen Markusliturgie⁴ Aufnahme gefunden, worin wohl ein Beweis erblickt werden darf, daß das Gebet des Clemensbriefes dem gleichen Zwecke diente. Im zweiten Teile wird nach einer feierlichen Anrede Gott um Sündenvergebung und Heiligung, um Frieden und Eintracht angerufen, der Obrigkeit gedacht und das Ganze mit einer Doxologie geschlossen. Ob aber die Gruppierung der einzelnen Bitten mit der Gruppierung in dem Dankgebet, welches Clemens vorlag, übereinstimmt, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden.

¹ Von der Golz, Tischgebete und Abendmahlsgebete 15.

² Vgl. über diese Frage Rietzschel, Lehrbuch der Liturgik I 249 ff.

³ Wenn Bidell (Beitschrift für kath. Theologie VIII, Innsbruck 1884, 405) in dem Hallel und den Tischgebeten bei der Paschafeier auch Kollekte, Sekret, Präfation, „Antekommunion“ erkennt will, so ist dies eine „Vergewaltigung der Tatsachen“.

⁴ Vgl. Funk, Opp. Patr. ap. I 136; Daniel, Cod. lit. IV 157.

Es ist vielmehr naheliegend, daß der hl. Clemens aus dem großen Dankgebet nur dasjenige in entsprechender Gruppierung aus dem Gedächtnis einfließen ließ, was der Tendenz seines Schreibens an die Korinther, Frieden und Eintracht in der Gemeinde zu Korinth herzustellen, entsprach. — Auf eine andere Stelle (c. 34) im Clemensbriefe glaubt Nietschel¹ als liturgisch bedeutsam hinweisen zu sollen. Es heißt dort: „Unser Rühmen und unser Vertrauen beruhe auf ihm (d. h. Gott). Seinem Willen wollen wir uns unterwerfen und unsern Blick sorgsam nach der ganzen großen Schar seiner Engel richten, wie sie vor ihm stehen und seinen Willen vollführen.“ Es sagt nämlich die Schrift: Behnmal zehntausend standen vor ihm und tausendmal tausend dienten ihm (Dn 7, 10) und riefen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth; die ganze Schöpfung ist seines Ruhmes voll (Jl 6, 3). Und auch wir, von dem gleichen Bewußtsein durchdrungen, versammelt in Eintracht, wollen wie aus einem Munde zu ihm rufen, um seiner herrlichen und großen Verheißungen teilhaft zu werden.“ Daß hier eine erste Bezugnahme auf das Sanctus der heiligen Messe gefunden werden darf, geht schon daraus hervor, daß in späteren morgenländischen Liturgien das Sanctus häufig mit der oben erwähnten Stelle aus Daniel eingeleitet wird².

§ 4. Der Ritus der heiligen Messe im 4. Jahrhundert.

Die Beschreibung der Liturgie durch Justin den Märtyrer ist bis ins 4. Jahrhundert die einzige geblieben, aus der ein verhältnismäßig vollständiges Bild der Messliturgie gewonnen werden kann. Erst in diesem Jahrhundert geben uns die reichlicher fließenden liturgischen Quellen sowie zahlreiche auf den Gottesdienst Bezug nehmende Stellen in den Väterschriften³ ein klares Bild von der inzwischen erfolgten Weiterentwicklung der Liturgie. Es erscheinen jetzt bereits verschiedene Gruppen der Liturgie, entsprechend der kirchlichen Einflußphäre der einzelnen Patriarchate, von welchen Antiochien durch die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen, der getreuesten und genauesten Beschreibung der Messliturgie aus altchristlicher Zeit, am besten vertreten erscheint. Der Gang der klementinischen Liturgie, wie die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen genannt wird, weil der Kompilator dieses Sammelwerkes ihre Anordnung auf Clemens von Rom zurückführt, ist folgender: 1. Schriftlesung aus dem Alten und Neuen Testamente. 2. Predigt. 3. Gebet für die Katholiken, Energumenen, Photizomenen, Büßer und Entlassung derselben. 4. Allgemeines Kirchengebet für alle Stände (oratio fidelium). 5. Friedenskuss. 6. Händewaschung. 7. Darbringung der Opfergaben (= Offertorium). 8. Eucharistisches Gebet (Präfation, Sanctus, Einsetzungsworte, Anamnese, Epiklese, Memento). 9. Kommunion. 10. Dankagung. 11. Entlassungsgebete.

Dem 4. Jahrhundert gehören auch die Messgebete im Euchologium des Serapion von Thmuis an, welche einen Einblick in die in Ägypten unter dem Einfluß Alexandriens herrschende Liturgie gewähren. Dürftig sind die liturgischen Texte aus dem Abendland vertreten; außer der Erwähnung einer größeren

¹ Lehrbuch der Liturgie I 243.

² So z. B. in dem unten zu erwähnenden Euchologium des Serapion von Thmuis. Vgl. Niefschel, Lehrbuch der Liturgie I 244.

³ Vgl. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts, Breslau 1893.

Stelle aus dem römischen Messekanon in den pseudo-ambrosianischen Büchern De sacramentis, wovon weiter unten die Rede sein wird, ist aus den ersten Jahrhunderten kein abendländischer liturgischer Text von Bedeutung bezeugt.

1. Zweimal wird in den Apostolischen Konstitutionen des christlichen Gottesdienstes Erwähnung getan, zuerst in etwas summarischer Weise im zweiten Buche (c. 57), dann in ausführlichster Weise im achten Buche. Die Frage, ob die im achten Buche beschriebene Liturgie wirklich einem offiziellen Text, wie er in einer bestimmten Kirche tatsächlich im Gebrauch stand, repräsentiert, kann nicht mit Sicherheit bejaht werden. Baumstark¹ schreibt: „In engstem Zusammenhang mit einer allgemeinen reformatorischen Bewegung des 4. und 5. Jahrhunderts auf dem Gebiete der orientalischen Messliturgie steht auch die Häufigkeit von Idealentwürfen des Verlaufs, ja selbst von Idealentwürfen des Textes des eucharistischen Gemeindegottesdienstes in einer eigenständlichen Schicht kirchlicher Literatur des Morgenlandes aus dieser Zeit. Es sind dies größtenteils auf älterem Material beruhende, meist kirchenrechtlich-disziplinäre, teilweise auch dogmatisch erbauliche und theosophische Werke angeblich apostolischen oder frühesten nachapostolischen Ursprungs, verbunden mit den Namen sagenberühmter Apostelschüler, wie eines Clemens von Rom, Ignatios von Antiochia, des Areopagiten Dionysios, eines Hierotheos.“ Wahrscheinlich wird in dem eucharistischen Gebet der Apostolischen Konstitutionen ein solches „Idealformular“ vorliegen, da schon dessen Länge eine praktische Verwendung ausschließt.

Die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen beginnt mit der Schriftlesung: „Der Lector lese von einem erhöhten Orte inmitten der Kirche die Schriften des Moses und Jesu, die Bücher der Richter und Könige, die Bücher Paralipomenon und was über die Rückkehr des Volkes in der Schrift enthalten ist, dazu Job, die Bücher Salomons und die 16 Propheten. Darauf folge Psalmsgesang, alsdann sollen die Apostolgeschichte und die Briefe unseres Mitarbeiters Paulus gelesen werden, welche er unter Einigung des Heiligen Geistes an die Kirchen gerichtet hat. Ein Diacon oder Priester lese dann die Evangelien.“ Diese werden alle vier einzeln genannt mit dem Beifügen, daß man ihre Lesung stehend, unter tiefstem Stillschweigen anhören müsse. Nach Beendigung der Lesungen und der Psalmodie ergreifen die anwesenden Priester, zuletzt der Bischof² das Wort, um Worte der Ermahnung an die versammelte Gemeinde zu richten. Der Bischof grüßt hierbei die Gläubigen mit dem paulinischen³ Gruß: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“, worauf das Volk antwortet: „Und mit deinem Geiste.“ Nach der Homilie des Bischofs beginnt die Entlassung aller jener, die dem heiligen Mespfer nicht anwohnen durften, d. h. der Katechumenen, der Energumenen, der Photizomenen, d. h. der Taufkandidaten, schließlich der Bürger. Die Entlassung erfolgt unter einem Ritus, der bei den genannten Kategorien der gleiche ist, nur daß selbstverständlich verschiedene Gebete gebraucht werden. Der Diacon fordert zunächst die zu entlassende Klasse zum Gebet auf, spricht hierauf ein längeres litaneiartiges Gebet, auf dessen einzelne Invocationen die Gläubigen, besonders die Kinder, mit Kyrie eleison antworten. Nach Beendigung dieser Litanei mahnt der Diacon die zu Entlassenden, ihr Haupt zu beugen, und während sie in gebeugter

¹ Die Messe im Morgenland 28.

² Von dieser auch in Jerusalem vorhandenen Sitte berichtet schon die Verfasserin der Peregrinatio Silviae oder Aetheriae (ed. Heraeus 31): Hic consuetudo sic est, ut de omnibus presbyteris, qui sedent, quanti volunt, praedicent, et post illos omnes episcopus praedicat.

³ 2 Kor 18, 13.

Stellung verharren, spricht der Bischof über sie das Schlußgebet, worauf sie sich auf den Zuruf des Diacons: „Gehet, ihr Käthechumenen (Energumenen, Photizomenen usw.), in Frieden“, aus der Versammlung entfernen.

Damit sind die Entlassungen beendet. Die Gemeinde der Gläubigen ist jetzt unter sich, und es beginnt nunmehr ihr Gebet, das Gebet der Gläubigen, die oratio fidelium, bei welchem das Volk auf den Zuruf des Diacons: Τοι πατερι καὶ υἱῷ εὐηγέρτε, sich auf die Knie niederwirkt. Die Komposition der oratio fidelium ist wie jene der genannten Entlassungsgebete. Zuerst eine Reihe von litaneisförmigen Anrufungen des Diacons, wobei das Volk mit Kyrie eleison respondiert, am Schlusse ein alle Bitten zusammenfassendes größeres Gebet des Bischofs. Die Anrufungen des Diacons enthalten Fürbitten für alle Anliegen der Christenheit: Lasset uns beten für den Frieden und die Ruhe der Welt . . . , für die heilige katholische und apostolische Kirche . . . , für diese Parochie (Diözese) . . . , für den Episkopat auf der ganzen Erde . . . , für unsere Presbyter . . . , für die gesamte Diaconie und den Dienst (*ὑπηρεσία*) in Christus . . . , für die Lektoren, Sänger, Jungfrauen, Witwen und Waifen . . . , für die in der Ehe und Kindererzeugung Lebenden . . . , für die Eunuchen . . . , für die in züchtiger Enthaltsamkeit Lebenden . . . , für jene, die den Armen Almosen spenden . . . , für jene, welche Opfer und Erftlinge darbringen . . . , für die Neugetauften . . . , für unsere durch Krankheit geprüften Brüder . . . , für die auf dem Meere und auf Reisen Befindlichen . . . , für die in den Bergwerken, im Exil, Kerker und Banden um deines Namens willen Befindlichen . . . , für die in harter Sklaverei Schmachenden . . . , für unsere Feinde und jene, die uns hassen . . . , für jene, die uns um deines Namens wegen verfolgen . . . , für jene, die draußen (außerhalb der Kirche) sind und die Irrenden . . . , für die Unmündigen der Kirche . . . , lasset uns gegenseitig für einander beten . . . , für jede christliche Seele. Die Litanei wird vom Diacon beschlossen durch den Ruf: „Rette uns und richte uns auf, o Herr, durch deine Barmherzigkeit. Erheben wir uns.“ Die Gemeinde erhebt sich, und der Bischof spricht über sie ein majestätisch schönes Schlußgebet.

So weit reicht der auf den Gottesdienst der Synagoge zurückgehende Teil der christlichen Messliturgie; die Beschreibung der Apostolischen Konstitutionen deckt sich im allgemeinen mit jener des hl. Justin des Märtyrs, nur daß jener die Entlassungsgebete der Käthechumenen usw. nicht ausdrücklich erwähnt. Der zweite Teil des Gottesdienstes, in welchem sich die heiligen Geheimnisse vollziehen, wird eingeleitet durch den Friedenskuss, der nach der Beschreibung des zweiten Buches der Apostolischen Konstitutionen der Litanei des Diacons vorausgeht. Eingeleitet wird die Ceremonie des Friedenskusses durch den Gruß des Bischofs: „Der Friede Gottes sei mit euch allen“, und der Antwort des Volkes: „Und mit deinem Geiste.“ Wenn der Diacon gerufen: „Küßet einander mit heiligem Kusse“, küßt der Klerus den Bischof, die Männer küssen die Männer, die Frauen die Frauen. Nunmehr übernimmt ein Diacon die Aufsicht über die Kinder, die in der Nähe des Priesterraumes (*πρός τῷ βημάτι*) sich befinden, die übrigen Diaconi gehen in der Kirche umher und tragen Sorge, daß bei den Männern und den Frauen keinerlei Unruhe und Störung des Gottesdienstes entsteht. Diaconi halten an der Türe der Männer, Subdiaconi an der Türe der Frauen Aufsicht, damit keiner hinausgehe und auch die Türe während der Zeit des Opfers nicht geöffnet werde, selbst wenn ein Gläubiger dies verlangen sollte. Ein Subdiacon wascht den Priestern die Hände, und ein Diacon gebietet (*μή τις τῷ κατηγορεύειν, μή τις τῷ ἀκρωμένῳ τελ.*), daß alle, die etwa noch unbefugterweise in der gottesdienstlichen Versammlung weilen, dieselbe verlassen. Unterdessen haben die zur äußeren Ordnung nicht benötigten Diaconi dem Bischof die Opfergaben zum Altare gebracht, die Priester sich zur Rechten und Linken des Bischofs gruppiert,

wie Jünger, die dem Lehrer zur Seite stehen, zwei Diaconen an beiden Seiten des Altars fächeln mit Fächern aus zarten Häutchen, Psauensfedern oder Leinwand und verscheuchen die Insekten. Der Bischof verrichtet mit den Priestern ein stilles Gebet (*εὐέργειος καὶ ἐπωτόν*), zieht ein glänzendes Gewand an und beginnt, indem er auf seine Stirne das Zeichen des heiligen Kreuzes macht, das große eucharistische Gebet mit den Worten: „Die Gnade des allmächtigen Gottes und die Liebe unseres Herrn Jesus Christus und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“, und alle antworten: „Und mit deinem Geiste.“ „Aufwärts den Sinn“ (*ἄνω τὸν νοῦν*). „Wir haben ihn zum Herrn erhoben.“ „Lasst uns dem Herrn danken“ (*εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ*). „Billig und recht ist es.“ Dann fährt der Bischof fort: „Wahrhaft würdig und recht ist es“ (*ἀξιος ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιος*). . . . Er beginnt mit einem Preise des geheimnisvollen Wesens Gottes, der unsichtbaren Schöpfung der Engelwelt, der sichtbaren Schöpfung, zählt die Wohltaten Gottes am israelitischen Volke auf und leitet über zu dem Trisagion: „Heilig, heilig, heilig, Herr der Heerscharen, voll ist der Himmel und die Erde deines Ruhmes, gelobt bist du in Ewigkeit“, welches das ganze Volk mit ihm spricht. Nun nimmt der Bischof das eucharistische Gebet wieder auf: „Denn wahrhaft heilig bist du und allheilig, der Höchste und Allerhöchste in Ewigkeit; heilig ist auch dein eingeborner Sohn, unser Herr und Gott, Jesus Christus.“ Mit der Erwähnung des Heilandes leitet der Bischof über zum Lobpreis der Erlösung und zu den Einsetzungsworten, an welche sich sofort die Anamnese reiht: „Eingedenkt nun seines Leidens und Todes und der Auferstehung von den Toten und der Rückkehr in den Himmel und seiner künftigen zweiten Ankunft, in welcher er kommen wird mit Herrlichkeit und Macht, zu richten die Lebenden und die Toten und vergelten wird nach seinen Werken einem jeden: bringen wir dir, dem Könige und Herrn, nach seiner Anordnung dieses Brot und diesen Kelch dar, durch ihn dir Dank sagend, der du uns gewürdigt hast, vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen, und bitten dich, daß du wohlgefällig herabschauest auf diese vor dir liegenden Gaben, du, o Gott, der du nichts bedarfst, und sie wohlgefällig aufnehmest zur Ehre deines Christus.“ Daran reiht sich sofort die Epiklese: „Wir bitten dich, daß du herabsendest deinen Heiligen Geist über dieses Opfer, den Zeugen der Leiden des Herrn Jesu, damit derselbe erscheinen mache (*ἀποφῆναι*) dieses Brot als den Leib deines Christus und diesen Kelch als das Blut deines Christus, damit die dasselbe Genieszenden gestärkt werden zur Frömmigkeit, Verzeihung der Sünden erlangen, vom Teufel und seinem Irrtum befreit, mit dem Heiligen Geiste erfüllt, deines Christus würdig werden und das ewige Leben erlangen, da du ihnen versöhnt bist, allmächtiger Gott.“ Jetzt, wo nach der Konsekration Christus auf dem Altare gegenwärtig ist, zielt es sich, daß auch die Anliegen der Kirche dem ewigen Hohenpriester vorgetragen werden. Der Bischof tut dies in einem längeren Fürbittgebet, in welchem er für die Kirche im allgemeinen, für sich, für das Presbyterium, die Diaconie, den gesamten Klerus, ferner für den Kaiser, die Obrigkeit und das Heer fleht. Ferner opfert er die Opfergabe für alle, die dem Herrn wohlgesielten von Anfang an (*ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπ' αἰώνος εὐαρεστησάντων σοι*), für die Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Bekenner, Bischöfe usw., für das Volk, für die Stadt, für die Feinde, die Käthechumenen, für das Gediehen der Feldfrüchte, für die endliche Beharrlichkeit. Das eucharistische Gebet schließt hierauf mit einer feierlichen Doxologie, auf welche das Volk mit „Amen“ antwortet. Der Bischof ruft jetzt dem Volke zu: „Der Friede Gottes sei mit euch allen“ (Antwort: „Und mit deinem Geiste“), worauf der Diacon in einer längeren Litanei (Ektenie), die mit einem vom Bischof gesprochenen Gebet beschlossen wird, die Bitten wiederholt, die soeben im eucharistischen Gebet der Bischof vorgetragen hat. Das Gebet des Herrn ist auffallenderweise in den Apostolischen Konstitutionen

nicht erwähnt; doch war es im syrisch-palästinensischen Bereich in der Messliturgie nicht unbekannt, wie aus den mystagogischen Katechesen des hl. Chryss von Jerusalem deutlich hervorgeht. Auf die Darbringung des Opfers folgt das Opfermahl, die heilige Kommunion. Eingeleitet wird dieselbe durch den Ruf des Diaconi: „Laßt uns aufmerken“, und des Bischofs: „Das Heilige den Heiligen“ (*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*). Das Volk antwortet darauf: „Einer ist heilig, einer Herr, einer Jesus Christus, zum Ruhme Gottes des Vaters, geblasen in Ewigkeit. Amen. Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede, bei den Menschen Wohlgefallen. Hosanna dem Sohne Davids. Gelobt, der da kommt im Namen des Herrn. Gott der Herr ist uns erschienen. Hosanna in der Höhe.“ Hierauf kommuniziert der Bischof, der Klerus nach der hierarchischen Ordnung und hierauf das Volk. Der Bischof spricht beim Darreichen des konsekrierten Brotes: „Leib Christi“, der Diacon bei Spendung des Kelches: „Blut Christi, Kelch des Lebens“, der Empfänger antwortet dabei jedesmal: „Amen.“ Während alle die heilige Kommunion empfangen, trägt ein Sänger den 33. Psalm vor (Benedic dominum in omni tempore). Wie aus Chryss von Jerusalem hervorgeht, wählte man diesen Psalm wegen Vers 9: Gustate et videte, quoniam suavis est dominus. Nach der Kommunion folgt ein Danksgesegnet, vom Diacon eingeleitet und gesprochen vom Bischof. Den Abschluß der Messliturgie bildet ein Segensgebet, ähnlich unserer oratio super populum in der Ferialmesse der Fastenzeit. Der Diacon fordert die Gemeinde auf: „Neiget euch Gott durch seinen Christus und empfanget den Segen“, worauf der Bischof ein Segensgebet über die Gemeinde spricht. Zum Schluß ruft der Diacon: „Gehet auseinander in Frieden“ (*ἀπολύσθε ἐν εἰρήνῃ*).

2. Die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen war bis in die neueste Zeit das älteste, vollständig erhaltene liturgische Formular; manche¹ glaubten darin sogar die ursprüngliche, apostolische Gottesdienstordnung erblicken zu können, eine Ansicht, die jetzt wohl von niemand mehr vertreten wird. Liturgisch bedeutsamer ist das in Ägypten entstandene, unter alexandrinischem Einfluß stehende Euchologium des Serapion von Thmuis, des bekannten Freundes des hl. Athanasius, welches Wobbermin² im Jahre 1898 veröffentlichte. Seine Bedeutung für die Geschichte der Opferliturgie ist darin zu suchen, daß wir in ihm ein wirklich im liturgischen Gebrauche verwendetes Formular besitzen, das, was speziell das eucharistische Gebet anlangt, sicher dem 4., vielleicht sogar dem 3. Jahrhundert angehört und uns für den im Patriarchate Alexandriens herrschenden liturgischen Gebrauch einen interessanten Beleg bietet, wenn man das Euchologium des Serapion auch nicht schlechthin die alexandrinische Liturgie nennen darf. In den einzelnen Kirchen bestand noch viel Freiheit in liturgischen Dingen; daneben machte sich naturgemäß der Einfluß der größeren Kirchen, hier speziell Alexandriens, geltend, mit dessen späterer Markusliturgie die Anaphora Serapijons auffallende Verwandtschaft bekundet³. Die Anaphora ist in einer Sammlung von Gebeten enthalten, von welchen gerade das wichtigste, das eucharistische Opfergebet, durch die Aufführung εὐχὴ προσφέρου Σεραπίων επισκόπου sicher dem Serapion von Thmuis zugeschrieben werden kann, während die andern, die sich auf die Taufe (n. 7—11), Ordination (n. 12—14), Weihe der Öle (n. 15—17),

¹ J. B. Probst, Die Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte.

² Texte und Untersuchungen, herausgegeben von v. Gebhardi und Harnack, N. F. II 3^b.

³ Über diese Sammlung vgl. Drews, Zeitschrift für Kirchengeschichte XX (1900) 291 ff. Baumstark, Römische Quartalschrift 1904, 123 ff. — De Puniet (Report of the nineteenth Eucharistic Congress, held at Westminster from 9th to 13th September 1908, London 1909, 399) stellt die Anaphora der Markusliturgie und der Serapijonsammlung vergleichend nebeneinander.

Erequien (n. 18), auf den sonntäglichen, vor der eigentlichen Opferdarbringung stattfindenden Gebets- und Lesegottesdienst beziehen, wenigstens mit größter Wahrscheinlichkeit demselben Autor zugesprochen werden müssen. Das eucharistische Gebet des Serapion, das älteste bis jetzt bekannte, lautet wörtlich¹:

„Würdig und recht ist es, dich, den unge schaffenen Vater des eingeborenen Jesus Christus, zu loben, zu besingen, zu preisen. Wir loben dich, o unerschaffener Gott, du Unerforschlicher, Unaussprechlicher, Unbegreiflicher, für jede geschaffene Natur. Wir loben dich, der du ‚von dem eingeborenen Sohn gesannt bist‘ (Ef 10, 22), der du durch ihn verkündet, erklärt und geoffenbart worden bist jeder geschaffenen Natur. Wir loben dich, der du ‚den Sohn kennst‘ (Ef 10, 22) und den Heiligen seine Herrlichkeit verkündest, der du von deinem gezeugten Worte gesannt und geschaut und den Heiligen geoffenbart wirst. Wir loben dich, unsichtbarer Vater, Spender der Unsterblichkeit; du bist die Quelle des Lebens, des Lichtes, die Quelle aller Gnade und aller Wahrheit, du Liebhaber der Menschen und der Armen, der du dich aller erbarmest und alle zu dir ziehest durch die Erscheinung deines geliebten Sohnes.“

„Wir bitten dich: mache uns zu lebendigen Menschen; gib uns den Geist des Liches, damit wir ‚dich, den wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen‘; gib uns den Heiligen Geist, damit wir aussprechen und erklären können deine unaussprechlichen Geheimnisse. Sprechen soll in uns der Herr Jesus und der Heilige Geist, und er soll dich durch uns preisen. Denn du bist ‚über aller Herrschaft und Macht und Kraft und Hoheit und über jedem Namen, der genannt wird nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen‘ (Eph 1, 21). ‚Vor dir stehen tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend‘ (Dn 7, 10 LXX) Engel, Erzengel, ‚Throne, Gewalten, Herrschaften, Fürstentümer und Mächte‘ (Rö 1, 16), vor dir stehen die zwei hochgeehrten, Seraphim mit sechs Flügeln, mit zwei Flügeln das Angesicht verhüllend, mit zweien die Füße, mit zweien fliegend, und Heilig sprechend‘ (Is 6, 2). Mit ihnen nimm auch unsere Anbetung an, die wir sprechen: ‚Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth, voll ist der Himmel und die Erde deines Ruhmes‘ (Is 6, 3).

„Voll ist der Himmel, voll ist auch die Erde deines erhabenen Ruhmes, Herr der Heerscharen. Erfülle auch dieses Opfer mit deiner Kraft und mit deiner Mitteilung (*μετάνηψις*); denn dir haben wir dieses lebendige Opfer, die unblutige Gabe, dargebracht. Dir haben wir dieses Brot, das Abbild (*εμοίωμα*) des Leibes des Ein geborenen, dargebracht. Dieses Brot ist das Abbild des heiligen Leibes; denn, ‚der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er verraten wurde, das Brot, brach es und gab es seinen Jüngern, sprechend: Nehmet hin und esset, dieses ist mein Leib, der für euch gebrochen wird‘ (1 Kor 11, 23 ff) zur Vergebung der Sünden. Deshalb haben auch wir, indem wir das Abbild des Todes vollziehen, das Brot geopfert und bitten: Durch dieses Opfer versöhne dich mit uns allen und sei gnädig, Gott der Wahrheit! „Und wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so sammle auch deine heilige Kirche“ (Didache 9, 4) aus jeglichem Volk und jedem Land und jeder Stadt und Dorf und Haus und schaffe eine lebendige katholische Kirche. Wir haben aber auch den Kelch dargebracht, das Abbild des Blutes; denn der Herr Jesus ‚nahm nach dem Mahle den Kelch und sprach zu seinen Jüngern: Nehmet, trinket, das ist der Neue Bund, der mein Blut ist, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden‘ (1 Kor 11, 25. Mt 26, 27 ff). Deshalb haben auch wir den Kelch dargebracht, indem wir das Abbild des Blutes vollziehen.“

„Kommen möge, Gott der Wahrheit, dein heiliges Wort (Logos) auf dieses Brot, damit das Brot der Leib des Wortes werde, und auf diesen Kelch, damit der Kelch

¹ Übersetzung nach Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament 100 ff.

das Blut der Wahrheit werde. Und mache, daß alle, die daran teilnehmen, das Heilmittel des Lebens empfangen zur Genesung von aller Krankheit und zur Förderung in allem Fortschritt und in der Tugend, nicht aber zum Gerichte, Gott der Wahrheit, noch zur Schmach und Schande.

„Denn dich, den Unge schaffenen, riesen wir an, durch den Eingebornen im Heiligen Geiste: Erbarmen finde dieses Volk! Möge es des Gedächtnis gewürdigt werden; mögen Engel gesandt werden, beizustehen dem Volke zur Überwindung des Bösen und zur Festigung der Gemeinde. Wir bitten aber auch für alle Entschlafenen, deren Gedächtnis wir auch begehen. (Nach dem Vor sagen der Namen): Heilige diese Seelen, denn du kennst sie alle. Heilige alle, die im Herrn ent schlaßen sind, zähle sie zu allen deinen heiligen Mächten und gib ihnen eine Stätte und Wohnung in deinem Reiche. Nimm auch den Dank des Volkes an und segne die, welche die Gaben und Dankfassungen dargebracht haben, und schenke Gesundheit und Vollkraft, Frohsinn und Fortschreiten der Seele und des Leibes diesem ganzen Volke durch deinen Eingebornen Jesus Christus im Heiligen Geiste, wie es war und ist und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht und in alle Ewigkeit. Amen.“ — Charakteristisch für diese Anaphora ist die an den Sohn gerichtete Epiklese, welche auch beim hl. Athanasius¹ sich findet, sowie die Ansänge des Memento defunctorum.

Aus der ägyptischen Kirche haben sich noch einige liturgische Fragmente auf Papyrus erhalten, die aus dem Kloster Dér Bahzeh in Oberägypten stammen. Die Papyrusfragmente röhren aus dem 7. oder 8. Jahrhundert her, ihr Inhalt geht aber wie jener der Serapionsammlung auf das 4. oder 5. Jahrhundert zurück. Sie enthalten Teile des Fürbitte gebetes, des eucharistischen Gebetes und das Symbol in der einfachen Fassung der alexandrinischen Kirche. Auf die Bedeutung dieser Fragmente hat schon Crum² hingewiesen; neuerdings hat Pуниet³ dieselben mit ge lehrtem Kommentar versehen herausgegeben. In den Fragmenten, welche sich auf das eucharistische Gebet beziehen, findet sich das Trisagion mit einer Einleitung, die fast wörtlich mit jener der Serapionsammlung und der Markusliturgie übereinstimmt. Daran reihen sich die Bitte um Konsekration (Epiklese) und die Einsetzungsworte⁴: „Erfülle auch uns mit der Herrlichkeit, welche bei dir ist, und sende den Heiligen Geist auf diese Geschöpfe herab und mache das Brot zum Leibe unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, den Kelch aber zum Blute des Neuen Testamentes. Denn unser Herr Jesus Christus nahm in der Nacht, in welcher er verraten wurde, Brot, segnete es, brach und gab es seinen Jüngern und Aposteln, indem er sprach: Dies ist mein Leib, der für euch zur Vergebung der Sünden hingegeben wird. Ebenso nach dem Mahle ergriff er den Kelch, segnete ihn und trank, und gab ihnen denselben, indem er sprach: Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tuet dies zu meinem Gedächtnis. So oft ihr nämlich dieses Brot essen und diesen Kelch trinken werdet, verkündet meinen Tod und bekennet meine Auferstehung. Deinen Tod verkünden wir und deine Auferstehung bekennen wir und bitten . . .“

§ 5. Der Verlauf der heutigen griechischen Messeliturgie*.

Die orientalische Messe hat im Laufe der Zeit eine reiche zeremonielle Aus gestaltung erfahren, ohne daß dadurch das Grundschemma, wie es schon Justin

¹ Mai, Script. vet. nova collect. IX 625. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament 76.

² In einem Anhang zu Petrie, Gizeh and Rifeh, London 1907, 40; und Journal of Theolog. Studies IX 312—313.

³ Report of the nineteenth Eucharistic Congress 367 ff.

⁴ Ebd. 382.

* Literatur. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übersetzt von Georgij Morosow, Berlin 1893. Baumstark,

der Märtyrer und die Apostolischen Konstitutionen gezeichnet haben, eine Veränderung erfahren hätte. Unter den neuen Bestandteilen der griechischen Messe, speziell jener der Kirche von Konstantinopel, die von allen orientalischen Liturgien die weiteste Verbreitung gefunden hat, nimmt die sog. Proskomidie die erste Stelle ein. Die Proskomidie ist die feierliche Zurüstung der Opfergaben, die zu Beginn der Messe liturgie unter bestimmten symbolischen Handlungen und Gebeten den Opfergedanken zum Ausdruck bringt und somit in letzterer Hinsicht eine Ähnlichkeit mit dem canon minor, d. h. der Opferung der Lateiner, aufweist. Die Entstehung dieser Proskomidie fällt in das frühe Mittelalter¹, ihr Ritus ist aber erst im 15. Jahrhundert zur vollständigen Ausbildung gekommen. Das Berstücken des Brotes und die Zueignung einzelner Partikeln zu Ehren der Gottesmutter und der verschiedenen Heiligen tritt spätestens im 12. und 13. Jahrhundert auf². Eine Ergänzung der Proskomidie ist in gewissem Sinne der sog. „große Eingang“, die pomposeste Zeremonie der griechischen Liturgie, unter welcher die zugerüsteten Opfergaben von dem Rüstisch ($\piρόθεσις$) durch die Kirche zurück zum Altare gebracht werden. Der „große Eingang“ ist ein älterer Bestandteil der griechischen Liturgie als die Proskomidie, da seiner bereits der Pseudo-Areopagite³ gedacht. Den „Cherubshymnus“, der während des „großen Eingangs“ gesungen wird, soll Kaiser Justin II. (565—578) verfaßt haben. — Eine weitere Eigentümlichkeit der orientalisch-griechischen Messe ist die $\varepsilon\nu\alpha\rho\xi\zeta$, d. h. jener Teil der Messe, welcher zwischen der Proskomidie und der Schriftlesung liegt und mit dem sog. „kleinen Eingang“ abschließt, bei welchem das Evangelienbuch von dem Altarraum hinaus in den Laienraum und von hier wieder zurück an den Altar gebracht wird. Nach Baumstark⁴ ging diese $\varepsilon\nu\alpha\rho\xi\zeta$ hervor aus dem kirchlichen Morgenoffizium, womit man die Messe liturgie regelmäßig in Verbindung setzte. — Neben diesen wichtigeren Zusätzen geht eine Reihe weniger bedeutender einher, die bei Besprechung der griechischen Messe liturgie im einzelnen erwähnt werden sollen.

Die griechische Liturgie wird nach zwei Formularen gehalten, die den Namen des hl. Basilius und des hl. Johannes Chrysostomus tragen. Der Aufbau beider Liturgien ist der gleiche, sie unterscheiden sich nur in den Gebeten. Die Chrysostomus liturgie ist das gewöhnlich gebrauchte Formular; der Basilius liturgie hingegen bedient man sich an den Sonntagen der Fastenzeit (mit Ausnahme des Palmsonntags), am Gründonnerstag, Karfreitag, an der Vigil von Weihnachten und Epiphanie, und am 1. Januar als am Festtag des hl. Basilius. Welchen Anteil die beiden heiligen Männer an den ihnen zugeschriebenen Liturgien, die handschriftlich zuerst im 8. Jahrhundert bezeugt sind⁵,

Die Messe im Morgenland, Kempten 1906. — Das praktische Moment betont Charon, Les saintes et divines liturgies de nos saints Pères, Jean Chrysostome, Basile le Grand et Grégoire le Grand, Paris 1903.

¹ Vgl. Brightman, Liturgies eastern and western I 539 ff: The development of the Byzantine Prothesis.

² Baumstark, Die Messe im Morgenland 111.

³ Hierarch. eccl. 3, 2.

⁴ Baumstark, Die Messe im Morgenland 79.

⁵ Brightman, Liturgies eastern and western I lxxxviii.

haben, kann nicht festgestellt werden. Baumstark¹ zieht aus der Tatsache, daß wir eine der späteren griechischen gegenüber ältere Gestalt der konstantinopolitanischen Messe wenigstens zum großen Teil noch an der „Anaphora des Nestorios“ besitzen, die vom nestorianischen Katholikos Mār Abhā ins Syrische übersetzt wurde, und dem Umstand, daß die Gebete dieser Nestoriosliturgie umfangreicher sind als die entsprechenden der Chrysostomusliturgie, den Schluß, daß die definitive Redaktion der Chrysostomusliturgie „vielleicht erst rund ein und ein halbes Jahrhundert“ nach dem Tode des hl. Johannes Chrysostomus erfolgte. Weit größer ist die Wahrscheinlichkeit, mit der wir im hl. Basilios den Urheber des nach ihm genannten Messformulars erblicken dürfen. „Das seinen Namen tragende Formular ist unbekennbar das Ergebnis einer von einem hervorragenden Theologen und von einem Meister der griechischen Rede vorgenommenen Bearbeitung stark persönlichen Gepräges. Die Ausführlichkeit seiner Gebetstexte läßt es auch als Ergebnis einer zweifellos verhältnismäßig frühen Bearbeitung erscheinen. Endlich läßt sich angesichts der Bedeutung des hl. Basilios für das griechische Mönchtum durch dessen Vermittlung bei einem von ihm herrührenden Texte am leichtesten der große Einfluß verstehen, den diese Liturgie gewonnen.“² — Neben diesen beiden Formularen existiert noch ein solches für die Präsanktifikatenliturgie, die eigentümlicherweise den Namen des hl. Gregor d. Gr. trägt.

Um die griechische Liturgie zu verstehen, ist es notwendig, sich zuvor ein Bild des Innern einer griechischen Kirche vorzustellen. Als hauptsächlichstes Charakteristikum einer griechisch-orientalischen Kirche hat die Bilderwand oder die Ikonostase zu gelten, welcher den Laienraum vom Altarraum trennt und diesen den Blicken der Gläubigen entzieht. Die Ikonostase besitzt drei Türen: die mittlere, königliche Tür genannt, die südliche oder Diaconentür (rechts vom Altar für die in die Kirche Eintretenden) und die nördliche oder Kirchendienertür (links vom Altar). Die mittlere Tür wird geschlossen durch zwei Türflügel, die jedoch die obere Türöffnung offen lassen. Diese wird dann bei bestimmten Teilen der Liturgie durch Vorhänge abgeschlossen. Zur Rechten der königlichen Tür ist das Bild des Erlösers, zur Linken das der Gottesmutter angebracht. Diese Bilder gehören wesentlich zur Ikonostase; gewöhnlich sind noch andere Bilder an der Ikonostase zu sehen, Bilder des hl. Johannes des Täufers, der Apostel, des Kirchenpatrons usw. Hinter der Ikonostase befindet sich der Altarraum oder ιεράπετρον, zu welchem der Eintritt den Laien versagt ist. Die griechischen Kirchen haben gewöhnlich drei Apsiden. In der mittleren befindet sich der Stuhl des Bischofs, auch wenn die Kirche keine Kathedrale ist. In der Nordapsis ist die sog. πρόθεσις (Kredenztisch), wo die Ceremonien der Proskomidie vollzogen werden, in der Südapsis befindet sich das Diaconicum, das etwa unserer Sakristei entspricht, doch nicht gleich dieser gegen die Kirche abgeschlossen ist, sondern einen Teil des ιεράπετρον ausmacht. In der Mitte des Heiligtums steht der Altar, der mit einem Leinentuch ringsum bedeckt ist. Auf dem Altar pflegt gewöhnlich eine schön gestickte Decke von Seide oder Samt zu liegen. Während der Liturgie pflegt man gegenwärtig, gleichviel ob der Altar konsekriert ist oder nicht, das Antimension³ auszubreiten. Es ist dies ein weißes Tuch aus Seide oder

¹ Die Messe im Morgenland 57.

² Ebd. 55 ff.

³ Vgl. den Artikel Antimension in Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne I 2319.

Leinen, auf welchem eine Darstellung des Begräbnisses Jesu aufgedruckt ist. Auf der Rückseite des Antiminsions sind in einem kleinen Säckchen Heiligenreliquien aufgenäht. Mit dem griechischen Altar ist keinerlei Retable oder Hochbau verbunden, so daß bei ihm besser als im lateinischen Ritus das Wesentliche, der eucharistische Tisch, in die Erscheinung tritt.

Die nachfolgende Beschreibung der griechischen Messe richtet sich nach dem Schema der Chrysostomusliturgie, bei der wir Vorbereitung der Liturgen, Proskomidie, Liturgie der Katechumenen und Liturgie der Gläubigen unterscheiden können.

Zur Feier des heiligsten Opfers ist außer dem Priester stets auch ein Diacon erforderlich. Der Priester muß vom Vorabend an enthaltsam und nüchtern sein. Angekommen in der Kirche, machen Priester und Diacon drei Verbeugungen gegen Osten vor den heiligen Türen. Diese Verbeugungen gelten der göttlichen Majestät, vor welcher sich die beiden Liturgen in den zugehörigen Gebeten tief verdemütigen und um Erbarmen flehen. Speziell vor dem Bilde Christi, das an jeder Ikonostasis sich befindet, flehen sie tief gebeugt und in Erfurcht es küßend um Verzeihung ihrer Sünden; sofort das Bild der Mutter Gottes küßend, rufen sie auch diese um ihr Mitleid an, und ehe sie in den Altarraum eintreten, beten sie: „Herr, strecke deine Hand aus von deiner erhabenen Wohnung und stärke mich zu dem bevorstehenden Dienste, damit ich nicht zum Gerichte vor deinem furchtbaren Altare stehe und das unblutige Opfer darbringe; denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“

Eingetreten in den Altarraum, verbeugen sie sich dreimal vor dem heiligen Tische (Altar), küssen das auf ihm liegende Evangelienbuch, hierauf den heiligen Tisch selber und legen dann ihre Paramente an, wobei sie, die einzelnen Paramentstücke segnend und küßend, zu jedem auch ein Gebet sprechen, das mit der symbolischen Bedeutung desselben zusammenhängt. Nachdem sie die Paramente angelegt, waschen beide die Hände, dabei den ganzen Psalm Lavabo rezitierend.

Als Proskomidie bezeichnet man speziell die Herrichtung der Opfergaben, welche an der πρόθεση geschieht. Mit einem lanzenähnlichen Instrumente (λόγος) sieht der Priester, vom Diacon hierzu aufgesfordert, aus einem größeren, luchenförmigen Opferbrote (Proosphora), deren gewöhnlich fünf zur Feier der Liturgie benötigt werden, dem mittleren, vieredigen Teil, Siegel (σφραγίς) genannt, auf dem ein Kreuz sich befindet und in abgekürzter Form die Worte Ιησοῦς (IC), Χριστός (XC), Νίκη (NI — KA) stehen, heraus und legt ihn mit der Lanze auf den schüsselförmigen, auf niederm Fuße ruhenden Diskos, welcher unserer Patene entspricht. Dieses Herausstechen mit der Lanze wird als „Schlachten“ bezeichnet und weist schon zum voraus auf die Bestimmung des Brotes hin, in der Konsekration in den von der Lanze durchbohrten Opferleib des Herrn verwandelt zu werden. Weil aus der durchstochenen Seite des Herrn Blut und Wasser floß, gießt nun mehr sofort der Diacon Wein und Wasser in den Kelch, welchen der Priester segnet. Neben dem „Siegel“ werden in feststehender Ordnung noch mehrere kleine Brotpartikeln auf den Diskos gelegt, eines (rechts vom großen) „zu Ehren und zum Gedächtnis der Gottesgebärerin“, ein anderes (links) zu Ehren des Täufers, ein drittes zu Ehren der heiligen und glorreichen Propheten, Apostel, Märtyrer, und so noch mehrere andere, z. B. für den regierenden Patriarchen, für Lebende und Tote. Diese Partikeln werden aus den übrigen Opferbroten (Proosphoren) herausgeschnitten. Durch die Konsekration dieser kleinen Opferbrote soll die Intention, in welcher das eine Opfer dargebracht wird, sowohl als Dank- wie als Bittopferintention spezialisiert werden. Nachdem die Opferbrote hergerichtet sind, legt der Diacon Zugens ein;

der Priester segnet den Inzens und beräuchert in Kreuzesform zuerst den Altar¹ und stellt diesen über die Brote auf dem Diskos, beräuchert dann die erste Decke (Velum), welche er auf den Altar legt, hierauf die zweite, mit welcher er den Kelch bedeckt, zuletzt eine größere (Aér²) Decke, die er über Diskos und Kelch zumal ausbreitet. Hierauf räuchert der Priester am Rüttisch und spricht dann im Hinblick auf die daselbst liegenden Opfergaben ein vorläufiges Darbringungsgebet, gibt alsdann unter Gebet die Entlassung ($\alpha\pi\delta\lambda\sigma\tau\sigma$), was Abschluß der Proskomidie bedeuten wird, worauf der Diacon unter Abbetzung des 50. Psalms auch noch am Rüttisch, dann am Altar und in der ganzen Kirche räuchert; aus dem Schiff in den Altarraum zurückgekehrt, beräuchert er nochmals den Altar und dann den Priester. Dieser küßt hierauf das Evangelium, der Diacon aber küßt den Altar, bittet hierauf den Priester um seinen Segen für den heiligen Dienst, den er bei der nachfolgenden Opferfeier zu verrichten hat, und begibt sich durch die nördliche Türe an seinen gewöhnlichen Platz vor den Türen.

Das Aufziehen der Vorhänge vor den Türen bezeichnet den Anfang der eigentlichen Messe, zunächst der Katechumenenmesse. An seinem Platze (Ambo) außerhalb der Türen stehend, spricht der Diacon die große Eltenie ($\epsilon\kappa\tau\epsilon\nu\epsilon\tau\alpha = \epsilon\tau\nu\epsilon\kappa\epsilon\tau\epsilon$), d. i. ein unserem sog. allgemeinen Gebet ähnliches Bittgebet um den Frieden für die ganze Welt, für die Kirche, für die Hierarchie, für Reisende, Kranke usw.; auf die einzelnen vom Diacon vorgetragenen Bitten antwortet der Chor mit Kyrie eleison, und das Ganze schließt der Priester mit einer Orygologie ab. Dann folgt, von zwei Chören ausgeführt, antiphonischer Gesang von drei Psalmen (Ps 102 oder 91; Ps 145 oder 92; Ps 94, wenn statt dessen nicht wie am Sonntag die acht Seligkeiten gesungen werden); jedesmal wird dem Antiphonengesang ein Bittgebet ($\epsilon\delta\gamma\eta \alpha\pi\tau\epsilon\phi\omega\mu\omega$) vorausgeschickt, daß der Diacon, vor dem Christusbilde stehend, aber gegen das Volk gewendet, absatzweise (respondente choro) spricht. Nun folgt der kleine Eingang (nämlich in den Altarraum) resp. die Eingangsprozession mit dem Evangelienbuch. Nachdem nämlich die heiligen Türen geöffnet worden sind, nimmt der Priester das Evangelienbuch vom heiligen Tisch, gibt es dem Diacon, der es in Begleitung des Priesters und unter Vortragung von Lichtern durch die nördliche Türe hinausträgt; vor der mittleren (königlichen) Türe spricht der Priester das sog. Eingangsgebet, küßt das Buch, und dann ziehen sie (durch die mittlere Türe) in den Altarraum hinein, wo der Diacon das Buch wieder auf den Altar legt. Hierauf wird vom Chor das Troparion und das Kontakion (kürzere Gesänge), dann mit großer Feierlichkeit das Trisagion („Heiliger Gott, heiliger, starker Gott, heiliger Unsterblicher, erbarme dich uns“) gesungen und während des letzteren vom Priester das Trisagiongebet still gesprochen. Damit schließt die $\epsilon\pi\alpha\rho\epsilon\tau\epsilon$ ab.

Als bald nach dem Trisagion geht der Diacon vor die heiligen Türen und ruft den Gläubigen zu: „Lasst uns aufmerken“; denn es folgt nun durch den Lector (nicht durch den Hypodiacon) eine Lesung aus der Apostelgeschichte oder den apostolischen Briefen, welche der Zelebrant sitzend auf seiner $\chi\alpha\delta\epsilon\delta\mu\alpha$ (hinter dem Altar) anhört. Nach beendigter Lesung kehrt der Priester wieder zum Altar zurück, und vor demselben stehend, spricht er zum Lector: „Friede dir.“ Während des an die Lektion sich anreichenden Alleluia gesanges räuchert der Diacon vor dem Altar, im ganzen Altarraum und vor dem Priester; dieser spricht dann ein längeres Gebet um über-

¹ Ein aus zwei in Kreuzesform sich schneidenden Reisen bestehendes (sternähnliches) Gestell, das über den Diskos zu stehen kommt und an den Stern über der Krippe erinnern soll.

² So genannt, weil sie die heiligen Gaben umgibt, wie die Lust den Erdkreis.

natürliche Erleuchtung zu fruchtbare Anhörung des nachfolgenden Evangeliums, segnet den Diakon als *praeceo evangelii* mit den Worten: „Durch die Fürbitte des heiligen und glorreichen Apostels und Evangelisten N. verleihe Gott dir als dem Verkünder des Evangeliums (*εὐαγγελικούρευς*) (die Gnade), das Wort (des Evangelisten) mit vieler Kraft zu verkünden.“ Nachdem der Diakon Amen geantwortet, führt er das Buch und begibt sich unter Vorantritt von Leuchterträgern durch die mittlere Türe auf den Ambo, und gegen das Volk hin schauend ruft er: „Weisheit! aufrecht! lasst uns das Evangelium hören! Friede allen!“ Chor: „Und deinem Geiste.“ „Lesung (*ἀνάγνωστα*) aus dem Evangelium N.“; Chor: „Ehre sei dir, o Herr“; Priester (vor dem Altar stehend, gegen das Volk gewendet): „Lasset uns aufmerken“; am Schlus der Lesung sagt der Priester zum Diacon: „Friede sei dir, dem Verkünder des Evangeliums“, und der Chor singt nochmals: „Ehre sei dir, o Herr.“ — Nachdem der Diacon das Evangelienbuch an den Priester abgegeben, begibt er sich wieder auf seinen Platz vor den Türen und spricht neuerdings eine Eктение, ein wiederholtes dringliches Bittgebet für alle Stände und Anliegen, auf dessen einzelne Prophonenien der Chor mit *Kyrie eleison* antwortet; vielleicht ist dies ein Erfaß für die ausgefallenen Entlassungsgebete, offenbar eine Umstellung aus späterer Zeit.

Als Anfang der Gläubigenmesse können wir die Ausbreitung des *Eileton* (Wideltuch — Nachbild des Tuches, welches um Jesu Haupt im Grabe gewickelt war)¹ über dem Altar durch den Priester betrachten, denn über denselben resp. über dem in ihm befindlichen Antimission wird das nur den Gläubigen zugängliche mysterium tremendum vollzogen. Nach Ausbreitung des *Eileton* fordert der Diacon die Gläubigen auf, „insgesamt nochmals und abermals den Herrn zu bitten“, was sofort in der sog. *Oratio fidelium* geschieht, welche sachlich das altchristliche „allgemeine Gebet“ ist.

Nun folgt, nachdem der Diacon zuvor den Altar, den Altarraum, den Priester und die auf dem Rüsttisch unter dem Aer befindlichen Opfergaben beräuchert hat, der „große Eingang“, die Prozession mit den noch auf dem Rüsttische befindlichen Opfergaben, während welcher der Chor den *Cherubshymnus* singt: „Wir stellen die Cherubim mystisch vor und singen der lebendigmachenden Dreieinigkeit den dreimalheiligen Hymnus: wir wollen alle Sorge des Lebens ablegen als solche, die den König des All erwarten, der unsichtbar von der Leibwache der himmlischen Scharen geleitet wird. Alleluja, Alleluja, Alleluja!“ Der Priester hebt zuerst den Aer weg und legt ihn auf die linke Schulter des mit einem Finger das Rauchfaß tragenden Diacons, sodann stellt er ihm den Diskos (noch bedeckt) auf das Haupt, er selber nimmt den noch bedeckten Kelch, und so gehen sie unter Vorantragung von Lichtern bei der nördlichen Türe hinaus und durch die ganze Kirche, indes sie lautes Bittgebet verrichten. Durch die mittlere Türe in den Altarraum zurückgekehrt, stellt der Priester den Kelch nunmehr auf den Altar, nimmt den Diskos vom Hause des Diacons und stellt ihn unter Gebet gleichfalls auf den Altar; dann nimmt er von Diskos und Kelch die Decken und legt sie auf die Seite des Altars, nimmt den Aer von der Schulter des Diacons und bedeckt mit ihm, nachdem er ihn vorerst beräuchert, Diskos und Kelch zumal, ein Nachbild der Grablegung Christi darin erblickend. Hierauf beräuchert der Priester dreimal die bedeckten Opfergaben. Durch den großen Eingang ist das Gebet der Gläubigen unterbrochen worden, das jetzt als eine Eктение der Diacon wieder aufnimmt mit den Worten: „Lasst uns unser Gebet zum Herrn vollenden.“ Hat der Priester aber ein stilles Oblationsgebet gesprochen, so folgt der Friedenskuss, den die morgenländischen Liturgien im Hinblick auf Mt 5, 24 25 entweder schon vor dem Offertorium oder, wie hier, gleich nach dem-

¹ Jo 20, 7.

selben haben. Nun wird der Vorhang vor den Türen weggezogen und das Symbolum (fast auss Wort gleichlautend mit dem in der römischen Messe) vom Volke oder von Priestern und Klerikern laut gebetet, jedoch niemals gesungen.

Die Rezitation des Symbolums wird eingeleitet mit einer an altchristliche Verhältnisse erinnernden Formel: Τὸς Θόρας, τὸς Θόρας, ἐν τοῖς πρότυποις. Dieser Ruf des Diacons erinnert nämlich an jene Zeit, wo im Interesse der Sicherheit der gottesdienstlichen Versammlung und der Fernhaltung jeglicher Profanation den Türen des Gotteshauses eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden mußte, namentlich unmittelbar vor dem Zentrum der Liturgie, dem großen eucharistischen Dankgebet. Dieses eucharistische Dankgebet betet der Priester still für sich, nur die kurze Einleitung zum Sanktus und die Einsetzungsworte bringt er im Gesangston vor. Die Einsetzungsworte beantwortet der Chor mit einem lauten Amen.

Vom Beginn des eucharistischen Gebetes an schwingt der Diacon über den Opfergaben einen Fächer (Rhipidion), um Fliegen abzuwehren, der Priester aber betet still die sog. Anamnese, welche mit dem Unde et memoriae in der römischen Liturgie fast gleichlautend ist und an welche sich sofort die Epistle anreihet, d. i. Herabruftung des Heiligen Geistes über die Gläubigen und über die „vorliegenden Gaben“, über letztere mit den Worten: „Und mache (himmlischer Vater, durch den Heiligen Geist) dieses Brot zum kostbaren Leibe deines Christus, und was in diesem Kelche ist, zum kostbaren Blute deines Christus, sie durch deinen Heiligen Geist verwandelnd“ (*μεταβαλών*).

In der Konsekration wird das unendlich wertvolle Opfer des Herrn in die Hände der Kirche gelegt, und sie nimmt es nun und bietet es (in der römischen Liturgie zunächst im Supra quas und im Supplices te rogamus) der göttlichen Majestät dar für verschiedene Ansiegen; in der Chrysostomusliturgie geschieht dies gleichfalls in zahlreichen Gebeten, und zwar wird das Opfer Gott auch und zuerst dargeboten für (ὑπέρ) Maria, die Patriarchen, Propheten, Apostel und Märtyrer usw., offenbar nur als Dankopfer für all das Große, so Gott an ihnen und durch sie auch an uns getan hat und tut; sodann wird Opferfürbitte eingelegt für die Verstorbenen und für die Lebenden, für die ganze Welt, speziell für Metropoliten, Bischof usw. usw., für Kranke und Gefangene, besonders für die Gläubigen, welche Oblationen bringen zum Besten der Armen; sehr dringlich wird auch gefleht um die Gnade eines sündenlosen Lebens, um ein glückliches Ende und um Einheit im Glauben.

Auf die verschiedenen Fürbitten folgt nun das Vater unser, welches an dieser Stelle, wie aus dem zugehörigen Einleitungsgebet erhellt, Bitte um den würdigen, segnenbringenden Genuss der heiligen Kommunion, des Brotes der Kinder Gottes ist (4. Bitte) und darum vom gesamten Volke, als der Versammlung der Kinder Gottes, laut gesprochen wird. Auch am Schluß des nunmehr folgenden Inklinationsgebetes wird nochmals um die heilige Kommunion gefleht und unmittelbar danach das konsekrierte Opferbrot vom Priester durch Elevation den Gläubigen gezeigt mit dem Rufe: „Das Heilige den Heiligen“, d. h. nur solche, die im Zustande der heiligmachenden Gnade sind, dürfen das hochheilige Lebensbrot genießen. Auf die Elevation folgt die fractio panis; das große, vieredige Opferbrot wird vom Priester in vier Partikel gebrochen, hierauf das Stücklein mit den Buchstaben IC in den Kelch gesenkt (commixtio; auch bei den Griechen die Auferstehung des Herrn symbolisch), in welchen sofort vom Diacon auch noch warmes Wasser gegossen wird als Sinnbild der durch den Heiligen Geist gewirkten¹ „Wärme des Glaubens“, welche die Kommunikanten haben sollen. Und nun folgt die Kommunion. Die zweite mit XC bezeichnete Partikel genießen der Diacon und der Priester, welcher zuerst den Diacon,

¹ Jo 7, 37 38.

dann sich selber kommuniziert und nach der summa hostiae ein langes Gebet um die reinigenden und heiligen Wirkungen der heiligen Eucharistie spricht. Dann summiert er aus dem Kelche das heilige Blut, von dem er hierauf auch den Diacon trinken lässt. Die dritte und vierte Partikel mit den Buchstaben NI — KA werden für die übrigen Kommunikanten gebrochen und in den Kelch gelegt, in welchem noch vom heiligen Blute sich befindet; auch die kleineren Teile, die in commemorationem sanctorum etc. konsekriert worden, kommen in den Kelch. Wenn zuvor vom Priester noch das Dankagungsgebet (Postcommunio) gesprochen ist, wird den Laien außerhalb der Türen mittels eines Löffelchens durch den Priester der Leib und das Blut des Herrn miteinander gespendet. Danach erteilt der Priester vom Altarraum aus, in welchen er mit dem Diacon zurückgekehrt ist, dem Volke den Segen. In Prozession (letzter Eingang) tragen Diacon und Priester den Distos und den Kelch vom Altar zum Nüßtische; hierauf fordert der Diacon in einer Schluszelektene das Volk noch zum Danke für die genossene Kommunion auf und fleht um Betätigung der empfangenen Gnade im Tage Leben; dann ruft er: „Lasset uns im Frieden gehen“ (unser Ite missa est), worauf der Priester außerhalb der Türen am Ambo auch noch ein (dem allgemeinen ähnliches) Bittgebet laut spricht. Hierauf teilt der Priester außerhalb der Türen an die, welche nicht kommunizierten, als Surrogat (ἀντίδοση — im Abendlande Eulogien) für die sakramentale Gabe geweihtes Brot aus, erteilt dann eine Art Schlusssegen und verrichtet die Rezeßgebete. Während der Austeilung des Antidor summiert der Diacon im Altarraum das, was vom Konsekrierten übrig geblieben ist.

§ 6. Die abendländische Messe liturgie. Die gallikanische und die mit ihr verwandte mozarabische und ambrosianische Liturgie.

Wie bereits in der Einleitung bemerkt, herrschte im christlichen Altertum in der abendländischen Kirche ein zweifacher liturgischer Gebrauch: der römische und der gallikanische. Im Gegensatz zum Orient sind wir über die abendländische Liturgie der ersten fünf Jahrhunderte sehr mangelhaft unterrichtet — als Ausnahme kann die Beschreibung der Liturgie durch Justin den Märtyrer angeführt werden —; erst vom 6. Jahrhundert ab gestalten die Quellen einen tieferen Einblick in die Gestaltung des Gottesdienstes. Da der römische Ritus der Messe noch im einzelnen besprochen werden wird, so soll an dieser Stelle nur ein Überblick über den gallikanischen und die mit ihm verwandten mozarabischen und ambrosianischen Messriten gegeben werden. Ein ziemlich vollständiges Bild der altgallikanischen Messe liturgie lässt uns die Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae¹ des Bischofs Germanus von Paris († 576) gewinnen. Die Messe liturgie beginnt hier zunächst mit der Antiphona ad praelegendum, einem Antiphonalgesang, der etwa dem römischen Introitus entspricht und wie dieser die Bestimmung hat, den Eintritt der Liturgen mit größerer Feierlichkeit zu umgeben. Es folgt nunmehr jener Teil der Messe, welcher mit der εὐαρέστιος der griechischen Liturgie verglichen werden kann. Eingeleitet wird dieser Teil der Messe durch die Aufforderung des Diacons, das Still schweigen zu beobachten, und durch den priesterlichen Segensgruß: Dominus sit semper

¹ Martène et Durand, Thesaurus nov. anecdot. V 85 ff. Migne, P. L. 72, 89 ff. Bgl. für die folgende Darstellung Duchesne, Origines du culte chrétien 192 ff.

vobisum, worauf der Bischof das Aius, d. h. das Trisagion (*Ἄγιος*) anstimmt, welches das Volk lateinisch und griechisch singt. Drei Knaben singen dann das Kyrie eleison; abgeschlossen wird dieser Teil der Messe durch die Prophetia, d. h. durch das Canticum Zachariae: Benedictus Dominus Deus Israel¹. Die Schriftlesung, welche auf die ἔναρξις folgt, enthält Leseungen aus dem Alten Testamente (lectio prophetica), aus den Episteln (Apostolus; in der Osterzeit wurde hier auch die Apostelgeschichte und die Apokalypse gelesen, in der Fastenzeit die historia Testamenti Veteris und an den Heiligenfesten die Bitten der Heiligen). Nach den zwei ersten Lektionen folgt das Canticum trium puerorum², an welches sich ein von Knaben gesungenes Responsorium reiht. Mit besonderer Feierlichkeit ist die Verkündigung des Evangeliums umgeben. Das Evangelienbuch wird in feierlicher Prozession zum Ambo gebracht: sieben Kerzen werden vorausgetragen, sowohl vor der Prozession als auch nach Verkündigung des Evangeliums singt der Klerus das Aius, d. h. das Trisagion. Bei Beginn der Verkündigung des Evangeliums rufen alle Kleriker: Gloria tibi, Domine! Wie Justin der Märtyrer, so läßt auch Germanus auf das Evangelium die Homilie und auf diese das Gebet der Gläubigen, die Oratio fidelium, folgen, die aus einer Litanei des Diacons und einem abschließenden Gebete des Bischofs besteht. Germanus berichtet auch von einer Entlassung der Katechumenen, die entweder vor oder nach der Messe der Gläubigen stattfand, jedoch mit Ausdrücken, aus welchen hervorgeht, daß zu seiner Zeit die Entlassung der Katechumenen bereits wegen der häufigeren Kindertaufe zur bloßen Zeremonie herabgesunken war³. Nunmehr erfolgt die feierliche Übertragung der Opfergaben zum Altar. Diese Prozession erinnert lebhaft an den großen Eingang der griechischen Liturgie: wie bei diesem den eucharistischen Elementen große liturgische Ehren erwiesen werden, mit Rücksicht darauf, daß sie bald in den Leib und in das Blut Christi verwandelt werden sollen, so auch in der gallikanischen Liturgie. Germanus nennt mit Rücksicht darauf die Opfergaben bereits: Corpus Domini, Sanguis Christi. Das Brot wird in einem turmsförmigen Gefäße getragen, der Wein in einem Kelche. Als eucharistisches Gefäß wird auch noch die Patene erwähnt; zur Einhüllung der Opfergaben dienen drei Vela: palla linostima, eine corporalis palla und ein coopertum sacramentorum, über deren Verwendung im einzelnen keine Klarheit zu erzielen ist. Als Prozessionsgesang dient der Sonus, welcher etwa dem Cherubsgesang der griechischen Messe entspricht; nachdem die Opfergaben auf den Altar gestellt sind, singt man ein zweites Gesangsstück, welches Germanus Laudes oder Alleluia nennt. Nach Verlesung der Dipthichen und dem Friedensfuß berichtet Germanus noch vom Anfang des eucharistischen Gebetes⁴ und übergeht dann alle Gebete bis zur fractio panis, während

¹ Lc 1, 68—79. ² Dn 3, 51.

³ Catechumenum ergo diaconus ideo clamat iuxta antiquum ecclesiae ritum, sagt Germanus. Das catechumenum clamare wird wahrscheinlich eine bloße Formel gewesen sein, wie noch heutzutage in der Chrysostomusliturgie: οὐοι κατηχουμένων προέλθετε ... μήτις τῶν κατηχουμένων.

⁴ Sursum corda ideo sacerdos habere admonet, ut nulla cogitatio terrena maneat etc.

welcher der Klerus eine Antiphon singt. Auf den Brechungsritus folgt das Gebet des Herrn, nach welchem eine Partikel des konsekrierten Brotes mit dem Blute des Herrn vermischt wird. Die nun folgende feierliche Segnung leitet zur Kommunion über, wie Germanus selbst andeutet: *Hoc ergo ante communionem benedictio traditur, ut in vas benedictum benedictionis mysterium ingrediatur.* Schon Germanus bestimmt, daß die Bischofe einer längeren Segensformel sich zu bedienen hätten, während für die Priester die einfache Formel genüge: *Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum.* Die Kommunion wird nur flüchtig erwähnt, ohne daß uns ein Bild des Ritus hierbei geboten würde; während der Kommunion wird als Kommunionlied das Treccanum gesungen, d. h. eine dreiteilige Antiphon, die mit einer Doxologie abschloß. — Dieser Ritus der gallikanischen Messe tritt unverkennbar noch im heutigen mozarabischen Ritus zu Tage; auch die ambrosianische Messe kann, wenngleich gegenwärtig stark romanisiert, ihren gallikanischen Ursprung nicht verleugnen. Bei der nunmehr folgenden Darstellung der mozarabischen Liturgie werden die Berührungs-punkte derselben mit der von Germanus beschriebenen Messe in Vergleich ge-zogen werden.

a) Der Verlauf der mozarabischen Liturgie ist nach dem im Jahre 1804 erschienenen Missale Gothicum, dessen Drucklegung Kardinal Lorenzana besorgte, folgender: Bevor der Priester die Paramente anlegt, wäscht er in der Sakristei die Hände und fleht dabei in einer mit Oremus eingeleiteten Oration um die in der Händewaschung gesinnbildete innere Reinigung und die Gnade zu tugendhaftem Handeln. Dann betet er, vor den Paramenten kniend, vier Ave Maria, auf daß die Gottesmutter ihm bei der Opferfeier als adiutrix und mediatrix zur Seite stehe. Die Paramente sind die gleichen und haben dieselben Namen wie bei uns. Vor dem Anlegen macht der Priester über jedes Parament das Kreuzzeichen, sprechend: In nomine Patris etc., und während des Anlegens spricht er die zugehörigen Gebete, welche von den römischen im einzelnen verschieden sind, im wesentlichen (dem Sinne nach) aber mit ihnen zusammenstimmen.

Angestiedet, gibt der Zelebrant noch in der Sakristei in einigen Versikeln (Pater peccavi etc.), dann im Kyrie — Christe und Kyrie eleison seinem Sünd- und Schuld bewußtsein kräftigen Ausdruck und fleht in längerer Oration um Verzeihung seiner eigenen Sünden, auf daß er würdig und wirksam als Mittler für andere auftreten könne.

An den Altar getreten, spricht der Priester an den Stufen zuerst nochmals ein Ave Maria, hierauf: In nomine Domini nostri Iesu Christi. Amen; Sancti Spiritus nobis adsit gratia; dann: Introibo ad altare Dei etc., den ganzen Psalm Iudica, der mit Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen¹ geschlossen und sodann die Antiphon Introibo wiederholt wird. Hierauf kommen die Versikel: Dignare, Domine, die isto sine peccato nos custodire, — Confitemini Domino, quoniam in saeculum misericordia eius, — Ora pro nobis, sancta Dei genitrix, ut digni etc., und nun das Confeitor, welches dem römischen im ganzen ähnlich, im einzelnen von demselben sehr verschieden ist; hernach Misereatur, Indulgentiam, Deus tu conversus etc., Ostende nobis

¹ So lautet in der mozarabischen Liturgie nach Vorschrift der vierten Synode von Toledo (633, c. 15) die kleinere Doxologie durchweg.

Domine etc. wie im römischen Ritus, dann außerdem der Versikel: Sacerdotes tui induantur iustitiam et sancti tui exsultent, hierauf Domine exaudi orationem meam, Dominus vobiscum und noch vor Besteigung des Altars die Oration Aufer a nobis, quae sumus Domine, welche im Vergleich mit der römischen etwas erweitert ist.

Nach Besteigung des Altars bekreuzt (In nomine Patris etc.) der Priester den Altar, führt ihn an der Stelle, die er mit dem Kreuze bezeichnete, die schöne Antiphon Salve sancta crux etc. sprechend, worauf noch Versikel und vier Orationen folgen, in welchen das Kreuz verherrlicht und um reiche Frucht des in der heiligen Messe sich erneuernden Kreuzopfers gefleht wird. Bei der sofortigen Aussbreitung des Corporale bittet der Priester schon um gnädige Aufnahme des über demselben darzubringenden Opfers, und im Hinblick darauf, daß der König Himmels und der Erde auf diesem heiligen Linnen gegenwärtig sein wird, ruft er aus: Attollite portas, principes, vestras . . . et introibit rex gloriae. Unter entsprechendem Gebet wird dann der Kelch ausgewischt und bei Eingiebung des Weines gesprochen: Misce, quae sumus Domine, in calice isto, quod manavit ex latere tuo, ut fiat in remissionem peccatorum nostrorum. Amen. Nach dem Segensspruch über das Wasser wird noch eine längere auf die Symbolik der Mischung von Wasser und Wein Bezug nehmende Oration gesprochen. Hierauf segnet er die Hostie und legt sie auf die Patene, diese auf den Kelch, mit der Filiola (= palla) sie bedeckend; über Kelch und Patene mit Hostie breitet er alsdann das (Kelch-)Velum aus. Diese Herrichtung (Proskomidie) der Opfergaben gleich zu Anfang der Messe hatte auch die alte Kölner Liturgie (Missale von 1494) und haben, gleich den morgenländischen Liturgien, noch jetzt die Dominikaner.

Unserem Introitus entspricht das sog. Offizium¹, ein ans Kirchenjahr sich anschließender Psalmvers mit der Dogologie. Von der Epistelseite in die Mitte des Altars zurückgekehrt, singt der Zelebrant im Hochamt: Per omnia semper saecula saeculorum und dann noch das erste Wort (Gloria) von der Doxologia maior, d. i. dem Gloria in excelsis, welches hier mit dem römischen ganz gleichlautend ist und mit Ausnahme des Advents, der Quadragesima und der Ferien immer gesungen resp. gebetet wird². Wie zu Anfang, so wird auch am Schluß des Gloria nochmals gesprochen (resp. gesungen): Per omnia semper saecula saeculorum, worauf eine unserer Kollette entsprechende, aber ungleich weniger präzise Oration auf der Epistelseite folgt.

In die Mitte des Altars zurückgekehrt, spricht der Zelebrant: Per misericordiam tuam, Deus noster, qui es benedictus et vivis et omnia regis in saecula saeculorum. Nun folgt die erste Lektion, vor welcher das Volk mit Dominus sit semper vobiscum gegrüßt wird³. Gewöhnlich hat die mozarabische Liturgie drei

¹ Die Antiphona ad praelegendum in der Beschreibung der gallikanischen Messe des hl. Germanus.

² Das Gloria in excelsis wird schon im 13. Kanon der vierten Synode von Toledo (633) erwähnt; das Canticum Zachariae, die Prophetia, von welcher Germanus spricht, wird nur mehr einmal im Jahre, am Sonntag in adventu S. Iohannis Baptistae, gesungen. Das Kyrie eleison der gallikanischen Messe ist in der mozarabischen nicht mehr vorhanden.

³ Bei diesem durch die ganze Liturgie hin oft wiederkehrenden Gruß wendet sich der Priester nicht gegen das Volk; er tut das im ganzen nur zweimal, nämlich wenn er beim Offertorium vom Volke Opfergaben in Empfang nimmt und beim Schlußsegen. Die Form des Grußes Dominus sit semper etc. wird schon erwähnt von der ersten Synode von Braga (563, c. 3).

Lesungen (in der Fasten sogar vier mit Tractus nach der zweiten), an deren Schluß mit Amen geantwortet wird. Die erste Lektion, Prophetie genannt, ist zum öftesten aus dem Alten Testamente, auf sie folgt wieder der Gruß Dominus sit semper vobiscum als Einleitung zum sog. Psallendum (unserem Graduale ähnlich)¹. Obiger Gruß geht auch der zweiten Lesung (epistola) voraus, die immer aus dem von den Alten sog. προφητικῶν (Apostelgeschichte, Briefe, Apokalypse) genommen ist. Vor der dritten Lesung, dem Evangelium, beten Priester und Diacon um Reinigung von Herz und Lippen, wobei der Diacon das Munda cor meum wie in der römischen Liturgie spricht. Nach der Lesung befreut der Priester das Initium des Evangeliums, läßt es und spricht: Sei begrüßt, göttliches Wort, Erneuerung der Tugenden, Wiederherstellung der (seelischen) Gesundheit (restitutio sanitatum). Nachdem der Priester das Land² gebetet hat, offeriert er unter Gebeten, die mit den römischen nicht gleichlauten, zuerst die Hostie auf der Patene, dann den Kelch, spricht den Kelch mit der filiola bedeckend, ein Darbringungsgebet, das auf die gesamte Oblation, auf Brot und Wein, sich bezieht, danach das In spiritu humilitatis und Veni sanctificator wie im römischen Missale. Während dieser Opferung des Priesters wird das unserem Offertorium entsprechende Sacrificium³ (eine Antiphon, öfters mit Versikel) gesungen. Der Priester vollzieht dann die Inzession, spricht hierauf das unserem Orate fratres entsprechende Adiuvate me fratres in orationibus vestris et orate pro me ad Deum, wäscht die Hände, macht mit drei Fingern das Kreuzzeichen (In nomine Patris etc.) über die gesamte Oblation und fleht dann schließlich in der Mitte des Altars, tief sich verbeugend, in längerem Gebet (Accedam etc.) um innere Reinigung und übernatürliche Erleuchtung behußt würdiger Verwaltung seines mittlerischen Amtes.

Dann folgt eine als Missa bezeichnete Festoration, die eher Meditation als eigentliches Gebet ist. Die Hände erhebend, ruft hierauf der Zelebrant: Oremus, worauf das dreimal heilig und eine weitere kurze Lobpreisung Gottes folgt, an welche die gefüngene, kurz gehaltene Oratio fidelium oder das uralte allgemeine Gebet (für die Kirche, Gesangenen, Kranken, Reisenden) sich anschließt. Auch die nun folgende zweite Oration (alia oratio) ist nach Tagen und Festen verschieden. An Stelle der alten Dipychen folgt zunächst (gesungen) vor Gottes Angesicht die Erklärung, wer und für wen man opfere, worauf der Chor antwortet: Offerunt pro se et pro universa fraternitate. In feierlicher Weise (cantando) wird dann zuerst mit Namennennung der Apostel, hierauf omnium sanctorum, sofort mit Namennennung zahlreicher Heiligen gedacht, welche in Spanien besondere Verehrung genossen, und zuletzt omnium pausatium. Die nun folgende, nach Tagen und Festen verschiedene Oration führt den Namen post nomina.

Nach Art der morgenländischen Liturgien hat auch die mozarabische den Friedensfuß vor der Wandlung und folgt daher auf die Oratio post nomina die (im Hochamt mit erhobenen Händen zu singende) Oratio ad pacem nebst einigen zugehörigen Gesängen. Die Patene küssend, nimmt der Priester den Frieden von ihr (accipit pacem de patena), spricht: Habete osculum dilectionis et pacis, ut apertis sacrosanctis mysteriis Dei und gibt dann den Friedensfuß dem Diacon oder Ministranten, und diese geben denselben dem Volke weiter.

¹ Am ersten Fastensonntag wird die Benedictio, d. h. der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen, an dieser Stelle gesungen.

² Der sonus, welcher bei der Prozession mit den Oblationen in der gallikanischen Liturgie gesungen wurde.

³ Entsprechend den Laudes in der Messbeschreibung des hl. Germanus.

Nach dem Friedenskuß spricht (resp. singt) der Priester in der Mitte des Altars, tief gebeugt und mit gefalteten Händen: Introibo ad altare Dei etc., sofort die Hände über den Kelch ausbreitend: Aures ad Dominum, dann Sursum corda, worauf beidemal mit Habemus ad Dominum geantwortet wird, dann mit gefalteten Händen: Deo ac Domino nostro Iesu Christo, filio Dei, qui est in coelis, dignas laudes dignasque gratias referamus, worauf mit Dignum et iustum est geantwortet wird; und nun singt resp. betet der Priester mit erhobenen Händen die Präfation, das eucharistische Gebet, welches in jeder Messe ein anderes ist und den Namen Illatio¹ führt. Die Illatio läuft gleich der römischen Präfation in das Sanctus aus, das noch eine gebetartige, nach Tagen und Festen verschiedene Erweiterung im Post Sanctus erhält.

Und nun beginnt das unserem Kanon entsprechende Stillgebet, in welchem der Priester (inclinatus ad altare ac iunctis manibus) allererst im Adesto Iesu bone etc. den Heiland ansleht, er möge hier gegenwärtig werden, wie er es einst (beim Abendmahl) unter seinen Aposteln gewesen, und möge die Opfergaben heiligen (konsekrieren). Auf die Bitte folgt unmittelbar das dem römischen im ganzen gleichlautende, im einzelnen aber von demselben mehrfach abweichende historische Referat über die Abendmahlfeier, in welches die Einsetzungsworte eingeschaltet sind. Nach dem Hoc est corpus meum etc. wird die heilige Hostie, nach dem Hic est sanguis etc. der mit der filiola (Palla) bedeckte Kelch eleviert. Wiewohl die Worte qui pridie, quam pateretur in der mozarabischen Konsekrationsformel² nicht vorkommen, heißt doch das nach Festen verschiedene Gebet, welches unmittelbar auf die Konsekration folgt, Oratio post pridie, eine Bezeichnung, die aus der gallikanischen Liturgie herübergekommen sein dürfte. Unmittelbar auf diese Oration folgt das kurze Schlußgebet des Kanons, dann nimmt der Priester die Hostie von der Patene, hält sie über den Kelch und singt Dominus sit semper vobiscum, fordert hierauf mit den Worten: Fidem, quam corde credimus, ore autem dicamus, zur gemeinsamen Ablegung des Glaubensbekenntnisses auf, das mit geringen Abweichungen das in der römischen Messe gebräuchliche ist; während des Symbolums hält der Priester die Hostie so hoch über den Kelch empor, daß sie vom Volke gesehen werden kann. Sofort findet die Brechung der Hostie zunächst in zwei Hälften statt; die eine Hälfte wird sodann in fünf, die andere in vier kleinere Teile gebrochen, deren jeder seinen Namen hat und die in Kreuzesform auf der Patene gruppiert werden³.

¹ Vgl. die griechische Bezeichnung *ἀναφορά*.

² Im mozarabischen Meßbuch von 1804 steht unter dem Text auch der Wortlaut der römischen Konsekrationsformel, deren sich die mozarabischen Priester jetzt gewöhnlich bedienen.

1	
6	2 7
3	8
4	9
5	

Die Partikel tragen folgende Namen:

1 = corporatio = incarnatio.

6 = mors.

2 = nativitas.

7 = resurrectio.

3 = circumcisio.

8 = gloria.

4 = apparitio (= epiphanie).

9 = regnum.

5 = passio.

Offenbar liegt diesen Benennungen die Wahrheit zu Grunde, daß im heiligen Meßopfer das ganze opus redemptionis sich in mysterio vollziehe. Diese Anordnung der Partikel, die schon das Konzil von Tours (567) kennt, erinnert sehr an die Anordnung der Partikel in der Proskomide der griechischen Messe.

Auf diese Gruppierung der heiligen Partikel folgt ein stilles Memento für die Lebenden, dann eine längere, nach Zeiten und Festen verschiedene Oration (oratio ante orationem dominicam), deren Schluß gewöhnlich zum Pater noster überleitet, das nun unmittelbar folgt und auf dessen einzelne Bitten mit Amen geantwortet wird. An das Pater noster schließt sich ein (im Hochamt vom Priester zu singendes) Gebet an, welches unserem Libera nos quae sumus ähnlich ist.

Die Partikel regnum über den Kelch haltend, spricht hierauf der Priester: „Das Heilige den Heiligen“ und fügt bei, während er die Partikel in den Kelch senkt: „Die Vereinigung des Leibes unseres Herrn Jesus Christus gereiche uns, die wir davon essen und trinken, zur Vergebung, und den verstorbenen Gläubigen werde dadurch die ewige Ruhe zuteil.“ Sofort ruft der Priester (resp. Diacon): „Beuget euch zum Segen“; das Segnungsgebet¹, welches sich nach der Tagesfeier richtet, wird eingeleitet mit: Dominus sit semper vobiscum. Auf den Segen folgen Vorbereitungsgebete für die Kommunion; die Partikel gloria in der Hand haltend, macht der Priester noch ein stilles Memento für die Verstorbenen, spricht vor der Sumption schöne Begrüßungen des am Altar gegenwärtigen Fleisches und Blutes Christi, sumiert zuerst die Partikel (gloria), welche er noch in Händen hat, dann die übrigen auf der Patene liegenden ihrer Ordnung nach, purifiziert die Patene, schüttet die Fragmente in den Kelch und sumiert nun das heiligste Blut, sprechend: Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiat corpus et animam meam in vitam aeternam. Amen. Auf die (wie bei uns) als Communio bezeichnete Antiphon folgt das auf der rechten Seite des Altars (Epistelseite) zu sprechende Dankagungsgebet (Postcommunio). Dann feierliche Ankündigung des Schlusses (an festlichen Tagen mit den Worten: Solemnia completa sunt in nomine Domini nostri Iesu Christi; votum nostrum sit acceptum cum pace. R. Deo gratias), Kuß des Altars (dabei: in unitate Spiritus sancti) und Segnung des Volkes (Benedicat vos Pater et Filius), zum Schluß Salve regina.

b) Die ambrosianische Liturgie ist im Laufe der Jahrhunderte immer mehr der römischen Liturgie konformiert worden. Im nachfolgenden halten wir uns an die Gestalt, in welcher sie gegenwärtig in Mailand im Gebrauch steht.

Im Staffelgebet, mit Introibo ad altare Dei beginnend, wird statt des Psalmes Iudica nur das Confitemini Domino, quoniam bonus, R. quoniam in saeculum misericordia eius, dann sofort das Confiteor gebetet, welches — die Einschaltung beato Ambrosio confessori ausgenommen — mit dem römischen gleichlautend ist. Hierauf Misereatur, Indulgentiam, dann statt unseres Deus tu conversus etc. die Versikel Adiutorium nostrum etc. und ein Gebet (oratio secreta S. Ambrosii) um würdiges Hinzutreten zum Altar, der in der Mitte, nachdem der Priester vorerst das Kreuzzeichen auf diese Stelle gemacht hat, von ihm gefügt wird. Der Veräucherungsritus im Hochamt ist wie bei uns. Auf der Epistelseite stehend, liest der Priester die Ingressa (= Introitus), sodann spricht er, ohne seine Stellung zu ändern und ohne sich gegen das Volk zu wenden², Dominus vobiscum als Einleitung zu dem mit dem römischen gleichlautenden Gloria in excelsis

¹ Diese Segnungsgebete, welche schon Germanus von Paris erwähnt, erhielten sich in Deutschland während des ganzen Mittelalters, in Lyon noch bis zur Stunde. Sie entsprechen dem Inklinationsgebet, das in der Chrysostomsliturgie auf das Vaterunser folgt und welches mit einer ähnlichen Formel eingeleitet wird: Τας κεφαλας ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν.

² Durch die ganze Messe hin wendet sich der Priester beim Dominus vobiscum nie zum Volke; wohl aber werden dabei die Hände (gegen den Altar hin) ausgebreitet und dann gleich wieder gefaltet; früherhin schaute eben der Priester am Altar gegen das Volk hin.

Deo¹, das auf der Epistelseite gebetet wird, wo er hierauf dreimal Kyrie eleison spricht (daß Christe eleison kennt die ambrosianische Liturgie nicht); danach (auf der Epistelseite) Dominus vobiscum und (expensis manibus) die Oratio super populum, welche der römischen Kollekte entspricht, aber kein vorausgehendes Oremus hat. Zur Einleitung der Lektionen spricht er neuerdings Dominus vobiscum, hierauf gegen das Kreuz gewendet Iube Domine benedicere, dann folgt (wenigstens an Sonn- und Festtagen) die erste Lektion aus dem Alten Testamente und der zugehörige Psalmellus² (kürzer, auf die Tagesfeier bezüglicher, unserem Graduale vergleichbarer Schriftvers), dann die zweite Lektion (aus den apostolischen Briefen) mit ihrem Psalmellus.

Nun wird das Missale auf die rechte Seite des Altars getragen; in der Mitte des Altars betet der Priester das Mund a cor meum (römisch), spricht gegen das Buch hin Dominus vobiscum, kündigt den Leseabschnitt an, z. B. Lestung des heiligen Evangeliums nach Matthäus, dann folgt erst Iube Domine benedicere und Dominus sit in corde meo etc. (römisch); hierauf die Lestung des Evangeliums selber. Nach der Lestung wird das Buch geküßt und dabei Per evangelica dieta deleantur nostra delicta gesprochen. Nach der Rückkehr in die Mitte des Altars folgt Dominus vobiscum, dann dreimal Kyrie eleison³ und hierauf die antiphona post evangelium⁴, ein auf die Tagesfeier bezüglicher Vers, danach Pacem habete⁵ (R. Ad te Domine) und als Einleitung zum Dominus vobiscum die nach der Tagesfeier verschiedene Oratio super sindonem.

In der Mitte des Altars stehend, deckt der Zelebrant den Kelch ab, nimmt die Patene und bietet Gott das Opferbrot dar; dann gießt er Wein in den Kelch mit den Worten: „Aus der Seite Christi ist Blut geslossen“, mischt Wasser bei, das er zuvor gesegnet, mit den Worten: „zugleich aber auch Wasser; im Namen des Vaters usw.“ Hierauf folgt Darbringung des Kelches, nach dessen Bedeckung sofort mehrere (von den römischen verschiedenen) Gebete um gnädige Annahme der gesamten Oblation (Brot und Wein) gesprochen werden, welche der Priester schließlich segnet. Beim Hochamt werden jetzt ähnlich wie nach römischem Ritus die Oblata berührert und dann erst die antiphona ad offertorium (= Laudes der gallikanischen Messe) und nach dieser das Symbol (das gleiche wie im römischen Ritus) gesprochen. Mit Dominus vobiscum wird alsdann die Oratio super oblationem eingeleitet, welche unserer Sekret entspricht. Die sich anschließende und ganz gleich der römischen eingeleitete Präfation ist in jeder Messe eine andere; an den Heiligfesten werden in ihr dankend die Taten und Leiden der Heiligen erwähnt. Die Schlußformen sind sechs, auf welche das Sanctus folgt, gerade so lautend wie das römische.

Der Kanon ist schon seit dem früheren Mittelalter⁶ der römische mit einigen Abweichungen in den Heiligenverzeichnissen, in der Erzählung des Einsetzungskastes

¹ Diese Doxologia maior kam aus der römischen in die ambrosianische Messe. Früher wurde auch in dieser wie in der gallikanischen Messe die Prophetia, d. h. das Canticum Zachariae, gesungen, wie aus dem aus Bobbio stammenden Sacramentarium Gallicanum hervorgeht, welches (ed. Muratori II 787) eine Oratio post prophetiam enthält.

² An gewissen Tagen wird hier wie in der gallikanischen Liturgie das Canticum trium puerorum gesungen.

³ Eine Erinnerung an die Oratio fidelium.

⁴ = Sonus in der Messbeschreibung des hl. Germanus.

⁵ An dieser Stelle, vor dem Offertorium, wurde ursprünglich das Osculum pacis erteilt, das jetzt wie nach römischem Brauch kurz vor der Kommunion seinen Platz hat.

⁶ Schon das Sakramentar von Biasca (Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts) hat im wesentlichen den römischen Kanon. Vgl. Leyah im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I 1407 ff.

und in den Schlußworten des Kanons, welche lauten: Et est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso et per ipsum et in ipso omnis honor, virtus, laus et gloria, imperium, perpetuitas et potestas in unitate Spiritus sancti per infinita saecula saeculorum. Amen. Eigentümlich ist die Stellung der Händewaschung, welche mit sichtlicher Beziehung auf die Berührung des Konsekrierten unmittelbar vor dem Pridie quam pateretur in cornu epistolae stattfindet. Auf die der römischen ähnliche Fractio und Commixtio unmittelbar nach dem Schluß des Kanons folgt ein antiphonenähnlicher Gesang, das sog. Confractorium, hierauf erst das Paternoster (und Libera nos quaesumus) als das Gebet der Kinder Gottes um das Brot des Lebens (vierte Bitte), das bereits gebrochen auf dem Altar liegt, hierauf das Friedensgebet (Domine Iesu Christe, qui dixisti apostolis, pacem relinquo vobis) und (wenn er gegeben wird) der Friedensfuß (mit Pax tecum); Friedensgebet und Friedensfuß fallen in der Requiemsmesse aus und wird statt derselben dreimal das Agnus Dei gebetet, welches in andern Messen nicht gesprochen wird. Hierauf zwei Orationen (darunter die eine lautend wie im römischen Ritus) um würdigen Genuß und das dreimalige Domine non sum dignus, bei welchem der Priester die heilige Hostie aber noch nicht in der Hand hält. Hierauf sie in die Hand nehmend, fragt er dann: Quid retribuam Domino pro omnibus, quae retrahuit mihi? Panem coelestem accipiam, et nomen Domini invocabo; unmittelbar danach genießt er die heilige Hostie, sprechend: Corpus Domini nostri Iesu Christi proficiat mihi sumenti et omnibus, pro quibus hoc sacrificium obtuli, ad vitam et gaudium sempiternum. Den Kelch in der Hand haltend, bittet er um segenbringenden Genuß und sumiert dann das heilige Blut; hierauf Purifikation (Gebet wie bei uns) und Ablution.

Nach der Reinigung und Bedeckung des Körpers spricht der Priester auf der Epistelseite das sog. Transitorium, unserer Communio entsprechend, dann Dominus vobiscum und die Postcommunio; hierauf, als Einleitung zum Schlußgegen, nochmals Dominus vobiscum, dreimal Kyrie eleison, hernach statt unseres Ite missa est das Procedamus in pace nebst Benedicamus Domino; nun folgt das im römischen Messbuch stehende Placeat etc., hierauf Kreuzeszeichnung auf den Altar und Altarfuß, dann Segenerteilung, in welcher an Heiligenfesten auch der Verdienste des betreffenden Heiligen gedacht wird; zuletzt Johannevangelium wie nach römischem Ritus.

Zweites Hauptstück.

Die Catechumenenmesse.

§ 7. Vorbemerkung.

Geschichtlich und sachlich am besten ist die Einteilung der Opferfeier in missa catechumenorum und missa fidelium, welcher wir schon bei Ivo von Chartres († ca 1117) begegnen. Die Bezeichnung missa catechumenorum und missa fidelium stammt bekanntlich aus der altchristlichen Sitte, gemäß welcher dem ersten Teile des Gottesdienstes die Catechumenen anwohnen durften, während sie vor Beginn des zweiten ihre Entlassung erhielten. Sachlich ist diese Einteilung insofern gerechtfertigt, als der erste Teil, der aus dem synagogalen Teil des altchristlichen Gottesdienstes hervorgegangen ist, vorwiegend ein von Besungen unterbrochener Gebetsgottesdienst ist, während der

zweite sich vor allem um das Opfer (Burüstung der Opfergaben, Konsekration, Opfermahl) gruppieren.

Die Bezeichnung „*Catechumenenmesse*“ hat bereits Ivo von Chartres¹ angewendet, wenn er schreibt: Qui audiebat missam catechumenorum, subterfugiebat missam sacramentorum. Bei mittelalterlichen Liturgikern treffen wir auch andere Einteilungen; besonders beliebt war die *Vierteilung* der heiligen Messe, die auf die Erklärung des hl. Augustinus² über 1 Tim 2, 1 zurückgeht: Sed eligo in his verbis hoc intelligere, quod omnis vel pene omnis frequentat ecclesia, ut precatio[n]es accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in mensa Domini, incipiat benedici; orationes, cum benedicatur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur; quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit. . . . Interpellationes autem, sive, ut vestri codices habent, postulationes fiunt, cum populus benedicitur. . . . Quibus peractis et participato tanto sacramento gratiarum actio cuncta concludit. Diese augustinische Einteilung der Messe wurde von den mittelalterlichen Liturgikern³ übernommen. Bereits Honorius⁴ kennt jedoch eine Einteilung in sieben Teile, welche auch bei Sicard und Durandus wiederkehrt.

Über Einteilung der römischen Messliturgie schreibt Sicard von Cremona⁵: Distinguitur secundum quosdam officium Missae in quattuor partes: Obsecrationem (Kyrie, Kollekte usw.) usque ad Secretam, Orationem usque ad Pater noster, cuius quatuor sunt partes, Secreta, Praefatio, Canon, dicta oratio; Postulationem usque ad communionem, gratiarum actionem usque ad finem (cf. 1 Tim 2, 1): Secundum alios in septem officia; primum incipit a Processione (sc. ad altare), secundum ab Epistola, tertium ab Evangelio, quartum ab Offertorio (= oblatio populi), quintum a dispositione altaris, sextum a benedictione pontificis, septimum ab osculo pacis. Durand⁶ schreibt: Missae officium in duas principaliter dividitur partes, videlicet in Missam catechumenorum et Missam fidelium. Missa catechumenorum est ab introitu usque ad offertorium, tut aber auch der Gliederung in vier und in mehrere Teile Erwähnung⁷. Historisch und innerlich berechtigt ist nur die Zweiteilung.

§ 8. Die entfernte und nähere private Vorbereitung des Zelebranten auf die Opferfeier. Der Gang zum Altar.

1. Wird in der Heiligen Schrift⁸ jedwedem Menschen eingeschärft, daß er sich nicht ohne Vorbereitung zum Gebet anschicke, dann muß um so mehr vom Priester verlangt werden, daß er sorglich auf die Feier des heiligen Messopfers sich vorbereite, bei welchem er nicht bloß mittlerisch betet, sondern in der Konsekration den geheimnisvollen Opferakt, das tremendum sacrificium, vollzieht und in der Kommunion das hochheilige Opfermahl des Neuen Bundes genießt. Diese Vorbereitung des opferfeiernden Priesters ist eine entferntere und eine nähere. Die entferntere besteht darin, daß der Priester

¹ Ep. 219. ² Ep. 149, c. 16 ad Paulin.

³ B. von Beleth (Explicatio c. 34).

⁴ Gemma animae c. 3 13 19 26 44 60 61.

⁵ Mitrale l. 3, c. 1.

⁶ Rationale l. 4, c. 1, n. 45.

⁷ Ebd. n. 50.

⁸ Sir 18, 23.

3*

in allen Beziehungen echt priesterlich wandelt, daß er namentlich sich frei erhält und gegebenen Falles sich frei macht wenigstens von schwerer Sünde, von Bensuren und Irregularität; ferner darin, daß er von Mitternacht an das ieiunium naturale genau beobachtet und Matutin samt Laudes vor der Opferfeier persolviert¹. Matutin und Laudes sollen vor der Opferfeier gebetet werden, weil diese Gebetsstunden eigentlich für die Nacht (Nocturnen) und den frühesten Morgen (Matutinum = Laudes) festgesetzt sind, also für Stunden, welche der für die Opferfeier liturgisch anberaumten Zeit (aurora) vorausgehen; sodann weil in der Persolvierung der genannten Horen — zumal der Matutin, in welcher der Fest- und Tagesgedanke durchschnittlich am vollkommensten zum Ausdruck kommt — eine ganz vorzügliche Mitvorbereitung auf die Opferfeier gelegen ist.

2. Die nähere Vorbereitung zur Opferfeier besteht darin, daß der Priester, unmittelbar bevor er sich zur Celebration begibt, den im Messbuch stehenden oder einen andern ihm als passend erscheinenden sog. *Alceß* betet. Die Übung, gemäß welcher der Priester vor der Opferfeier in besonderem mündlichen Gebete zunächst um Reinigung und Heiligung seiner Seele, sodann um gnädige Annahme des Opfers und um reichliche Früchte der Opferdarbringung fleht oder einen sog. *Alceß* betet, ist sicherlich uralt. Wir begegnen solchen Vorbereitungsgebeten im Orient und Okzident, und sind dieselben nach Zeiten und Kirchenprovinzen mannigfach verschieden.

Wiewohl für den Priester keine strikte Pflicht besteht, gerade der im jetzigen römischen Missale stehenden *praeparatio ad missam* sich zu bedienen² (*pro opportunitate sacerdotis*), so ist dieselbe doch allen Priestern, welche in der Lage sind, einen längeren *Alceß* beten zu können, als sehr schön und besonders geeignet dringend zu empfehlen. Diese *praeparatio* besteht zum größeren Teil aus Psalmen, welche, obgleich unter einem bestimmten Gesichtspunkte ausgewählt, doch den verschiedensten Individualitäten und Stimmungen akkommadiert werden können, was bei andern Gebeten, die nicht gleich den Psalmen einen mehr allgemein menschlichen Charakter und tief mystischen Hintergrund haben, keineswegs in solchem Maße der Fall ist. Wie mannigfach verschieden nach Lagen und Tagen ist die Stimmung eines und desselben Priesters, wenn er sich zur Opferfeier anschlägt! Jeder Stimmung lassen sich diese Psalmen fruchtbringend anbequemen.

a) Kürzere oder längere Vorbereitungsgebete obigen Inhalts finden sich, und zwar als zum *Gesamtritus* gehörig, fast in sämtlichen orientalischen Liturgien, so z. B. in der Liturgie des hl. Jakobus, des hl. Basilios, des hl. Chrysostomus, des hl. Markus, in den koptischen und syrischen Liturgien.

Die ältesten *Sakramentarien* und *Ordines* der römischen Kirche tun offizieller Vorbereitungsgebete des *Celebranten* nicht Erwähnung; es war der privaten Andacht des einzelnen überlassen, vor dem Anlegen der Opfergewänder sich auf die

¹ Rit. serv. in celebr. missae I, 1.

² Der Bischof muß sie an Festtagen, wenn er pontifiziert, an seinem Throne beten, während der Chor die Terz singt; vor der feierlichen Requiemsmesse aber fällt für ihn, weil auch die Terz nicht stattfindet, diese offizielle Art der *praeparatio* weg. Caeremoniale I, 2, c. 11.

heilige Handlung entsprechend vorzubereiten. Nachweislich seit dem 11. Jahrhundert wurde es allmählich üblich, zu bezeichnetem Zwecke Psalmen zu beten. Das Missale des Flaccius Illyricus (aus dem 11. Jahrhundert) schreibt vor: (Celebraturus) antequam sacerdotalibus induatur vestibus, si locus acciderit vel tempus permisit, flexis genibus coram altari cantet septem psalmos poenitentiales cum litania, qua finita dicat Pater noster, Credo . . ., worauf noch eine lange Reihe von versikelartigen Psalmstellen folgt, welche Sünd- und Schuldbewußtsein sowie Verlangen nach Reinigung und Heiligung ausdrücken. An sie schließen sich dann fünf Orationen des gleichen Inhalts an. Während der Bischof die Paramente anlegt, sollen die umstehenden Kleriker folgende Psalmen singen: Quam dilecta, Benedixisti, Inclina, Fundamenta, Domine Deus salutis meae (87), Credidi und Memento Domine. — Der Micrologus zu Ende des 11. Jahrhunderts schreibt: Presbyter, cum se parat ad missas, iuxta romanam consuetudinem decantat hos psalmos: Quam dilecta, Benedixisti, Inclina, Credidi; deinde Kyrie eleison, Pater noster cum precibus (= versiculis) et oratione pro peccatis, videlicet ut intus et exterius summo sacerdoti placere valeat, quem cum sacratissima oblatione sibi omnibusque christianis placare desiderat. — In manchen Diözesen betete man nur die ersten drei der letzterwähnten Psalmen, in andern bloß den Psalm Miserere; erst durch das Missale Pius' V. hat der liturgische Alzeß definitiv seine dermalige Gestalt erhalten, in der wir ihn hier etwas näher in Betracht ziehen wollen.

b) Die vorangestellte einzige Antiphon (*Ne reminiscaris*¹) läßt klar erkennen, die Grundstimmung des ganzen Alzeßgebetes sei dieselbe, welche schon der Micrologus bündig angab: Gefühl der Sündhaftigkeit und Schwäche, Sehnsucht nach Verzeihung und Hilfe von oben zum Zwecke gottgefälligen, segnenbringenden Opfervollzugs; prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi².

Der erste Alzeßpsalm (83) ist, wenn wir ihn zweckgerecht akkommmodieren, zunächst Ausdruck glühender Sehnsucht des im irdischen Träental sich armselig und schwach fühlenden Priesters nach dem schirmenden und hegenden (*nidus*) Opferaltar, dem verhüllten Himmel auf Erden. Wie glücklich sind die, so schon droben im enthüllten Himmel wohnen (*beati, qui habitant etc.*)! Doch auch der im Träental Pilgernde ist nicht unglücklich zu nennen, da ja Gott mit seiner Gnadenhilfe ihm auf dem Wege nach dem oberen Sion fördernd zur Seite steht (V. 6—8). Solche Hilfe erlebt sich sofort (von *Domine Deus virtutum* an) der Stellvertreter Christi (*respice in faciem Christi tui*) aus dem Schatz des nachfolgenden Opfers unter Hinweis darauf, daß er mit Verzicht auf die Welt sich freudig dem Dienste des Heiligtums widmet (*elegi abiectus esse etc.*), weshalb er zuversichtlich auf Gnade hienieden und auf die Glorie im Himmel hofft. Der zweite Psalm (84) ist Klage und Bitte im Hinblick auf die täglichen Sünden und Schwächen, unter deren Druck auch der beste Priester wie in einem Quasiziel seufzt. Wohl weiß er sich frei von schwerer Sünde (*remisisti iniquitatem*) und großer Schuld und ist er durch die Rechtfertigungsgnade aus einem Kinde des verdammenden göttlichen Bornes ein Kind der göttlichen Huld geworden (V. 1—4). Aber noch schmachtet er in den Fesseln der bösen Begierlichkeit, die ihn trotz aller guten Vorsätze täglich, ja ständig in mannigfacher Weise straucheln macht; um solcher Fehler willen lastet Gottes Mißfallen (verschieden vom verdammenden Born) auf ihm, was den Priester besonders drückt und schmerzt, wenn er am Altar, im Allerheiligsten erscheinen soll. Daher die dringliche Bitte, Gott möge ihm doch

¹ Bgl. Tob 3, 3.

² Hebr 7, 27.

jetzt auch diese täglichen Fehler verzeihen und möge sein Antlitz gnadenvoll auf ihn richten (von Converte an; V. 5—8). Sofort horcht der Priester, welche Antwort auf diese seine Bitte Gott ihm geben werde (V. 9; audiam etc.); sie lautet auf Verzeihung (pacem) und auf reiche Gnadenspende aus dem nachfolgenden Opfer (V. 9—14) behußt stetigen Fortschritts in priesterlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit. Auch im dritten Psalm stellt sich der Priester als inops und pauper vor dem Herrn dar. Hat er im vorigen Psalm die in der Koncupizenz wurzelnde allgemeine Schwäche und Sündhaftigkeit im Auge gehabt, so mag er in diesem Psalm seinen Blick auf irgend einen besondern Lieblingsfehler richten, der ihm am meisten zu schaffen macht und wider den er sich Kraft und Sieg (da imperium) aus dem Schafe des nachfolgenden Opfers erschien wird. Oder er bitte um Hilfe gegenüber besondern Schwierigkeiten und feindlichen Hemmnissen, die in der Seelsorge sich entgegenstellen. Im vierten Psalm (115) bekennt der Priester seinen festen Glauben, in welchem er durch das Sündenelend und die Armseligkeit seines Innern (*humiliatus sum nimis*) sich durchaus nicht beirren läßt. Menschen, die selber allzumal Sünder sind, können ihm freilich nicht helfen, können Sünde und verkehrt Begierden aus seiner Seele nicht forschaffen (*omnis homo mendax*), aber Gott kann es und tut es ganz gewiß (Zwischengedanke zwischen V. 2 und 3), und dafür sowie für das gesamte Heil in Christo will sich der Priester herzlich dankbar zeigen, indem er das nachfolgende Opfer auch als Dankopfer darbringt (*calicem salutaris accipiam*). Im fünften Psalm (129) drängt sich neuerdings das Gefühl der Sündhaftigkeit hervor und wird nochmals ebenso dringlich als vertrauensvoll um Nachlaß aller Sünden gefleht. Dieses Flehen um Erbarmen, um Entföndigung und Heiligung für die nachfolgende Opferfeier setzt sich fort im Kyrie eleison und den zugehörigen sieben Versikeln, welche die Einleitung zu sieben Orationen bilden, in denen der Zelebrant den erleuchtenden, reinigenden und heiligenden göttlichen Geist, der in sechs derselben ausdrücklich genannt ist, über sich herabfleht, auf daß er Seele und Leib des Priesters durch Reinigung und Heiligung würdig zubereite für den im Opfer und Opfermahl zu ihm kommenden verherrlichten Gottmenschen. Herrliche Gedanken und eine umfassende Opferintention bietet die auf die einzelnen Wochentage verteilte sog. *Oratio S. Ambrosii*, welche als Gebet während des Gloria in excelsis schon in einem Sakramentar des 11. Jahrhunderts nachweisbar ist¹.

3. Dem Bedürfnis und Verlangen nach innerer Reinigung und Heiligung behußt würdiger Opferfeier, welchem man im Altzeß in Worten Ausdruck gegeben, wird schließlich auch noch in einer symbolischen Handlung, in der Händewaschung nämlich, Ausdruck verliehen, die vorschriftsgemäß vor dem Anlegen der Paramente stattfindet und deren Bedeutung in dem sie begleitenden Gebete gegeben ist; auf sie folgt die Herrichtung des Kelches usw. durch den Priester.

a) Von dieser Händewaschung wurde bereits² bemerkt, daß sie auf den ganzen Alt der eucharistischen Feier sich beziehe, dem Verlangen Ausdruck gebe, reine Hände (im moralischen Sinne) zum Opfergebet (Kollekte, Präfation, Kanon) zu erheben, mit reinen Händen den Opferleib des Herrn zu berühren; auch das zugehörige Gebet wurde dort schon erklärt. In den morgenländischen Liturgien begegnen wir einer Händewaschung bei der Opferfeier bald zu Anfang, gleich nach der Anlegung der Paramente, vor der Zubereitung der Opfergaben, bald erst vor dem Offertorium.

¹ Ebner, Quellen und Forschungen 300.

² Bd I 354.

Die ältesten römischen Ordines tun einer Händewaschung zu Anfang der Messe nicht ausdrücklich Erwähnung, wohl aber die Sakramentarien des 10. und 11. Jahrhunderts, welche auch bereits verschiedene Gebete für diese Händewaschung enthalten¹. Das jetzt übliche Gebet (da virtutem manibus = mihi manus lavanti), statt dessen zuweilen der Psalm 25 Lavabo gesprochen wurde², kommt nachweislich schon im 14. Jahrhundert vor.

b) Da es etwas sehr Heiliges um einen konsekrierten Kelch ist, schreibt das Missale³ vor, daß der Priester selber, nachdem er die Hände gewaschen, Kelch mit Patene und Hostie, welche zu untersuchen und abzustreifen ist, für die Opferfeier herrichte. In der Liturgie des hl. Chrysostomus richten Priester und Diakon unter verschiedenen Gebeten und Ceremonien, nachdem sie die Paramente angelegt und die Hände gewaschen haben, am Rüstisch (Kredenz) das Opferbrot auf dem Diskus (= Patene) und den Kelch her, in welchen gleich schon Wein und Wasser gegossen wird; diese Herrichtung (Proskomidie) ist dort ausgesprochenermaßen schon ein eigentlicher liturgischer Alt, was unsere praeparatio calicis et hostiae wenigstens der Idee nach auch ist oder doch sein sollte.

4. Unter Vortritt eines Messdiener und mit dem Kelche in der Hand (bei Privatmessen) oder iunctis manibus beim Hochamt schreitet der Priester aus der Sakristei zum Altare. Beim Hochamt beginnt er nun alsgleich, bevor er den Altar besteigt und dadurch ins Sanctum sanctorum eintritt, das Staffelgebet, was offenbar das passendste ist, da ja gerade im Staffelgebet die nächste Vorbereitung auf den Eintritt ins Allerheiligste sich vollzieht. In der Privatmesse aber besteigt er zuerst den Altar, um das Corporale auszubreiten und auf denselben den Kelch herzurichten, das Messbuch aufzuschlagen⁴ und dann erst wieder an die unterste Stufe des Altares herabzusteigen, um das Staffelgebet zu beginnen.

Nach der älteren mystischen Meßerklärung wird der Gang aus der Sakristei zum Altare, der in alter Zeit den ausgesprochenen Charakter einer Prozession hatte und teilweise noch jetzt hat, als sinnenfältiges Abbild vom Herabgang Christi aus dem Secretum (Secretarium = Sacristia) des Himmels und der Herabkunft auf die Welt oder noch öfter und passender als Abbild seines von

¹ Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 4, art. 1. Georgi, Liturgia rom. Pontif. I 98 ff.

² Ebner, Quellen und Forschungen 321. ³ Rit. celebr. I. 1, n. 1.

⁴ Für die Privatmesse ist im Missale und durch eigenes Defret der Ritenkongregation (7. Sept. 1816, n. 2572 ad 5) vorgeschrieben, daß der Priester selber das Missale öffne, auch soll er selbst es wieder schließen als Stellvertreter desjenigen, von dem es heißt: Ipse aperit, et nemo claudit; claudit, et nemo aperit (Apc 3, 7). Nach den ältesten römischen Ordines, nach den mittelalterlichen Schriftstellern (Innozenz III., Durand) und gemäß Vorschrift des Ceremoniale (II, c. 8, n. 25) trägt beim Pontifikalamt ein Subdiacon vor dem Bischof her das verjchloßne Evangelienbuch, welches geöffnet und vom Bischof feierlich geküßt wird, wenn er den Altar bestiegen hat. Wohl öffnet es jetzt der Subdiacon und reicht es dann zum Kusse dar; daß aber eigentlich der Bischof der Öffnende sei, läßt die Vorschrift erkennen, daß der Bischof beim Schließen es mit beiden Händen zu berühren habe. Die Mittelalterlichen weisen hier auf die Stelle hin: Nemo poterat aperire librum, nisi leo de tribu Iuda (Apc 5, 3 ff.). Es ist ein finniger Ursus, das Messbuch, wenn es geschlossen auf dem Altare liegt, so zu legen, daß die Schließen gegen das Altarkreuz schauen, quia in cruce vicit leo de tribu Iuda aperiens librum. Beim gewöhnlichen Hochamt ist das Buch schon aufgeschlagen, wenn der Zelebrant den Altar besteigt (Rit. celebr. I. 2, n. 5).

Engeln und Menschen gefeierten Hervorganges aus dem Brautgemaß des Mutter-schoßes Mariens betrachtet.

In alter Zeit war, wie die römischen Ordines ersehen lassen, der Gang des Pontifex aus dem Sekretarium an den Altar noch viel großartiger, das begleitende Personal noch ungleich zahlreicher als jetzt¹. Gegenwärtig nimmt der Bischof die Paramente meistens an seinem Throne und schreitet von diesem, nachdem er zuerst Inzens eingelagt, mit den ministri zum Altare; übrigens bemerkt das Ceremoniale², es wäre ziemend und mit der altkirchlichen Disciplin mehr übereinstimmend, wenn der Bischof auch jetzt noch zum Hochamt in einer eigenen Kapelle oder in einem Sekretarium sich ankleiden und von da (tamquam sponsus de thalamo suo) in förmlicher Prozession unter Vorantragung des Prozessionskreuzes zum Altar ziehen würde³. Schon früher wurde erwähnt, daß und warum in alter Zeit vor dem zum Altar schreitenden Bischof her mit zwei, ja mit drei Rauchfässern geräuchert und daß sieben Leuchter vor ihm hergetragen und dann rechts und links vom Altar niedergestellt wurden. In den nachmals für die Prozession zum Altar üblich gewordenen zwei Lichtern sahen die Mittelalterlichen ein Symbol des Offenbarungslichtes, welches im Gezeß und den Propheten Christo als dem vollen Licht vorausging, während sie den Duft, welcher aus dem vorausgetragenen Rauchfaß emporstieg, auf das alttestamentliche Psalmengebet deuteten⁴. Vor dem Bischof gingen nach dem ersten römischen Ordo⁵ auch zwei Akolylthen, welche, damit der Zusammenhang der vorausgegangenen Opferfeier mit der nachfolgenden zum Ausdruck komme, in zwei (?) Gefäßen (capsae) Konsekriertes (sancta) trugen, das vom Bischof unterwegs adoriert und dann während der Opferfeier selber beim Pax Domini etc. in den Kelch gesenkt wurde.

§ 9. Das Staffelgebet.

1. Der christliche Altar ist die Sühnestätte (Kapporeth) des Neuen Bundes, ist Ort der speziellen Gegenwart Gottes, ist das neutestamentliche Allerheiligste. Eingedenk der strengen Vorschriften, welche im Alten Testamente schon für den Eintritt ins typische Allerheiligste gegeben waren⁶, bereitet sich der Priester an den Stufen des Altares im sog. Stufen- oder Staffelgebet nochmals ernstlich auf den hochheiligen Opferakt, vor welchen er zu vollziehen im Begriffe steht. Da er nicht als bloße Privatperson, sondern als Mittler hineingeht, um auch das sündige Volk vor der göttlichen Majestät zu vertreten, so schließt auch dieses in dem Ministranten oder in den ministri sacri sich dieser nächsten Vorbereitung an, die im gläubigen und vertrauensvollen Aufblick zum dreieinigen Gott (Kreuzzeichen) als wiederholter Ausdruck des Verlangens nach entsündigender und erleuchtender Gnade (im Psalm Iudica) und als reumütiges Sündenbekenntnis (Confiteor) mit Bitte um Nachlaß von Sünde und Strafe besteht.

Schon der erste römische Ordo⁷ erwähnt ausdrücklich, daß der Zelebrant sich nach seiner Ankunft am Altar mit dem Kreuz (damals nur auf die Stirn) bezeichnete und dann im stillen (vor dem auf den Altar gestellten Konsekrierten)⁸ in gebeugter Stellung⁹ pro peccatis suis¹⁰ so lange betete, bis der Chor den Introitus und

¹ Ordo rom. I, n. 8; II, n. 4. . . . ² L. 2, c. 8, n. 2. . . . ³ Ebd., n. 23 24. . . .

⁴ Cf. 24, 44. . . . ⁵ n. 8. . . . ⁶ Lv Kap. 16. . . . ⁷ n. 9.

⁸ Ordo rom. II, n. 4. . . . ⁹ Ebd. III, n. 3. . . . ¹⁰ Ebd. VI, n. 3.

das Kyrie zu Ende gesungen hatte. Das jetzige offizielle Staffelgebet kam nur sehr allmählich in den allgemeinen Gebrauch der römischen Kirche; der Psalm Iudica, welchen die Kartäuser, Dominikaner und Karmeliten auch jetzt noch nicht im Staffelgebet haben, wurde in manchen Kirchen in der Sakristei, in andern auf dem Hinweg zum Altar gebetet, hatte aber seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in der römischen Liturgie seinen jetzigen Platz¹ und das ganze Staffelgebet jedenfalls zu Anfang des 13. Jahrhunderts (Sicard, Innozenz III.) schon annähernd dieselbe Gestalt wie gegenwärtig; in verschiedenen Diözesen erhielten sich aber im einzelnen noch manche Eigentümlichkeiten bis auf das Missale Pius' V.

2. Die Antiphon Introibo etc. gibt den Gesichtspunkt an, unter welchem zunächst der Psalm Iudica hier zu beten ist, nämlich als Vorbereitung auf den nachfolgenden Opferakt (introibo ad altare = ad sacrificandum) und auf den Empfang all der mannigfachen Gnaden des heiligsten Opfers, speziell des Opfermahles in der heiligen Kommunion², deren herzerfreuender Genuss das in der heiligen Taufe eingesenkte übernatürliche Leben (iuventus) erstärken macht und erquickt.

Vom hl. Ambrosius³ erfahren wir, daß in alter Zeit die Neugetauften, wenn sie vom Taufbrunnen weg in feierlichem Zug sich ins Presbyterium der Kirche begaben, um da zum erstenmal dem heiligsten Opfer beizuwohnen und zum erstenmal die heilige Kommunion zu empfangen, jubelnd sangen: „Ich will eingehen zum Altare Gottes, zu Gott, der meine Jugend erfreut.“ Unter der „Jugend“ versteht der hl. Ambrosius an der angeführten Stelle das neue, noch jugendliche Leben aus Christo, welches die Neophyten, die modo geniti infantes⁴, soeben in der Wiedergeburt empfangen hatten, und unter der Erfrischung dieses jugendlichen Lebens den Genuss der heiligen Kommunion, im Hinblick auf welche er die Neugetauften mit dem Psalmisten⁵ rufen läßt: „Einen Tisch, o Herr, hast du vor unserem Angesicht bereitet . . . auf einem Weideplatz mich gelagert, am Wasser der Erquickung mich erzogen usw.“ Freilich ist der Zelebrant und sind die Gläubigen, in deren Namen der Psalm Iudica gebetet wird, keine Neophyten mehr, aber auch noch nicht vollkommen im Sinne des Apostels⁶, sie fühlen sich vielmehr im Gnadenleben schwach, sind der Stärkung desselben, der übernatürlichen Erquickung und Erhebung gar sehr bedürftig; und solche Erquickung und Stärkung ihres noch im Stadium der iuventus befindlichen übernatürlichen Lebens möchten Priester und Volk bei der Opferfeier erlangen, wo sie im reichlichsten Maße durch die leibliche und in immerhin noch reichem Maße durch die geistliche Kommunion erreicht wird.

3. Der Psalm Iudica (im Hebräischen mit Ps 41 ein Ganzes bildend) ist nach seinem grammatisch-historischen Sinne ein dringliches Flehgebet des vor Absalom (homo dolosus) und dem treulosen Volke (gens non sancta) flüchtigen, von der Kultustätte auf dem Sionsberge (mons sanctus) getrennten Königs David, in welchem er den richterlichen Beistand (iudica me = schaffe mir Recht) des allein starken Gottes (fortitudo mea) wider seine Feinde anruft, um das Aufleuchten (emitte lucem) der Gnadenhilfe des verheißungs-

¹ Vgl. des näheren Georgi, Liturgia rom. Pontif. II 51; Ebner, Quellen und Forschungen 296 ff.

² Im Officium SS. Corporis Christi lautet der zweite Teil der Antiphon: Sumam Christum, qui renovat inventum meum.

³ De myst. c. 8.

⁴ 1 Petr 2, 2.

⁵ Ps 22.

⁶ Eph 4, 13.

treuen (veritatem) Gottes behufs Rückkehr zum Sionsberge bittet und seiner von Gott sich verlassen fühlenden Seele (quare tristis es, anima mea) Mut und Zuversicht einspricht in der Hoffnung auf baldige Hilfe, für welche er dann Gott an der Kultusstätte auf Sion (introibo ad altare Dei) in jubelvoller Stimmung lobpreisen will (Confitebor etc.).

Auf Priester und Volk unmittelbar vor der Opferfeier angewendet, ist der Psalm erftlich flehentliche Bitte um Gottes Gnadenhilfe gegenüber all dem, was die Seele Gott entfremdet hat und sie im Hinblick auf die hochheilige Opferhandlung entmutigen und verwirren kann; sodann ist er Versprechen, für die zuversichtlich erhoffte Erhörung der Bitte Gott am Altare, im Stundengebet usw. lobpreisen zu wollen, was sofort auch schon in der Doxologie (Gloria Patri) tatsächlich geschieht.

a) Mit dem Ruf Iudica me wollen Priester und Volk gewiß nicht Gottes Strafgericht über sich herausfordern, sondern ihn anslehen, daß er als barmherziger Richter für sie auf- und eintrete, daß er in der Angelegenheit (causa), welche an den Stufen des Altars sie ängstigt, zu ihren Gunsten entscheide, d. h. durch gnädigen Richterspruch ihnen erlaße, was sie im Kampfe mit der gens non sancta im eigenen Innern und unter versünderlichen Einflüssen von außen gesündigt haben. Die gens non sancta deutet man hier wohl am füglichsten auf die verfehlte Konkupiszenz, die auch in den Besten, wie einstens das unheilige Kanaanitervolk unter den Israeliten¹, zurückgeblieben ist und wenigstens in zahllosen Alltagsfehlern und Armseligkeiten mancherlei Art sich geltend macht; dazu kommen Versuchungen von außen, seitens des bösen Feindes (homo iniquus) und versünderlicher Menschen. In alldem nun, was auf solche Weise gefehlt worden, möge Gott sich jetzt als barmherziger Richter erweisen, möge das Begangene und Vergangene verzeihen und möge sodann als der alleinige und allmächtige Helfer (fortitudo mea) durch die nachfolgende Opferfeier Kraft verleihen, mehr und mehr über all diese Feinde sieghaft zu werden. Wenn der Christ, wenn namentlich der Priester vor dem Altar unter Gottes allwissendem Auge ernstlich in das sündenbefleckte, verödete und gedrückte Innere hineinblickt, da kommt es ihm vor, als sei er von Gott verlassen (quare me repulisti), und fühlt er sich um so trauriger gestimmt (tristis incedo), als er befürchten muß, unwürdig das heiligste Opfer zu feiern resp. demselben beizuwohnen. Da gilt es nun, dringlich zu flehen, Gott möge sofort — noch vor Beginn der eigentlichen Opferfeier — einen Strahl seines reinigenden, erleuchtenden und erfreuenden Gnadenlichtes in die umdüsterte Seele fallen lassen (omitte luem) und sie dadurch für die nachfolgende Opferfeier, für das Besteigen des heiligen Berges, für das Betreten der Wohnstätte Gottes würdig machen (ducere in montem sanctum, in tabernaculum Dei); dann werden Priester und Volk zuversichtlich zur Feier des Opfers und Opfermahles schreiten (et introibo ad altare etc.) und Gott für seine Gnadenhuld danken (confitebor etc.), was ganz speziell der Priester schon am Altare (Gloria, Präfation, Sanctus) und den Tag über im Stundengebet tut. Nun drängt sich nochmals das verwirrende, ängstigende Sünd- und Schuldbewußtsein hervor (quare tristis es, anima mea etc.), dem gegenüber sich aber alsgleich im Spera in Deo die sichere Hoffnung auf Gottes hoch zu preisende (confitebor illi), herzerfreuende (salutare vultus — Rettung, Erheiterung meines betrübten Antlitzes) Gnade energisch geltend macht, worauf die anbetende Hingabe der ganzen Persönlichkeit samt dem eben gesprochenen Flehgebet an den lebhaft vor der Seele stehenden dreieinigen Gott im Gloria Patri

¹ Richt 2, 22 23.

folgt und in der wiederholten Antiphon nochmals ernstlich ins Auge gefaßt wird, was man zu tun im Begriffe steht.

b) In den Temporalmessen der Passionszeit (Gründonnerstag in sl.) und in allen Requiemsmessen wird der Psalm Iudica ausgelassen; als Grund hierfür nimmt man gewöhnlich an, weil der Psalm eine vox laetitiae sei, die zur geistigerten Bußtrauer über die Leiden Jesu (Passionszeit) und zur Totentrauer nicht passe. Nun hat aber der Psalm im großen und ganzen keineswegs freudigen Charakter, was noch klarer wird, wenn man ihn als mit zu Psalm 41 gehörig betrachtet, sondern er ist Ausdruck heißer Sehnsucht und dringlichen Flehens eines Schwerbedrängten um Hilfe, weshalb denn auch die Kirche im Introitus des Passionssonntags einen Teil desselben und den ganzen Psalm in festo orationis Christi in monte olivarum dem leidenden Heiland in den Mund legt. Der wahre Grund dürfte darin zu suchen sein, daß am Passionssonntag der Psalm Iudica als Introitus gesungen wurde und es als nicht angängig erschien, einen und denselben Psalm vom Chor singen und vom Priester beten zu lassen. Die Gewohnheit, daß der Priester die Gesangsteile der heiligen Messe für sich liest, ist überhaupt jüngeren Datums. Die Antiphon Introibo etc. bleibt, auch wenn der Psalm Iudica ausfällt; wohl gibt sie zunächst den Gesichtspunkt an, unter welchem der Psalm Iudica zu beten ist, aber zugleich auch den Gesichtspunkt, unter welchem das Sündenbekenntnis, und was darauf folgt, gesprochen werden soll, nämlich als Vorbereitung auf Opferakt und Opfermahl.

4. Der älteste und Hauptbestandteil des Staffelgebetes ist jedenfalls das allgemeine Sündenbekenntnis, welchem wir beim Beginn der Opferfeier in irgend einer Form schon in den ältesten Liturgien begegnen und das im wesentlichen bis in die Tage der Apostel hinaufreichen mag¹. Früherhin war die Form desselben auch im Abendlande nach Diözesen im einzelnen sehr verschieden und wurde es vom Zelebranten bald in der Mitte des Presbyteriums, bald an den Stufen des Altares vor dessen Mitte oder an dessen Seite gesprochen.

Ein indirektes Sünd- und Schuldbekenntnis liegt zwar schon im vorausgehenden Psalm Iudica, doch ist derselbe zunächst Flehgebet und folgt daher auf denselben um so passender auch noch direktes, vor Gott, seinen Heiligen und den unverklärten Brüdern abgelegtes Sündenbekenntnis, welches, obwohl nur allgemein gehalten, doch konkretester Ausdruck der im Innern vorhandenen Reue, zugleich ein Akt der Selbstniedrigung und darum besonders geeignet ist, unterstützt von himmlischer und irdischer Fürbitte, Nachlaß von Sünden und Sündenstrafen zu erwirken.

Die römische Liturgie betreffend, so erwähnen schon die ältesten Ordines, daß der Zelebrant bei seiner Ankunft vor dem Altar in gebeugter Stellung², und zwar pro peccatis suis³ gebetet habe, wobei an stilles Sündenbekenntnis zu denken sein wird. Im Micrologus⁴ hat das nach dem Psalm Iudica zu sprechende Sündenbekenntnis bereits folgenden bestimmten Wortlaut: Confiteor Deo omnipotenti, istis sanctis (wurden wohl bestimmte Heilige, z. B. die Kirchenpatrone, genannt) et omnibus sanctis et tibi frater, quia peccavi in cogitatione, in

¹ 1 Kor 11, 27—29.

² Ordo rom. II, n. 4; III, n. 8.

³ Ebd. VI, n. 3.

⁴ c. 23.

locutione, in opere, in pollutione mentis et corporis. Ideo precor te, ora pro me. Nach Sicard und Innozenz III., welcher ausdrücklich auch die dreimalige tunsio pectoris erwähnt, wurden nur drei genera von Sünden genannt, peccata in cogitatione, locutione (ore) et opere; im 14. Jahrhundert war die in Rom gebräuchliche Bekennnisformel von der nachmals im Missale Pius' V. vorgeschriebenen nur noch dadurch verschieden, daß sie lautete: quia peccavi nimis cogitatione, delectatione, consensu, verbo et opere¹; übrigens herrschte, wie schon erwähnt, bis zur Einführung des genannten Missale in Beziehung auf den Wortlaut der Confessio durchs ganze Abendland hin noch große Verschiedenheit². Nach Diözesen sehr verschieden waren besonders die Heiligen, welche genannt wurden; so lautet noch im Augsburger Missale von 1555 der zweite (bittende) Teil des Konfiteor (im ersten sind nur Maria et omnes Sancti genannt) wie folgt: Ideo precor gloriosissimam virginem Mariam, sanctos apostolos Petrum et Paulum atque Andream, Udalricum, Sebastianum, Vitum, sanctas Mariam Magdalenanam, Catharinam, Barbaram, Afram cum sodalibus suis, istos (quorum reliquiae in altari?) et hodiernos et omnes sanctos Dei et patronos et vos (fratres) pro me peccatore. Amen. Auch wo das Missale Pius' V. eingeführt worden war³, schaltete man vielfach noch andere Heilige ein, was durch die Ritenkongregation wiederholt⁴ untersagt wurde; nur einzelnen Orden ist gestattet, ihren Ordensstifter (z. B. beato patri nostro Benedicto) nach den Aposteln Petrus und Paulus zu nennen. Unrichtig ist es, wenn vor dem Bischof das Konfiteor gesprochen wird, tibi reverendissime pater zu sprechen, da es im Ritus celebrandi⁵ ausdrücklich heißt: Respondent (ministri) tibi pater et te pater, etiam si ibi fuerit summus Pontifex⁶, eine Vorschrift, welche namentlich für die Opferfeier als motiviert erscheint, vor welcher sich ja auch Bischof und Papst gleich den ministri als arme Sünder bekennen.

b) Das Sündenbekennnis leiten wir (auch in der Prim und im Kompletatorium) mit dem Ruf Deus in adiutorium etc. in Verbindung mit Selbstbeteuerung ein, um so die gläubige, vertrauensvolle Überzeugung auszudrücken, daß schon die Kraft, unsere Sünden reumüdig zu bekennen, dann insbesondere die Verzeihung der Sünden selber aus der Gnade des Kreuzes und vom allmächtigen Gott (qui fecit coelum et terram) komme, der sich in der Schöpfung und Erlösung einen gnadenreichen Namen gemacht hat (in nomine Domini) und der zuletzt allein Sünden vergeben kann. Eben weil nur Gott in seiner Allmacht endgültig Sünden vergeben kann⁷, kennt man dieselben allererst ihm, und zwar ihm als dem Allmächtigen (omnipotenti), und weil man im zweiten Teil des Konfiteor

¹ Ordo rom. XIV, c. 71.

² Vgl. Bona, Rer. liturg. I. 2, c. 2; Georgi, Liturgia rom. Pontif. III 9; Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 4, art. 2; Ebner, Quellen und Forschungen 296 ff.

³ Bei den Dominikanern, die ihre hergebrachte Liturgie beibehielten, lautet das Konfiteor: Confiteor Deo et beatae Mariae, et beato Dominico et omnibus sanctis et vobis fratres, quia peccavi nimis cogitatione, locutione, opere et omissione mea culpa, precor et vos, orare pro me. In der mozarabischen Liturgie lautet es: Confiteor omnipotenti Deo, et beatae Mariae virginis, et sanctis apostolis Petro et Paulo, et omnibus sanctis, et vobis fratres manifesto, me graviter peccasse per superbiā in lege Dei mei cogitatione, locutione, opere et omissione mea culpa, mea culpa, gravissima mea culpa. Ideo precor beatissimam virginem Mariam et omnes sanctos et sanctas, et vos fratres, orare pro me.

⁴ 13. Febr. 1666, n. 1334 ad 4; 12. Juni 1704, n. 2142.

⁵ L. 3, c. 9; vgl. c. 8. ⁶ Caer. ep. I. 2, c. 8, n. 31.

⁷ Weish 11, 24. § 5, 21.

behufs desto sicherer Erlangung des Sünden- und Straferlasses die Heiligen um ihre Fürbitte bei Gott anrufen will und an deren satisfactorischen Verdiensten (im Indulgentiam etc.) Anteil erhalten möchte, bekannt man auch ihnen allen (omnibus sanctis) die Sünden, ganz speziell aber der mächtigen und barmherzigen Königin aller Heiligen, der jungfräulichen Gottesmutter Maria, sodann dem Schirmherrn der Kirche¹, dem heiligen Erzengel Michael, welcher sich der Seelen vor Gottes Richterstuhl annimmt, ferner dem Täufer Johannes als dem Größten der vom Weibe Geborenen², welcher als Brautwerber des Messias³ nicht bloß das Judentum, sondern in demselben die ganze Menschheit Christo in remissionem peccatorum⁴ zuführte und darum gewiß für alle Angehörigen der Kirche, von der er täglich im zweiten Teil des Benediktus dankbar gefeiert wird, die innigste Teilnahme hat; endlich die Apostelfürsten Petrus und Paulus, die, vom Herrn vor allen Aposteln ausgezeichnet, auch am meisten für ihn gearbeitet und gelitten haben und darum besonders viel bei ihm vermögen. Gemäß der Mahnung des Apostels⁵ bekannt man die Sünden nicht bloß vor den Heiligen des Himmels, sondern auch vor den Brüdern auf Erden, um sofort auch deren wirkliche Fürbitte in Anspruch zu nehmen, der Priester vor den Gläubigen (vobis fratres), das Volk vor dem Priester als seinem Mittler (tibi pater). Und weil man so vor der himmlischen und irdischen Kirche bekannt hat, man habe Gott aus eigenster Schuld gar sehr beleidigt in Gedanken, Worten und Werken, darum wendet man sich nun sofort auch an die beiden mit der ausdrücklichen Bitte (Ideo precor) um ihre Intercession bei der beleidigten göttlichen Majestät. Die tiefe Verbeugung des Körpers während des Konfiteor ist augensfälliger Ausdruck tiefen Sünd- und Schuldbewußtseins vor Gottes Majestät, das Brustklopfen deutet die Zerknirschung des in Neuschmerz gebrochenen Herzens an.

c) Während von den Heiligen die erslehte Fürbitte droben im Himmel eingelegt wird, geschieht dies von den Mitgliedern der Kirche auf Erden in dem auf das Konfiteor folgenden Misereatur etc., d. i. in der Bitte, Gott möge den Nachlaß der Sünden, welche der Priester (Misereatur tui) und resp. das Volk (Misereatur vestri) soeben reumütig bekannt hat, erbarmungsvoll gewähren und auf Grund dessen ihnen das ewige Leben (anticipando schon hienieden in der heiligmachenden Gnade⁶, vollkommen im Jenseits) schenken. Während der Priester seine Sünden bekannt, ist er in tief gebeugter Stellung, desgleichen der Ministrant resp. das Volk während seines Sündenbekennnisses⁷; sobald aber im Anschluß an das Konfiteor das zugehörige Misereatur gesprochen ist, richtet sich der Priester und resp. der Ministrant auf, ohne Zweifel, um so der Zuversicht Ausdruck zu geben, daß die erbetene Sündenvergebung nunmehr gewährt sei. Aber diese schließt nicht auch schon den Nachlaß aller zeitlichen Sündenstrafen ein, und darum kann man füglich das nachfolgende Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens et misericors Dominus als Bitte des Priesters für sich und das Volk (nobis) um Nachlaß auch der zeitlichen Sündenstrafen deuten, somit als Bitte um völligen⁸ Nachlaß der Sünde, mit welcher ja

¹ Offb. 12, 7.

² Mt 11, 11.

³ Jo 3, 29.

⁴ Lc 1, 77.

⁵ Jak 5, 16.

⁶ Jo 5, 24.

⁷ Wenn der Priester im Notfalle ohne Ministranten zelebrieren würde, so hat er das Konfiteor nur einmal zu sprechen, wie die S. R. C. (4. Sept. 1875, n. 3868 ad 1) ausdrücklich erklärt; ob dann auch das vobis fratres wegzubleiben habe, hat die Ritenfongregation meines Wissens nicht erklärt; mir scheint, daß vobis fratres sei in diesem Falle zu sprechen, wenigstens wenn Gläubige bei der betreffenden Messeier zugegen sind.

⁸ Die gehäuftesten, sachlich ohne Künstelei nicht wohl auseinander zu haltenden Synonyma indulgentiam, absolutionem et remissionem wollen vielleicht nur den Begriff des Völligen, Gänzlichen ausdrücken.

die Sündenstrafen als reliquiae peccatorum innerlich zusammenhängen und welche daher völlig erst mit der zeitlichen Strafe erlassen ist, weshalb schon in altchristlicher Zeit auch die Sündenstrafen kurzweg als peccata bezeichnet wurden und die Kirche noch jetzt in der sog. Generalabsolution bei Gewährung des vollkommenen Nachlasses aller zeitlichen Sündenstrafen sich der Formel bedient: Indulgenciam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo. Beachtenswert ist vielleicht auch, daß nach dem 14. römischen Ordo¹ der Zelebrant in der heiligen Messe nach dem Konfiteor des Volkes über dasselbe die gleiche Formel sprach, die noch jetzt den Bischofen bei Erteilung des an den päpstlichen Segen geknüpften vollkommenen Ablusses² vorge schrieben ist, nämlich: Precibus et meritis beatae Mariae semper virginis, beati Michaelis archangeli, beati Ioannis Baptistae, beatorum apostolorum Petri et Pauli et omnium sanctorum misereatur vestri omnipotens Deus, et dimissis peccatis vestris perducat vos ad vitam aeternam. R. Amen; dann erst das Indulgenciam etc.

5. Nach der älteren mystischen Deutung des Meßritus erinnert die tiefe Verbeugung und das Sündenbekenntnis des Zelebranten daran, daß Christus bei seinem im Gang zum Altare gesinnbildeten Eintritt in diese Welt die Sünden aller Menschen auf sich genommen und als belastet mit denselben aufs tiefste sich erniedrigt habe, um den wahren Frieden bringen zu können, auf welchen der Kuß hindeutete, den früherhin der Bischof gleich nach dem Konfiteor den Priestern und Diaconen erteilte³, sowie auch der Kuß des Priesters auf den Altar nach dessen Besteigung als Friedenskuß gedeutet wurde, den Christus schon beim Eintritt in die Welt der Kirche als seiner Braut erteilt habe (Sicard; Durand). Nach der späteren mystischen Deutung entspricht der Gang des Priesters an den Altar dem Hingang Jesu aus dem Zöikalum an den Ölberg, das Sündenbekenntnis in tiefgebeugter Stellung dem Angstge bete des Herrn, der Kuß des Altares soll an das Verratenwerden des Herrn durch den Judaskuß erinnern.

§ 10. Besteigen des Altares und Veräucherung desselben.

1. Man behandelt die Versikel und Orationen, welche auf das Indulgenciam etc. folgen, gewöhnlich als dritten Teil des Staffelgebetes. Allein an den Stufen oder Staffeln des Altares werden nur noch die Versikel gesprochen, welche zu den zwei folgenden Orationen einleiten, deren erste während des Hinansteigens zum Altare, deren andere unmittelbar nach der Ankunft auf dem Altare selber gesprochen wird und die eben deshalb entschieden nicht mehr zum Staffelgebet gehören, wie denn auch in den Generalcubriten von ihnen nicht mehr unter dem Titel III. de confessione, sondern unter Titel IV de introitu etc. gehandelt wird. Versikel und Orationen sind Flehgebete, welche der Priester beim wirklichen Eintritt ins Allerheiligste des Neuen Bundes spricht, und zwar spricht er sie, da er nicht als Privatperson, sondern als Mittler und insofern auch als Delegierter der Gläubigen eintritt, nicht im Singular, sondern im Plural (mit Oremus eingeleitet).

¹ n. 71. ² Vgl. auch Caer. ep. I. 2, c. 39.

³ Ordo rom. II, n. 5.

2. Auf Grund des vorausgegangenen reumütigen Sündenbekennnisses ist der Zelebrant voll freudiger Zuversicht, Gott habe ihm und den Gläubigen die Sünden erlassen; darum spricht er (desgleichen der Ministrant und resp. die ministri sacri) die Versikel Deus tu conversus etc. nicht mehr wie das Konfiteor in tief gebeugter Körperstellung, sondern mediocri corporis inclinatione, einer Körperstellung, welche Ehrfurcht vor dem majestätischen Gott, zu dem man betet und in dessen Heiligtum man eintreten will, aber auch Zuversicht ausdrückt. Aber diese Zuversicht begründet noch keine Gewissheit; daher wird die Bitte um Gottes reinigende und belebende Gnade (Deus tu conversus) und um sein Erbarmen (Ostende nobis etc.) in den beiden Versikeln erneuert und wird in den zugehörigen zwei Orationen, die behufs sicherer Erhörung mit dem Ruf Domine, exaudi etc. und mit der Anwunschung von Christi Lieb' und Gnade (Dominus vobiscum) eingeleitet werden, während des Eintrittes ins Sanctum sanctorum (Besteigen des Altares) und bei der Ankunft in demselben nochmals dringlich Sündenvergebung (aufer a nobis iniquitates; ut indulgere digneris omnia peccata mea) ersucht; um diese ja ganz gewiß für sich als den ins Allerheiligste tretenden Mittler zwischen Gott und dem Volke zu erlangen, sucht sich der Zelebrant durch das osculum altaris, welches ehrfurchtsvolle, liebende Hingabe ausdrückt, noch eigens in wirksame Beziehung zu setzen zu Christus, welchen der Altar sinnbildet, und zu den Verdiensten der Heiligen, deren Reliquien im Altare ruhen.

a) Der Versikel Deus tu conversus, und was jetzt auf ihn folgt, kam jedenfalls erst spät und sehr allmählich an dieser Stelle in Gebrauch. Durand¹ bemerkt: Post factam confessionem et datam absolutionem pontifex vel sacerdos, priusquam dicat „Deus tu conversus“, incensum cum benedictione in thuribulo apponit, gibt aber weder an dieser Stelle noch im nächsten Kapitel des näheren an, was der Priester außer dem Deus tu conversus und im Zusammenhange damit noch weiter gebetet habe. Die Oration Aufer a nobis wurde früher — und zwar nicht überall gleichlautend — schon vor der Besteigung des Altares gebetet; in ihrer jetzigen Form steht sie ursprünglich im Gelasianum unter den Orationen für die Zeit von Quinquagesima bis Quadragesima und ist dort vielleicht Bitte um Sünden nachlaß für den Zweck würdiger Feier des höchsten aller Feste, des Osterfestes (Sancta sanctorum); nach dem Gregorianum muß sie, wie noch jetzt bei der Kirchweihe, vom Bischof gebetet werden, bevor er in das Gezelt eintritt, aus welchem er die in den Altar einzufgenden Heiligenreliquien abholt, welche in diesem Zusammenhang unter Sancta sanctorum zu verstehen sein werden. Man könnte sich versucht fühlen, auch bei Besteigung des Altares das Sancta sanctorum auf die im Altare ruhenden Heiligenreliquien zu beziehen, deren in der nachfolgenden, ziemlich spät in allgemeine Aufnahme gekommenen Oration Erwähnung geschieht; allein sach- und traditionsgemäßer deutet man Sancta sanctorum auf den Altar als neutestamentliches Allerheiligste, in welches der Priester soeben eintritt und das er früher, solang der Inzens noch an den Stufen des Altares eingelegt wurde, gleich dem alttestamentlichen Hohenpriester schon mit dem Rauchfaß betrat.

b) Die beiden Versikel Deus tu conversus und Ostende nobis Domine sind dem 84. Psalm V. 7—8 entnommen. Die Bitte: „O Gott, wenn du dich

¹ Rationale l. 4, c. 8, n. 1.

uns zugewendet haben wirſi" usw., geht voraus, daß Gott sich vom Vater seiner Sünden wegen im Born abgewendet und dieser in einem todähnlichen Zustand sei oder doch sein könnte; sich ihm wieder zuwenden und gnädig auf ihn schauen ist soviel, als ihm die Sünden verzeihen und durch Mitteilung übernatürlicher Gnade ihn wieder beleben (vivificabis nos), was von selbst übernatürliche Freude im Geſolge haben wird (plebs tua laetabitur in te); der zweite Versikel hat im wesentlichen den gleichen Inhalt.

3. Sicherlich im Hinblick auf das Alte Testament, wo dem Hohenpriester¹ strengstens vorgeschrieben war, das Allerheiligste nicht ohne Räucherwerk zu betreten, ist es in der römischen Kirche nachweislich seit dem 12. Jahrhundert allgemein üblich geworden, daß der Zelebrant in der feierlichen Messe, gleich nachdem er den Altar bestiegen und geflüſt hat, denselben inzensiert und ihn dadurch augenfällig als das Allerheiligste des Neuen Bundes, als die Stätte der speziellen Gegenwart Gottes charakterisiert, über welcher die Gläubigen ihre (im Duft des Weihrauches gesinnbildeten) Gebete und guten Werke durch die Hand des Mittlers, im engsten Zusammenschluß mit dem Opfer des Altars der göttlichen Majestät darbringen. Den Altar von allen Seiten (undique — die sechs ductus gegen die Leuchter gelten der Rückseite) beräuchernd, erscheint der Zelebrant so recht als das irdische Abbild Christi, welcher als Bundesengel am Altar des himmlischen Allerheiligsten steht und die Gebete der Gläubigen vor dem Throne Gottes darbringt; als Repräsentant Christi wird zuletzt auch der Zelebrant selber inzensiert. Damit die Inzensation nicht bloßes Symbol, sondern zugleich actus adorationis sei, so ist es gewiß entsprechend, wenn der Zelebrant, welcher in früherer Zeit auch schon bei der ersten incensatio altaris das Dirigatur betete, während des Räucherns innere Akte der Anbetung vollzieht. Päßend war es, wenn der Zelebrant in älterer Zeit den Inzens noch an den Stufen des Altares, also vor dem Eintritt in das Allerheiligste einlegte; geegnet wird der Inzens, weil die Veräucherung des Altares nicht ausschließlich symbolische Bedeutung, sondern zugleich den Zweck einer Illustration des Altares und seiner Einrichtung, ja der ganzen Kultusstätte hat.

S 11. Der Introitus mit dem Kyrie.

1. Nach Angabe des Liber pontificalis und einstimmiger Annahme der mittelalterlichen Liturgiker² begann in der römischen Kirche bis auf Papst Clemens I. († 432) die eucharistische Feier mit der Lesung von Epistel und Evangelium; erst der genannte Papst habe dann angeordnet, daß vor der Opferfeier die 150 Psalmen Davids gesungen werden, selbstverständlich in Auswahl und verteilt mit Rücksicht auf die Feste und heiligen Zeiten. Ursprünglich scheint man jedesmal einen ganzen Psalm oder doch einen größeren Teil desselben mit Gloria Patri gesungen zu haben; doch schon frühe wurde

¹ Lv 16, 13.

² Amalar., De off. l. 3, c. 5. Walafr. Strab., De reb. eccl. c. 22. Rhab. Maur., De inst. cleric. l. 2, c. 32. Pseudoalcuin. c. 39; dann bei Hugo von St-Witton, Sicard, Innozenz III., Durand usw.

dieser einleitende Gesang auf die Antiphon, einen Psalmvers und Gloria Patri reduziert.

Nach den ältesten römischen Ordines¹ begann die in zwei Abteilungen im Chor der Kirche aufgestellte Schola cantorum den in Rede stehenden antiphonischen Gesang unmittelbar bevor der Zelebrant mit seinem Gefolge die Sakristei verließ, setzte ihn während dessen Einzug ins Presbyterium so lange fort, bis der Zelebrant, angekommen vor dem Altare, nach verrichtetem Gebete dem Vorsteher der Sängerschule das Zeichen gab, den Gesang mit Gloria Patri schließen zu lassen. Weil während des feierlichen Einzuges des Zelebranten aus der Sakristei ins Presbyterium vorgetragen, erhielt dieser Gesang den Namen Introitus (in der ambrosianischen Liturgie Ingressio); auch unter dem Namen Invitatorium kommt er vor, weil er ähnlich dem Invitatorialpsalm beim Stundengebet als Einladung und Gröfzung für die Opferfeier erscheint. Gegenwärtig² und nachweislich schon seit dem 14. Jahrhundert³ dürfen die Sänger den Introitus erst beginnen, wenn der Zelebrant bereits am Altare angekommen ist. Die Praxis, den Gesang des Introitus beim Hochamt ganz wegzulassen, ist von der Ritenkongregation⁴ mit Recht als Missbrauch erklärt worden⁵; daß ihn der Zelebrant allzeit, auch wenn er vom Chore gesungen wird, rezitiere, war früher nicht üblich⁶, ist aber nachweislich schon seit dem 14. Jahrhundert Gebrauch⁷ und gegenwärtig ausdrücklich vorgeschrieben⁸. Mit dem Introitus beginnen die am Altare selbst zu sprechenden Texte; es erscheint deswegen passend, diese mit der signifikativen und effektiven Selbstbekreuzung zu eröffnen. In der Requiemsmesse macht der Zelebrant, um anzudeuten, daß der Segen des nachfolgenden Opfers in erster Linie nicht den Lebenden, sondern den armen Seelen im Fegefeuer zugewendet werden solle, das Kreuzzeichen beim Introitus über dem Messbuch (nicht über das Messbuch); facit signum crucis super librum, quasi aliquem benedicens, heißt es im Ritus celebrandi, woraus hervorgeht, daß die Segnung nicht dem Buche, sondern dem (oder den) Verstorbenen gelten soll, die vielleicht, wie es auf dem Lande noch vielfach der Fall ist, in der Nähe des Zelebranten, auf dem Kirchhof ruhen.

Da der Introitus, weil gesungen, der nach außen hin am meisten hervortretende Anfang der Messe ist und ursprünglich überhaupt Anfang der Messe war, so benannte man und benennt man noch einzelne distinguierte Sonntage synecdochisch (initium pro toto) nach den Anfangsworten des Introitus, z. B. Sonntag Gaudete, Oculi, Vötare, Quasimodogeniti usw., d. h. Sonntag, dessen Messe resp. Introitus mit Gaudete usw. beginnt, und redet man von Korate-

¹ Ordo rom. I, n. 8; II, n. 3 4.

² Caer. ep. I. 2, c. 8, n. 30. S. R. C. 14. April 1752, n. 2424 ad 7.

³ Ordo rom. XIV, n. 27. ⁴ 25. Juni 1898, n. 3994 ad 2.

⁵ Was die übrigen Gefangestile ansangt, vgl. S. R. C. 14. April 1752, n. 2424 ad 2; 7. Aug. 1875, n. 3365 ad 7.

⁶ Der Zelebrant hatte, bevor es Missalia plenaria gab, und beim Hochamt wohl auch noch später nur das Sakramentario vor sich, in welchem die Sangestile des Antiphonars resp. des Graduale nicht standen.

⁷ Ordo rom. XIV, c. 47. ⁸ Caer. ep. I. 2, c. 8, n. 35.

Messe und Requiemmesse. Auch ist im Messbuch unmittelbar vor dem Introitus von 87 Messformularien des Proprium de tempore die Kirche Roms (Stationkirche) verzeichnet, in welcher ehedem (bis zum Exil der Päpste in Avignon) der Papst zumeist nach vorausgegangener Prozession, bei welcher Klerus und Volk ihn begleitete, an den betreffenden Tagen Halt (statio) mache und das heiligste Opfer feierte.

a) Während bei den Griechen schon frühe vor der liturgischen Lesung Psalmen gesang stattgefunden zu haben scheint¹, war dies in der afrikanischen Kirche, wie man aus Augustinus ersieht², nicht der Fall, und da die afrikanische Kirche im großen und ganzen römischen Ritus hatte, so verdient der Liber pontificalis Glauben, wenn er uns berichtet, der Psalmen gesang zu Anfang der Messe sei erst durch Papst Cölestin in die römische Liturgie eingeführt worden: *Hic (Coelestinus) constituit, ut Psalmi David centum quinquaginta ante sacrificium psallerentur antiphonatim ab omnibus, quod antea non fiebat, sed tantum epistolae Pauli recitabantur et sanctum Evangelium.* Aus dieser Stelle geht hervor, daß ursprünglich ein ganzer Psalm, und zwar antiphonisch, d. i. abwechselnd (zweichörig) vom ganzen Volke gesungen wurde, und keineswegs, wie Amalarius meint³, daß schon Papst Cölestin nur Antiphonen aus den Psalmen ausgehoben und dem Introitusa gelang gleich anfänglich die jetzige Gestalt gegeben habe, die er bereits im Antiphonar Gregors des Großen hat, wo er nur noch aus einer meist dem betreffenden Psalm entnommenen Antiphon und gewöhnlich dem ersten Psalmvers besteht⁴, auf welchen Gloria Patri und Wiederholung der Antiphon folgte. Wann diese Kürzung erfolgte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Es dürfte wohl selten vorgekommen sein, daß der ganze Psalm, namentlich wenn er etwas umfangreich war, gesungen wurde. Das geht schon aus den ältesten römischen Ordines hervor, nach deren Angabe der Papst, wenn die Antiphon zum Introitus angestimmt war, das Sekretarium verließ und zum Altare schritt, hier die heilige Hostie verehrte und dann dem Vorstand der schola das Zeichen gab, den Introituspсалm mit Gloria Patri zu beschließen. Nimmt man auch an, daß alles mit größter Würde langsam vollzogen wurde, so wird es wohl in den seltensten Fällen möglich gewesen sein, einen ganzen Psalm zu singen. Man hatte um so weniger Bedenken, eine Kürzung vorzunehmen, als ja der Introituspсалm nicht wie der Gradualpsalm eine selbständige liturgische Stellung hatte, sondern nur dem Zwecke diente, eine liturgische Handlung, nämlich den Einzug des Celebranten, feierlicher zu gestalten. Die Hauptsache war demnach dieser Einzug; war dieser vor-

¹ Pseudo-Dionysius, Hierarch. eccl. 3, 2.

² De civ. Dei 22, 8. ³ De eccl. off. l. 3, c. 5.

⁴ Zum öfteren wird als Psalmus der erste Vers des treffenden Psalms gesungen und ist die Antiphon einem andern Vers dieses Psalms entnommen; ist der erste Vers Antiphon, so erscheint dann der zweite Vers unter dem Titel Psalmus (vgl. z. B. fer. III, post Dom. I. Quadrag.; Sabb. post Dom. III. Quadrag. u. ö.). Zuweilen kommt als Psalmus ein Vers aus dem Sanctum der drei Jünglinge (z. B. in festo S. Anacleti 13. Jul.) und nur einmal (in festo septem dolor.) gar kein Psalmus, sondern dafür ein neutestamentlicher Vers vor. Um für das betreffende Fest oder die betreffende Zeit des Kirchenjahres stets eine möglichst charakteristische Antiphon zu haben, entnahm man dieselbe, wenn der treffende Psalm keine solche bot, ausnahmsweise andern Büchern der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes oder einem kirchlichen Autor (z. B. Salve s. parens), oder man machte sie selber (z. B. das öfters vorkommende Gaudeamus in Domino); solche Introiten (im Proprium de tempore etliche zwanzig; mehrere im Proprium Sanctorum) mit außerpсалmischer Antiphon nannte man im Mittelalter irregulares.

über, so hatte auch der diesen begleitende Gesang seinen Zweck erfüllt, der Psalm konnte, ja mußte gekürzt werden, um den Gottesdienst nicht unnötig in die Länge zu ziehen. Aber auch in anderer Beziehung hatte der Psalm seinen Zweck erreicht: durch seine Intonation und durch das Absingen einiger Verse wurde der Klerus genugsam an den Inhalt des ganzen Psalms erinnert und konnte dadurch in die dem Opferanlaß entsprechende Stimmung versetzt werden. Das gleiche galt wohl auch von den Laien, denen in althristlicher Zeit die Psalmen nicht so fremd waren wie in der Gegenwart.

b) Der Introitus wurde im Mittelalter vielfach durch sog. Tropen¹ erweitert. Diese Tropen, die teils in ungebundener, teils in metrischer Form gehalten sind, kann man bezeichnen als Einleitungen, Interpolationen oder Zusätze zu den liturgischen Gesängen. Beinahe alle Melgesänge — Graduale und Credo ausgenommen — erfuhrn eine solche Erweiterung durch Tropen, zuweilen findet man selbst die Episteln (farsiae, sarciturae) tropisiert. Das Wort Tropus kommt von dem in der griechischen Musiktheorie häufig gebrauchtem *τρόπος* und bezeichnet im Altertum „die Transpositionsskalen, die eine Doppelmolstrofum umfassenden Tonleitern, welche sich aus der Versezung der Tonarten auf die Halbtöne der Oktav ergaben. Im Mittelalter aber wurde tropus „für melismatische Formeln gebraucht, wie man deren im Musikunterricht benutzte, um die Eigenheiten der Tonarten zu verdeutlichen“². Die Einführung der Tropen (im oben definierten Sinn) in die Liturgie wird gewöhnlich dem Tuotilo († 915) von St Gallen zugeschrieben. Die Tropen, die in eigenen Büchern gesammelt waren (troparium, tropharius, troponarius), waren im Mittelalter außerordentlich beliebt und erhielten sich im liturgischen Gebrauch bis ins 13. Jahrhundert, vereinzelt sogar bis ins 18. Jahrhundert³. Als Beispiel eines tropisierten Introitus diene der Introitus auf Epiphanie (aus cod. 97 der Zürcher Kantonalbibliothek)⁴:

Forma speciosissimus, manuque potentissimus, ex Davidis origine natus
Maria Virgine, ecclesiae sponsus, illuminator gentium, baptismatis sacrator,
orbis redemptor. Ecce advenit Ihesus quem regem gentium cum muneribus
mysticis Hierosolimam requirunt dicentes: ubi est, qui natus est Dominator.
Vidimus stellam eius in oriente et agnovimus regem regum natum esse. Et
regnum cui soli debetur honor, gloria, laus et iubilatio. Et potestas.

c) Statio ist aus der römischen Militärsprache, wo es das Wachstehen der Soldaten auf einem bestimmten Posten bedeutet, in den christlichen Sprachgebrauch herübergelommen⁵; sind ja die Gläubigen milites Christi⁶, die bei der heiligen Taufe (in der abrenuntiatio Satanae) geschworen haben, alle Tage ihres Lebens wider den Satan zu kämpfen. Um nun von diesem ihrem Feinde nicht überrumpelt zu werden, stellten sich die Christen schon in ältester Zeit⁷ in geistlichem Sinne auf die Wache, indem sie⁸ an jedem Mittwoch (zur Erinnerung an Christi Verrat durch Judas) und Freitag (zur Erinnerung an Jesu Tod), im Abendland auch am Samstag (zur Erinnerung an die Wegnahme des Bräutigams der Kirche⁹) bis nachmittags

¹ Über Tropen vgl. Reiners, *Die Tropengesänge des feierlichen Melodiamtes im Mittelalter*, Luxemburg 1887; Gautier, *Histoire de la poésie liturgique au moyen-âge. Les tropes I*, Paris 1886; Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien I*, Freiburg (Schweiz) 1901; Blume, *Poesie des Hochamtes im Mittelalter: Stimmen aus Maria-Laach LXXI* (1906) 18 ff.

² Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien* 282.

³ Blume, *Poesie des Hochamtes im Mittelalter* 25 u. 26.

⁴ Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien* 286.

⁵ Tertullian., *De orat. c. 19.* ⁶ 2 Cor 10, 3—4. Eph 6, 11 ff.

⁷ Pastor Herm., *Sym. 5, 1.* ⁸ Const. ap. 5, 15; 7, 23.

⁹ Mt 9, 15.

3 Uhr fasteten oder sog. semieiumum hielten und in der bestimmten Kirche zu gottesdienstlicher Feier sich versammelten¹, woraus erklärlich wird, daß schon bei Cyprian² statio im Sinne von gottesdienstlicher Versammlung vorkommt. Die Bedeutung von Versammlung des Klerus und Volkes zum Gottesdienste hat statio auch im römischen Messbuch, und zwar mit dem Nebenbegriff des Stillestehens oder Haltmachens (statio) von Klerus und Volk in einer bestimmten Kirche Roms zum Zweck der Feier des heiligsten Opfers. Diese Kirche (Stationskirche) war entweder eine der berühmten Basiliken Roms oder eine Bömeterialkirche; Klerus und Volk versammelten sich an bestimmten Tagen zuerst in einer andern Kirche (collecta = collectio) und zogen von da als wohlgeordnetes³ Heer Christi in Prozession unter dem Panier des Kreuzes zur Stationskirche.

Die Sitte, an bestimmten Tagen⁴ solche Prozessionen mit nachfolgendem Gottesdienst in der betreffenden Stationskirche zu halten, wurde, wie es scheint, in Rom aus der Kirche von Jerusalem herübergewonnen, wo sie nach der Beschreibung der aquitanischen Pilgerin schon im 4. Jahrhundert bestand; dauernd geordnet wurden diese Stationsfeiern durch Gregor I., von dem sein Biograph Paulus Diaconus⁵ schreibt: „Er ordnete sorgfältig die Stationen in den Basiliken (Roms) und in den Bömeterialkirchen der heiligen Märtyrer, so wie sie jetzt noch (in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts) vom römischen Volke besucht werden, gleich als weile Gregor immer noch in seiner Mitte. Er selbst zog mit in die Stationskirchen, und bei dieser Gelegenheit (der Stationsgottesdienste) wurden seine (40) Homilien vorgetragen. Es begleitete ihn bei der Prozession zu jenen Kirchen ein Heer des Herrn, und von allen Seiten strömten die Gläubigen zusammen, um das Wort seiner Lehre zu vernehmen.“ Um die Stationstage zu fixieren, ließ Gregor dieselben ins Sacramentarium an den betreffenden Tagen einsetzen, wie nachmals auch in den Messbüchern geschah; daß übrigens nicht alle Stationen, welche in den auf uns gekommenen Handschriften des gregorianischen Sacramentars und in unsern Messbüchern stehen, von Gregor angeordnet wurden, ist unzweifelhaft⁶; desgleichen, daß wenigstens in späterer Zeit nicht allen Stationsgottesdiensten eine feierliche Prozession, in welcher der Papst mitzog, vorausging und daß jedenfalls sämtliche Prozessionen an den Ferien der Quadragesima, für welche in dem alten Stationsverzeichnis bei Mabillon⁷ alltäglich die Collecta, d. i. die Versammlungs- und Ausgangskirche der Prozession angegeben ist, Bußcharakter hatten. Den Mittelpunkt der Stationsfeierlichkeiten in Rom hatten seit Gregor I. die Päpste gebildet; seitdem diese nicht mehr in Rom, sondern in Avignon (1305—1377) residierten, kamen die Stations-

¹ Tertullian., De orat. c. 19.

² Ep. 49, n. 3.

³ Ordo rom. I, n. 2.

⁴ Für die Heiligenfeste sind nicht bloß im Proprium Sanctorum unseres jetzigen Messbuches, sondern auch im Sacramentarium Gregorianum, wie es Muratori veröffentlicht hat, in der Regel keine Stationen genannt, weil es selbstverständlich war, daß der Stationsgottesdienst in der Hauptkirche des betreffenden Heiligen zu Rom statt habe; dagegen sind schon im Gregorianum für den dritten Adventsonntag, für sämtliche Quatemberstage des ganzen Kirchenjahrs, für Dom. Septuag., Sexag., Quinquag., für alle Sonntage und Ferien (auch die Donnerstage) der Quadragesima die Stationen angegeben, und zwar fast durchweg dieselben wie in unserem Messbuch, desgleichen für die höchsten Feste des Herrn und sämtliche Tage innerhalb der Oster- und Pfingstoktav, die ja ehedem gebotene Feiertage waren. Die Ferien der Quadragesima und die Quatember, desgleichen die schon im Gregorianum vorkommende litania maior (statio ad S. Laurentium in Lucina) waren seit alters Faststage und daher Stationstage im ursprünglichen Sinne des Wortes statio (= *vηστεία*).

⁵ L. 2, c. 18.

⁶ Grisar, Theol. Beitschrift, Innsbruck 1885, 561 ff.

⁷ Mus. ital. II 544.

feierlichkeiten mehr und mehr in Verfall und wurden nie mehr in ihrer früheren Gestalt hergestellt.

2. Die Lebenspulse des Kirchenjahres mit seinen verschiedenen heiligen Zeiten und Festen schlagen im heiligen Messopfer infofern, als an jedem Sonn- und Festtag, bei jeglichem Opferanlaß das eine große Opfer unter einem bestimmten, der betreffenden Tagesfeier und resp. Opferdarbringung entsprechenden Gesichtspunkte und behufs Aneignung bestimmter Gnaden aus dem Opferschafe dargebracht wird. Diesen spezifischen Opfergedanken bringt der Introitus nach irgend einer Seite hin zum Ausdruck, läßt uns bald mehr, bald weniger deutlich erkennen, in welcher besondern Meinung in der betreffenden Zeit des Kirchenjahres (z. B. im Advent, in der Quadragesima, in der österlichen Zeit), an dem betreffenden Sonn- oder Festtag oder bei gegebenem außerordentlichem Opferanlaß (Votivmessen) das heiligste Opfer darzubringen sei.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Introitus in den Messen des Proprium de tempore stets in seinem Zusammenhang mit dem Kirchenjahr aufzufassen und daß er für das Verständnis des letzteren sehr belangreich und darum auch aus inneren Gründen vom Chor stets zu singen sei. Da ursprünglich zum Introitus ein ganzer Psalm gesungen wurde, der doch wohl nicht zufällig herausgegriffen, sondern inhaltlich mit Rücksicht auf das Kirchenjahr und den Zweck der nachfolgenden Opferfeier ausgewählt war, so tut man gut, beim Studium des Introitus jederzeit zuerst den betreffenden ganzen Psalm in Betracht zu ziehen, um sofort den Rest desselben, der im jetzigen Introitus noch geblieben ist, desto besser würdigen zu können.

Die feierliche Messe des Kar- und Pfingstsamstages hat keinen Introitus; den Gesang beim Einzug des Zelebranten bildet vielmehr die Allerheiligenlitanei, in welcher, wie in den vorausgehenden Prophetien und in der Taufwasserweihe, die spezifische Tagesidee und Opferintention (Dank für die Wiedergeburt zur Gotteskindschaft im Heiligen Geiste, dringliche Bitte für die Neophyten um Bewahrung der Taufgnade) schon genugsam zum Ausdruck gekommen sind.

Die Bedeutung des Introitus wollen wir im nachstehenden noch an einigen Beispielen veranschaulichen. In der Mitternachtsmesse des Weihnachtsfestes feiern wir die Geburt des Gottessohnes im Fleische im Stall zu Bethlehem (Evangelium). Die Antiphon des Introitus nun sagt uns, daß unscheinbare Krippenkind sei der im ewigen Heute (hodie = Ewigkeit; oder es kann auf den Moment der Inkarnation bezogen werden, in welchem der Heiland auch seiner menschlichen Natur nach Sohn Gottes wurde) vom Vater gezeigte persönliche Sohn Gottes. Diese Antiphon ist aus dem messianischen Psalm 2 entnommen, dessen erster Vers Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania als Psalmus im Introitus vorkommt. Der Grundgedanke dieses 2. Psalms ist: mögen die antichristlichen Mächte noch so sehr rebellieren gegen den Gesalbten Gottes, sie vermögen nichts gegen ihn, weil er Sohn Gottes ist. Wohl hat der Heiland sein Kreuz bei der Geburt schon mit in die Welt gebracht und hat das Wüten seiner Feinde (Herodes) schon an der Krippe wider ihn begonnen; aber daß die Rebellion aller christusfeindlichen Mächte vergeblich sei, wird in dem quare fremuerunt gentes etc. ausgedrückt. Im gläubigen Hinblick auf den unscheinbar in der Krippe liegenden

und doch unbezwingbaren Messiaskönig jubeln wir auf zu Gott dem Dreieinigen im nachfolgenden Gloria Patri.

Am Fest der Epiphanie wird in der abendländischen Kirche in erster Reihe die Verkündung der Heidenwelt zum Heile in Christo gefeiert. Als Repräsentanten der Heidenvölker erscheinen die Magier, die aus fernem Lande kommen, um dem neugeborenen Messiaskönig zu huldigen¹. In der Antiphon des (irregulären) Introitus, die sachlich aus Malachias² entnommen ist, wird jubelnd auf diesen den Völkern erschienenen Gottkönig (dominator dominus), auf sein Reich und seine Macht hingewiesen. Im 71. Psalm, welcher direkt messianisch ist, wird die fried- und glorreiche Herrschaft des Messias geschildert, in welcher Gottes Recht und Gerechtigkeit waltet. Gewiß ganz passend steht daher im Introitus von Epiphanie der erste Vers dieses Psalms: Deus, iudicium tuum regi da, et iustitiam tuam filio regis.

Mit dem Sonntag Septuagesima verstimmt der Allelujasong in der Liturgie vollständig und beginnt die (im babylonischen Exil vorgebildete) Zeit der büßenden Vorbereitung auf das Osterfest. Mit den Sünden, welche in dieser Vorbereitungszeit gebüßt werden sollen, ist Tod (gemitus mortis) und Höllenqual (dolores inferni) in die Seele eingedrungen; gleichwohl verzagt der Sünder nicht, sondern fleht in dieser Zeit, die auch Zeit gesteigerten Gebetseifers ist, vertrauensvoll zum Herrn in seinem Heiligtum (invocavi), der ihn gewiß erhören wird; in Neuschmerz und mit ungeteilter Liebe (diligam) will er sich fortan wieder an Gott als seine Zuflucht und seinen alleinigen Retter hingeben. Diese Gedanken finden mit Davids Worten³ im Introitus des Sonntags Septuagesima ganz passenden Ausdruck.

In Christo, dem hohenpriesterlichen König⁴ aus Davids Samen, hat sich endgültig die Verheifzung erfüllt, welche Gott einstmals dem frommen, demütigen (mansuetudo) David gab, nämlich daß sein Same herrschen werde in Ewigkeit (Ps 131; gebetet in der zweiten Vesper der Bekänner, welche Bischöfe waren). Die Bischöfe der katholischen Kirche sind die sichtbaren Stellvertreter des himmlischen Hohenpriesters und Königs,⁵ des gottmenschlichen Davididen, und insofern ist es wahr, wenn man sagt, im Episkopat der katholischen Kirche herrsche David fort bis ans Ende der Tage, und indem Gott fort und fort Bischöfe, Hohepriester nach Aarons Vorbild⁶, erwecke, schließe er mit denselben (in der Bischofsweihe) einen Friedensbund (testamentum pacis), bestelle sie zu (Friedens-) Fürsten, schmücke sie mit der Würde des ewigen Priestertums⁶. Dies ist der tieffinnige Gedankenkreis, in welchem sich der Introitus im Commune Pontificum (martyrum et confessorum) bewegt und den wir kurz also zum Ausdruck bringen können: der Heilige, den wir liturgisch feiern, war einer von denen, in welchen Gott das David gegebene Wort von der ewigen Herrschaft hält bis ans Ende der Tage.

3. Nach der älteren mystischen Deutung erinnert der antiphonisch (in zwei Chören) meist in sehr bewegten Weisen gesungene Introitus an die dringlichen Rufe der vorchristlichen Menschheit (die zwei Chöre auf Juden und Heiden oder auf die Lebenden und die in der Vorhölle Besindlichen gedeutet) nach der Ankunft Christi im Fleische, als deren Abbild, wie oben bemerkt, der Hintritt des Zelebranten aus der Sakristei an den Altar erschien. Weil auf die vorchristliche Zeit gedeutet, wird der Introitus, seitdem ihn auch der Zelebrant spricht, auf der linken Seite⁷ des Altares gelesen, welche Sinnbild der

¹ Mt 2, 2.

² Kap. 3.

³ Ps 17.

⁴ Hebr 7.

⁵ Hebr 5, 4 ff.

⁶ Sir 45, 7.

⁷ Während früherhin (Innozenz III., Durand) die Epistelseite pars dextera heißt (mit Rücksicht auf die Stellung des Zelebranten nach Osten), führt sie schon im späteren

Zeit vor dem öffentlichen Auftreten Jesu (d. h. vor Beginn der erhabenen Predigt des Evangeliums) ist, weshalb auch die der Predigt des Täufers entsprechende Epistel auf der linken Seite gelesen wird. Nach der Deutung auf das Leiden Jesu erinnert der Gang des Zelebranten nach der Epistelseite an die Hinführung Christi vor Annas, der Introitus selber an das freimütige Reden des Herrn vor Annas.

4. Nachdem im Introitus die Idee der Tagesfeier resp. der spezielle Zweck der nachfolgenden Opferdarbringung ins Auge gefaßt ist, erwecken Priester und Volk nochmals aufs lebhafteste in sich das Gefühl ihrer Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit, und im Drange desselben flehen sie im Kyrie eleison mit größtem Vertrauen (darum in aufrechter Stellung) um Erbarmen zum dreieinigen Gott (Kyrie — Christe — Kyrie), zunächst um ihn im nachfolgenden Gloria (wenn ein solches trifft) würdig und wohlgefällig verherrlichen, sodann um in der Kollekte wirksames Bittgebet an ihn richten, überhaupt um reiche fructus propitiatorii et impetratorii aus der nachfolgenden Opferfeier erlangen zu können; denn auch mit Rücksicht auf diese, nicht bloß im Hinblick auf Gloria und Kollekte wird man im Kyrie um Erbarmen flehen. Die drei ersten Eletonrufe sind an den Vater gerichtet, darum erinnere man sich während derselben, um recht vertrauensvoll um Erbarmen zu flehen, daß Gott in Christo unser Vater, wir seine Kinder sind, während der drei nächsten Rufe, daß wir durch des Sohnes Blut erlöst und seine Brüder sind, während der drei letzten Rufe, daß der Heilige Geist durch die eingegossene Liebe uns zu Gotteskindern gemacht hat. Mystisch deutet man den Kyriegesang auf die Rufe der Altänner um Erbarmen.

Das Kyrie ist der Rest eines alten Litaneigebetes, das wie in den Kirchen des Orients noch gegenwärtig als Bestandteil der εὐαρέστιον, so auch ursprünglich in Rom vorhanden war. Nach Gregor d. Gr. bezeugt, daß zu seiner Zeit mit dem Kyrie auch andere Formeln verbunden waren, die bei den gewöhnlichen Messen aussfielen:

Mittelalter (mit Rücksicht auf die Stellung des zum Volke gewendeten Zelebranten) den Namen pars sinistra; in dem durch Burkhard von Straßburg (1485) herausgegebenen Pontifikale (de consecr. altaris) wird die Seite des Altares, ubi legitur Evangelium, als pars dextera altaris, in unserem Meßbuch jedoch (Rit. celebri. l. 4, c. 2) das cornu epistolae als cornu sinistrum altaris bezeichnet, wobei offenbar die Stellung des Altarkreuzes resp. Kruzifixbilde maßgebend ist. Die Epistelseite als rechte Seite betrachtend, quae laeta significat, erblickte man darin, daß der Priester gleich nach dem Besteigen des Altares auf dessen rechte Seite ging, entweder die Freude über Jesu Eintritt in die Welt (Introitus), welcher die sessio a dextris Dei in der Himmelfahrt zum leichten Ziele hatte, angedeutet, oder aber daß Christus zuerst sich zu den Juden (latus dextrum) begab, von welchen dann nach seinem Leiden und Sterben (passio = linke Seite — darum während des auf Christi Leiden gedenkten Kanons das Buch auf der linken Seite nach damaliger Auffassung) das Heil zu den Heiden kam (Io 4, 22). Im Hochamt wird noch jetzt und wurde früher, wie noch gegenwärtig in der ambrosianischen Liturgie, immer auch das Kyrie auf der Epistelseite gebetet; aber offenbar passender ist es, das Kyrie, welches gleich dem Gloria den Charakter des Gebetes hat, unmittelbar vor dem Kruzifixbilde zu sprechen; daß nicht das gleiche bei der Kollekte geschieht, hat seinen Grund wohl darin, daß man zu ihr das Meßbuch braucht, das in der Mitte des Altares sich nicht wohl plazieren läßt; dafür findet zu Beginn und am Schluß der Kollekte Verneigung des Hauptes gegen das Kruzifixbild statt.

In quotidianis missis aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur¹. Solche Formeln haben sich noch in der Allerheiligenlitanei erhalten, wo sie mit Te rogamus audi nos beantwortet werden, während man im Orient auf die Invokationen mit Κύριε ἐλέησον respondeerte. Das Kyrie eleison der römischen Messe verrät sich als späterer Zusatz, indem es nicht als Antwort auf die Invokationen, sondern als selbständiger Bestandteil der Litanei am Anfang und am Schluß beigefügt wurde. Daß das Kyrie ursprünglich zu einer Litanei gehörte, ersieht man auch daraus, daß nach dem ersten römischen Ordo² das Kyrie eleison ausfiel, wenn der Messe Litaneigesang vorausging. In den außerrömischen Kirchen, wo die Stationsfeier entweder nicht vorhanden war oder wenigstens keine solche Entwicklung aufwies wie in der römischen Kirche, hat das Kyrie wohl von Anfang an bereits eine selbständige Stelle im Messordo eingenommen. Seit dem 9. Jahrhundert ist die Zahl der Kyrie (bzw. Christe) eleison auf neun beschränkt³, während früher dieser Ruf so oft wiederholt wurde, bis der Zelebrant das Zeichen zum Aufhören gab⁴. Die Neunzahl der Kyrie (bzw. Christe) eleison wurde schon von Amalar in Beziehung zur Trinität gebracht, eine Beziehung, die auch dem alten römischen Brauche zu Grunde liegt, neben Kyrie auch Christe eleison zu singen⁵. Diese Tradition tritt auch in den tropisierten Kyrie zu Tage, von denen das Kyrie cunctipotens in der lateinischen Kirche allgemein verbreitet war. Es lautet⁶:

a) Cunctipotens genitor, Deus omnireactor, eleison, Kyrie eleison.

b) Fons et origo boni, pie luxque perennis, eleison, Kyrie eleison.

c) Salvificet pietas tua nos, bone rector, eleison, Kyrie eleison.

a) Christe, Dei splendor, virtus patrisque sophia, eleison, Christe eleison.

b) Plasmatis humani factor, lapsi reparator, eleison, Christe eleison.

c) Ne tua damnetur, Iesu, factura, benigne eleison, Christe eleison.

a) Ambarum sacrum spiramen, nexus amorque, eleison, Kyrie eleison.

b) Procedens fomes, vitae fons, purificans vis, eleison, Kyrie eleison.

c) Purgator culpae, veniae largitor opimae, offensas dele, sancto nos munere reple Spiritus alme, eleison, Kyrie eleison.

§ 12. Das Gloria in excelsis Deo.

1. Gläubig überzeugt, daß der im Kyrie wiederholt an den Dreieinigen gerichtete Ruf um Erbarmen nunmehr Erhörung gefunden habe, stimmt der Zelebrant voll Zuberkeit⁷, in der Mitte des Altars stehend, in freudig gehobener Stimmung (daher die Hände erhebend) an jenen Tagen und bei jenen Opferanlässen, mit welchen Jubel sich verträgt, zum Preise des Dreieinigen das Gloria in excelsis Deo an, welches im Unterschied von der kleineren Doxologie, dem Gloria Patri, den Namen doxologia maior führt,

¹ Ep. 9, 42, 26. Duchesne, Origines du culte chrétien 167.

² c. 63. ³ Amalar, De eccl. off. l. 3, c. 6.

⁴ Ordo rom. I, n. 9; V, n. 6. ⁵ Gregor., Ep. 9, 12.

⁶ Bgl. Blume, Poesie des Hochamtes im Mittelalter: Stimmen aus Maria-Laach LXXI (1906) 23 ff.

⁷ Sir 15, 9.

auch den Namen hymnus angelicus trägt, weil der Lobgesang der Engel auf Bethlehems Fluren¹ seinen Anfang bildet. Im weiteren Verlauf ist es sodann zunächst dankagende Verherrlichung Gottes des majestätischen Vaters (rex coelestis, Deus Pater omnipotens) ob seiner großen Glorie, die er aus seinem verborgenen² Gotteswesen heraus in der Schöpfung und namentlich im gesamten Erlösungswerke geoffenbart hat und immerfort noch offenbart. Im zweiten Teile wendet sich sofort die Dogologie unmittelbar an den fleischgewordenen, zur Rechten des Vaters thronenden Gottessohn (Fili unigenite), der als Hoherpriester und Opferlamm einst auf dem Altare des Kreuzes unsere Sünden trug und auf unsfern Altären sie fort und fort noch trägt (qui tollis peccata mundi); dieser zweite Teil der Dogologie ist zunächst dringliche Bitte um Gnade und Erbarmen (suscipte deprecationem — miserere nobis), übrigens indirekt doch auch Verherrlichung (*δοξολογία*), sofern nämlich in den Worten der Bitte die Allheiligkeit (solus sanctus³) und Allerhabenheit (solus altissimus) Christi, des verklärten Hohenpriesters und Königs (qui sedes ad dexteram Patris), gar sehr betont wird. Am Schlusse geschieht auch noch des Heiligen Geistes feierlich Erwähnung und bezeichnet man sich mit dem Kreuzzeichen, um augenfällig den Glauben an den Dreieinigen zu bekennen. Sehr zu empfehlen ist, daß man während des Gloria sich recht lebendig in die Gegenwart des dreieinigen Gottes versetze, mit dem Auge des Glaubens anschauet den allmächtigen Vater, zu seiner Rechten auf dem Throne den glorreichen gottmenschlichen Priesterkönig, zwischen ihnen als die trinitarische Perichorese vermittelnd und abschließend den Heiligen Geist. Nicht minder wichtig ist es, daß man das Gloria allzeit mit spezieller Beziehung auf die Tagesfeier und resp. den Opferanlaß bete, im ersten Teile Gott gerade ob dem lobe, ihm für das danke, was Gegenstand des nachfolgenden Opfers als Lob- und Dankopfers ist, im zweiten Teile sodann den Heiland um das anslehe, was man durch das nachfolgende Opfer als Bitt- und Sühnopfer erlangen will.

a) Im griechischen Urtext lautet der englische Lobgesang: *Δόξα ἐν υψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοξίας*⁴, und muß sonder Zweifel dazu ἐστί ergänzt werden; dann ergibt sich folgender Sinn: infolge der gnadenreichen Geburt des Erlösers und ob derselben wird Gott droben in den Höhen, d. i. im Himmel, von den Engeln verherrlicht; auf Erden aber ist durch die Geburt des fleischgewordenen Gottessohnes objektiv und potentiell der Friede (als Inbegriff des ganzen Heiles in Christo)⁵ begründet unter den Menschen, auf denen, weil sie jetzt in Christo zu Kindern Gottes angenommen sind, wieder die εὐδοξία, das väterliche Wohlgefallen Gottes, ruht. — In der Liturgie wird der hymnus angelicus von Menschen zur Verherrlichung Gottes, der in den Höhen thront, angestimmt, und ergänzt man daher am besten nicht ἐστί, sondern ἐστω und bezieht man das ἐν υψίστοις zu θεῷ = τῷ ὦντι ἐν υψίστοις, so daß sich für den liturgischen hymnus angelicus der Sinn ergibt: Ehre werde (sei) schon jetzt gleich im Gloria-

¹ Ef 2, 14.

² 1 Tim 6, 16.

³ Hebr 7, 26.

⁴ Der Codex Alexandrinus (3, 5) hat εὐδοξία, so daß demnach übersetzt werden muß: „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden, Wohlgefallen unter den Menschen.“

⁵ Jo 14, 27. Kol 1, 20.

gesang und dann in der nachfolgenden Darbringung des Opfers als höchstem Verherrlichungsopter dem in den Himmelshöhen thronenden Gottes zuteil. Auch zum zweiten Glied ergänzen wir sit in dem Sinne: auf Erden, d. i. den auf der Erde wohnenden Menschen, sei, werde Friede, d. i. Gnade der Versöhnung, zuteil, und zwar schon auf Grund der im zweiten Teil des Gloria an den Erlöser gerichteten dringlichen Bitten (qui tollis peccata — miserere nobis), ganz speziell aber aus dem Schatz des nachfolgenden Opfers als Opfers der Versöhnung und Friedensstiftung¹. Da es sich nun hier nicht um eine potentielle, sondern individuelle und aktuelle Friedensstiftung handelt, so deutet man bona voluntas (*εὐδοκία*) nicht im Sinne von bona voluntas Dei = Wohlgefallen (Gnadenhuld) Gottes², was allein exegetisch richtig ist, sondern auf den individuellen guten Willen der Menschen, auf jene nach dem Heil in Christo verlangende, nach demselben sich ausstreckende Gutwilligkeit, welche Grundvoraussetzung für die Aufnahme der Heilsgräde und in ihr des Friedens Christi ist.

b) Dem in den Anfangsworten Gloria in excelsis ausgesprochenen Wunsche, es möge Gott Verherrlichung zuteil werden, folgt nun alsgleich tatsächlich die Realisierung dieses Wunsches im Laudamus te etc. Es geschieht dieses Loben und Preisen in Ausdrücken, die den ersten Christen schon aus den Psalmen geläufig waren³. Laudamus te = laudate Dominum; benedicimus te = benedicite omnia opera Domini Domino⁴; adoramus te = venite, adoremus, adorate in monte sancto eius⁵; glorificamus te = semen Iacob glorificate eum⁶. Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam = in omnibus gratias agite⁷. Klingt in dem gratias agimus ein Nachhall aus den Apostelbriefen, so findet sich in propter magnam gloriam tuam wiederum eine Reminiszenz an Ps 137, 5: Et cantent in viis Domini: quoniam magna est gloria Domini. Die Herrlichkeit Gottes strahlt uns entgegen in der Offenbarung. Daraus erkennen wir ihn als den himmlischen König (Domine Deus, rex coelestis), der die unsichtbare Welt geschaffen, der uns aus väterlicher Liebe aus dem Nichts hervorgerufen und uns und die ganze Schöpfung krafft seiner Allmacht erhält (Deus Pater omnipotens). Das Wort propter magnam gloriam tuam erinnert aber sofort an eine andere gloria, die heiligmachende Gnade, die durch den Sündenfall verloren (Omnis enim peccaverunt et agent gloria Dei⁸), durch die Erlösung aber wiederhergestellt wurde. Der Lobpreis richtet sich daher nicht bloß an den Vater, der uns erschaffen und der Gnade des Urstandes teilhaft gemacht hat, naturgemäß wenden wir uns auch an den Sohn (Domine, Fili unigenite), das Lamm Gottes (Agnus Dei . . ., qui tollis peccata mundi⁹), das die Sünden der Welt hinwegnimmt am Kreuz und in dem perennierenden Kreuzopfer, der heiligen Messe, der zur Rechten des Vaters sitzt (qui sedes ad dexteram Patris¹⁰); zunächst wenden wir uns an ihn in siebenfacher Bitte: Miserere nobis, suscipe deprecationem nostram, die aber sofort in Lobpreis umschlägt: Du allein bist heilig (Quoniam¹¹ tu solus

¹ Kol 1, 20. ² Ps 5, 13.

³ Vgl. Blume, Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo: Stimmen aus Maria-Laach LXXIII (1907) 56 ff.

⁴ Dn 3, 57 ff.

⁵ Ps 98, 6.

⁶ Ps 21, 24.

⁷ 1 Thess 5, 18.

⁸ Rom 3, 23. ⁹ Io 1, 29.

¹⁰ Wie Blume (Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo 59) bemerkt, eine direkte Entlehnung aus dem apostolischen Glaubensbekenntnis, das bis ins 4. Jahrhundert lediglich die Formulierung kennt: Sedet ad dexteram Patris; erst nach dem 4. Jahrhundert sprach man: Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.

¹¹ Quoniam = οτι. Die griechischen Gebete schließen gewöhnlich ab mit einer *ἐξέργωντος* = Schlussknoten, der regelmäßig eingeleitet wird durch οτι. ohne daß damit ein

sanctus etc.), du allein der Höchste — Attribute, die in den Psalmen Gott gegeben werden (= Et cognoscant, quia nomen tibi Dominus; tu solus altissimus in omni terra¹) und hier speziell die Gottheit des Sohnes betonen. Diese göttlichen Eigenschaften teilt der Sohn zugleich mit dem Vater und dem Heiligen Geiste (cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris), weshalb allen drei göttlichen Personen gleiche Verherrlichung gebührt.

2. Die doxologia maior kam aus dem Orient in den Oekident und durfte bis ins 11. Jahrhundert herab von den einfachen Priestern nur am Osterfest als dem Tag des höchsten Jubels gesungen resp. gebetet werden. Seit dem 12. Jahrhundert wurde in der römischen Liturgie die jetzige Praxis allgemein herrschend, zufolge welcher das Gloria als vox laetitiae nur an solchen Tagen ausfällt, welche den Charakter höchsten Ernstes und darum auch in der Matutin den ambrosianischen Lobgesang (Te Deum) nicht haben oder welchen doch das freudige Gepräge der Festivität oder Solemnität abgeht; desgleichen in allen Requiems-messen.

a) Über die Entstehung des Engelhymnus hat jüngst Clemens Blume² interessante Aufklärung gebracht. Die ältesten Texte der doxologia maior liegen im Codex Alexandrinus des 5. Jahrhunderts, in den Apostolischen Konstitutionen³ und im lateinischen Antiphonar von Bangor aus dem 7. Jahrhundert vor. Die Spuren des Hymnus lassen sich aber viel höher hinauf verfolgen. Sein ältester Bestandteil sind ohne Zweifel der Gesang der Engel, den sie bei der Geburt des Heilandes anstimmt, wobei sie möglicherweise sich der Worte eines damals im israelitischen Volke weit verbreiteten Lobeshymnus bedienten⁴, der auch im Huldigungsruf der Jünger beim Einzug des Heilands in Jerusalem wiederzuhören scheint: „Friede im Himmel und Ehre in der Höhe.“ Ohne weiteren Zusatz finden sich die Engelworte in der Liturgie des hl. Jakobus, in der sie dreimal hintereinander gesungen werden müssen. Der an die Engelworte sich anschließende Hymnus bestand, wie Blume nachgewiesen hat, aus zwei Teilen, von denen der erste (bis Domine Deus, rex coelestis, Deus Pater omnipotens) den Charakter des Lobpreises, der zweite den der Bitte trug. Eine Eigentümlichkeit beider Teile ist es, daß sie, wie oben gezeigt wurde, dem Brauche der ersten Christen folgend sich eng an die Worte der Heiligen Schrift anschließen: während der erste Teil seine Redewendungen mehr den Psalmen entnimmt, schließt sich der zweite Teil mehr der Ausdrucksweise des Neuen Testamentes an. Daß der Hymnus schon im 2. Jahrhundert nicht unbekannt war, zeigt die Stelle: Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, die eine auffallende Parallele in dem letzten Gebete des Apostelschülers, des hl. Polycarp von Smyrna, findet, welcher nach dem Berichte seiner Märtyrerakten kurz vor seinem Tode betete: Δα τοῦτο καὶ περὶ πάντων αἰνῶ σε, εὐλογῶ σε, δόξαζω σε⁵. Der Hymnus wandte sich ursprünglich nur an Gott den Vater, in den dogmatischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts

ursächlicher Zusammenhang betont werden soll. Vgl. Blume, Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo: Stimmen aus Maria-Laach LXXIII (1907) 60.

¹ Ps 82, 19.

² Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo: Stimmen aus Maria-Laach LXXIII (1907) 43 ff.

³ L. 7, c. 47.

⁴ Vgl. Spitta, Die älteste Form des Gloria in excelsis: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1905, 45 ff.

⁵ Funk, Opp. Patr. ap. I 298.

wurde er, wie Blume darlegt, zu einem Hymnus auf die Trinität umgestaltet. Schon im 9. Jahrhundert bietet das Psalterium des Abtes Wolfoz von St Gallen¹ den jetzt gebräuchlichen Text mit einer einzigen, unbedeutenden Variante². Pseudo-Altuin nennt als Verfasser des Hymnus den hl. Hilarius von Poitiers. Wenn dies auch unrichtig ist, so ist es dennoch nicht ausgeschlossen, daß Hilarius während seines Exils im Orient das Gloria kennen lernte und es in seiner Übersetzung in Gallien bekannt machte.

Die doxologia maior trägt im Cod. Alex. die Überschrift *Τυμος ἐωθινός*, im Antiphonar von Bangor Ad vesperum et ad Matutinum, woraus hervorgeht, daß im Orient und im Gebiet des gallikanischen Ritus der Hymnus im Stundengebet Verwendung gefunden hat. In der römischen Kirche jedoch fand er im 6. Jahrhundert schon längst Verwendung in der Messe liturgie. Denn nur so ist die Notiz des Liber pontificalis³ erklärlich, wonach Papst Telesphorus (125—136) bestimmt haben soll, ut ante sacrificium hymnus diceretur angelicus (die erste Edition ergänzt: tantum noctu natale Domini)⁴. Papst Symmachus⁵ gestattete den Gesang des Gloria auch an den Sonntagen und an den Festen der Märtyrer. Diese Erlaubnis erstreckte sich jedoch nur auf die bischöfliche Messe; die Priester durften das Gloria nur am Tage ihrer Weihe⁶, wenn sie nach erfolgter Ordination von ihrer Titelkirche Besitz ergriffen, außerdem am Ostersonntag anstimmen⁷. Schon in den ältesten Handschriften des Sacramentarium Gregorianum steht gleichfalls die Rubrik: Dicitur Gloria in excelsis Deo, si episcopus fuerit, tantummodo die dominico sive diebus festis; a presbytero autem minime dicitur, nisi in solo Pascha. Noch Berno von Reichenau († 1048) beschwert sich⁸ sehr energisch gegen solche Verkürzung der Priester gegenüber den Bischöfen und meint, gerade so wie den letzteren sollte es auch den Priestern erlaubt werden, omni die dominica et in sanctorum natalitiis ad augmentum laudis divinae das Gloria in der Messe zu singen. Zu Ende des 11. Jahrhunderts erfahren wir aus dem Missale⁹, daß der Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern in Beziehung auf das Gloria singen bereits aufgehoben war und daß intra Adventum, Septuagesimam et natale Innocentium das Gloria überhaupt nicht gesungen wurde, außer wenn in die Advent- oder Septuagesimalzeit ein Marien- oder ein Apostelfest einsfiel; speziell in Rom hatten noch im 12. Jahrhundert die Adventsonntage ein freudiges Gepräge und sang man daher an denselben auch das Gloria¹⁰. Am Gründonnerstag, der zum Triduum mortis Christi gehört und daher Trauer- und Bußtag ist, sangen früherhin nur die Bischöfe das Gloria, und zwar speziell wegen der großen Solemnitas der Chrismweihe; die Messe des Karlsamstags fiel bis ins Mittelalter herein in die Osternacht und hat darum wegen des schon beginnenden Osterjubels das Gloria, welches ihr auch blieb, nachdem sie in den Morgen des Karlsamstags verlegt worden. Seit alters hat die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten

¹ Cod. Sangall. 20. Blume, Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo: Stimmen aus Maria-Laach LXXIII (1907) 49.

² Propter gloriam tuam magnam statt propter magnam gloriam tuam.

³ Liber Pontif. I 129. ⁴ Ebd. I 57. ⁵ Ebd. I 263.

⁶ Duchesne, Origines du culte chrétien 483.

⁷ Zuweilen wurde das Gloria in excelsis wie im Orient (Chrysost., Hom. 3 in ep. ad Col.), so auch im Abendland als Dankeshymnus außerhalb der Messe gebraucht, wie z. B. bei der Zusammentunft des Papstes Leo III. und Karls des Großen in Paderborn. Liber Pontif. II 6.

⁸ Libellus de quibusdam rebus ad Missam spectantibus c. 2.

⁹ Kap. 2. ¹⁰ Ordo rom. XI, n. 4.

(Quinquagesima) den Charakter einer fortlaufenden Festfeier und wird daher konsequent in der ganzen österlichen Zeit, auch an den Ferien Gloria gebetet, während sonst die Ferien, auch außerhalb der Bußzeiten, z. B. post Epiphaniam et Pentecosten, kein Gloria haben; es wird an ihnen wohl die Messe des vorausgehenden Sonntags gelesen, der als wöchentliche Rekapitulation des Österfestes Gloria hat, aber das Gloria fällt an ihnen, eben weil sie gewöhnliche Ferien sind, weg. Da zur festivitas vel solemnitas das Gloria als vox laetitiae gehört, haben alle solennen Votivmessen Gloria, mit Ausnahme derer, welche in violetten Paramenten, also in der Farbe der Buße gefeiert werden. Den privaten Votivmessen mangelt das Gepräge der Solemnitas und haben sie daher in der Regel kein Gloria¹; ausgenommen ist (aber erst seit dem späteren Mittelalter) die private Votivmesse de beata Maria Virgine am Samstag², weil der Samstag seit Jahrhunderten der speziellen Verehrung Mariens geweiht ist und infsofern gewissermaßen als Marienfest erscheint (daher officium B. M. V. in sabbato); ferner die private Votivmesse von den heiligen Engeln, welche ja das erste Gloria in excelsis anstimmen, weshalb es füglich auch in der privaten Votivmesse de angelis nicht fehlen darf.

b) Während in älterer Zeit³ der Zelebrant zur Intonation des Gloria sich gegen das Volk, dann aber sogleich wieder nach Osten wendete, schaut er jetzt, wie schon seit dem früheren Mittelalter (Amalarius), auch bei der Intonation nach Osten, quia Dominum ad orientem adorare solemus (Sicard.). Das Gloria wurde in der älteren Zeit nicht von der schola, sondern von allen im Chore anwesenden und am Altare assistierenden Klerikern gesungen, weshalb die älteren Gloriameledien verhältnismäßig einfach sind⁴. Auch im Gloria wurden Tropen eingeschaltet. Sehr weit verbreitet waren bis zur Einführung des Missale Pius' V. die Einschaltungen in das Gloria der Muttergottesfeste⁵, welches also lautete: Gloria in excelsis Deo . . . Iesu Christe, Spiritus et alme orphanorum. Domine Deus, agnus Dei, Filius Patris, primogenitus Mariae Virginis matris; qui tollis . . ., suscipe deprecationem nostram ad Mariae gloriam . . . Tu solus sanctus, Maria sanctificans, tu solus Dominus, Maria gubernans, tu solus altissimus, Maria coronans, Iesu Christe, cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen. — Luther behielt in seiner Formula Missae das Gloria in excelsis nach dem Kyrie bei; desgleichen taten die verschiedenen protestantischen Kirchenordnungen aus dem 16. Jahrhundert⁶; auch in die neuen deutschen Agenden, z. B. in die bayerische, hat es gleich dem Introitus, Confiteor und Kyrie in lingua vulgari wieder Aufnahme gefunden; der „Geistliche“ stimmt an „Ehre sei Gott in der Höhe“ und die Gemeinde singt dann die genaue Übersetzung unseres lateinischen Gloria weiter; „vermag die Gemeinde dieses Laudamus nicht zu singen, so kann es der Geistliche sprechen“.

¹ Auch nicht, wenn sie innerhalb einer Oktav gefeiert werden; nur wenn innerhalb der Oktav eines Heiligen eine private Votivmesse von ebendemselben zelebriert würde, hätte sie Gloria (S. R. C. 13. Juni 1671).

² Extra Sabbatum nur dann, wenn innerhalb der Oktav eines Marienfestes an einem Semiduplex eine private Votivmesse de beata (nach dem Formular des betreffenden Marienfestes) zelebriert würde.

³ Ordo rom. I, n. 9.

⁴ Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien 82.

⁵ Daher steht noch in unserem römischen Missale die Rubrik: Sic dicitur Gloria etiam in Missis beatae Mariae, quando dicendum est.

⁶ Daniel, Cod. liturg. II.

3. Nach der älteren mystischen Deutung entspricht das Gloria der Geburt des Herrn resp. dem Gesang der Engel bei derselben sowie den Danksgesungen und Bittrufen der Hirten und andern Gläubigen. Berthold von Regensburg sagt: das gloria hebet der priester alleine an unde singent danne die anderen alle samt (Chor und Volk) nach. Daz ist darumbe: do unser herre geboren wart, dō sungen die engele gloria in excelsis; daz hub ein engel an unde sungen die andern alle nach. Auf das Leiden Christi deutend, mag man im Gloria ein Nachbild des feierlichen Bekenntnisses finden, welches Christus in gehobener Stimmung vor Kaiphas bezüglich seiner Gottheit ablegte.

§ 13. Die Kollekte.

1. Auf das Lobpreisgebet (Gloria), in welches auch schon Bittgebet verschloßen war, folgt nun ausschließlich Bittgebet in der Oration, die als erstes feierliches Gebet über das zur Opferfeier versammelte Volk (= collectio = σύναξις) schon seit dem früheren Mittelalter auch den Namen Kollekte führt, welcher es von der Sekreta und Postcommunio spezifisch unterscheidet. Damit dieses Hauptgebet, an das sich öfters noch andere anreihen und welches der Liturgus als Repräsentant des am Kreuze mit ausgestreckten Armen betenden Erlösers und im geistigen Zusammenschluß (daher Oremus) mit dem Volke spricht, um so wirksamer sei, geht ihm der Altarkuss von Seiten des Liturgus, sodann Gruß (Pax vobis; Dominus vobiscum) und Gegengruß (Et cum spiritu tuo) voraus, wird es mit erhobenen Armen gesprochen und schließlich durch die Hände des gottmenschlichen Mittlers Gott dargeboten (Per Dominum etc.). Sicherlich nicht wenige Kollekten unseres Messbuches reichen in die älteste christliche Zeit hinauf.

a) Ursprünglich begann im Okzident und wohl zumeist auch im Orient die liturgische Feier damit, daß der Bischof (Zelebrant) nach dem Vorbild Christi¹ die versammelte Gemeinde bei seinem Eintritt in die Kirche mit Pax vobis feierlich begrüßte, worauf diese antwortete: „und mit deinem Geiste“. Wann man im Abendlande anfangt, unmittelbar auf diese Begrüßung ein Gebet folgen zu lassen und dann erst zur Lesung überzugehen², läßt sich nicht genau bestimmen. Jedenfalls lag es sehr nahe, gemäß der Mahnung des Apostels³ gleich zu Anfang des Gottesdienstes ein kurzes Bittgebet an Gott zu richten, wie denn auch schon im Sakramentario des Gelasius der liturgischen Lesung Gebet vorausgeht, daß den Namen oratio führt, den es auch im Gregorianum, in den verschiedenen römischen Ordines⁴ und bis zur Stunde im römischen Messbuch hat. Im zweiten römischen Ordo wird es an erster Stelle oratio prima genannt, dann beigefügt: quam collecta am dicunt. Während uns noch in vielen gedruckten Missalien vor Pius V. in den Messformularien statt oratio zum öfteren die Bezeichnung collecta begegnet, kommt im jetzigen römischen Missale die Bezeichnung Kollekte nur mehr im Ritus celebrandi⁵ vor.

¹ Jo 20, 19. ² Augustin., De civ. Dei 22, c. 8, n. 23.

³ 1 Tim 2, 1.

⁴ Ordo rom. I, n. 9; II, n. 6; III, n. 9; V, n. 7; X, n. 4; XIV, n. 53. Auch Rabanus Maurus und Amalarius haben die Bezeichnung collecta noch nicht.

⁵ L. 11, n. 1.

Collecta ist soviel als collectio und bezeichnete in Rom zunächst die Versammlung der Gläubigen in jener Kirche, von welcher an Stationstagen die Prozession ausging. Wenn die Versammlung beisammen war, sang man eine Antiphon, genannt antiphona ad collectam, dann einen Psalm, hierauf sprach ein Priester nach vorausgegangenem flectamus genua eine kurze Oration, welche oratio ad collectam hieß¹. Kürzelhalber nannte man diese Oration auch einfachin collecta und dehnte alsdann diese Bezeichnung überhaupt auf die kurzen liturgischen Gebete², ganz speziell aber auf diejenigen aus, welche zu Anfang der Messe³, gleich nachdem die Gläubigen sich versammelt hatten, und welche daher so recht super collectionem vel collectam populi gesprochen wurden; in der ambrosianischen Liturgie heißt diese erste Oration noch jetzt oratio super populum. Schon im früheren Mittelalter gab man dem Wort collecta noch eine andere Deutung und nahm collecta im Sinne von Sammelgebet, in welchem der Zelebrant als Mittler alle Bitten des Volkes zusammenfaßt und Gott darbietet; der Mikrologus sagt: Sequitur (doxologiam) oratio, quam collectam dicunt, eo quod sacerdos, qui legatione fungitur pro populo ad Dominum, omnium petitiones ea oratione colligat atque concludat. Übrigens kennt der Mikrologus die ursprüngliche, von ihm als „spezielle“ bezeichnete Bedeutung von collecta sehr gut; denn er fährt fort: Illae tamen orationes specialius collecta vocari videntur, quae apud Romanos super collectam populi fiunt, dum colligitur, ut procedat de una ecclesia in aliam ad stationem faciendam. Bei Pseudo-Alkuin findet sich unter andern auch die Deutung: Collecta dicta est a collectione, eo quod ex auctoritate divinarum scripturarum sit collecta, quae in ecclesia leguntur.

b) In der römischen Kirche hatte man seit Gregor I. bis weit ins Mittelalter herein stets nur eine Oration⁴, während man anderwärts schon im früheren Mittelalter die Zahl der Orationen bis zum Überdruß der Gläubigen häufte, was vielfachen Zadel fand. Im 12. und 13. Jahrhundert sodann war es auch bereits in Rom üblich, an gewissen Tagen drei oder fünf Orationen zu beten⁵, und Sicard von Cremona (Ende des 12. Jahrhunderts) ist schon damit zufrieden, wenn nur die Siebenzahl nicht überschritten wird. Als Regel bezeichnetet er übrigens noch, daß nur eine Oration gesprochen werde, und fügt dann bei: sed ex patrum institutionibus quandoque dicuntur tres vel quinque vel septem. Praeter hos numeros alius est non dico reprehensibilis, sed extraordinarius. Tres dicuntur propter sanctam Trinitatem, vel quia Christus ter oravit, dicens: „Pater, si fieri potest“ etc. Quinque dicuntur propter quinquepartitam Domini passionem, quia in quinque vulneribus est consummata. Septem dicuntur propter septem petitiones orationis dominicae, quarum numerum excedere presumptuosum est.... Pares (2, 4, 6) non sunt

¹ Mabillon, Mus. ital. II 545.

² Solent sacerdotes in conclusionibus nocturnae vel diurnae synaxeos orationes breves id est collectas adiungere (Walafr. Strab., De exordiis c. 22). Pseudo-Alkuin bezeichnet die Sekrete als collecta super oblata.

³ Hierin liegt wohl auch der Grund, warum der Bischof nur vor dieser Oration und dann im ganzen Verlauf der Messe nicht mehr mit Pax vobis grüßt, d. i. mit der Grußformel, deren sich der Heiland stets beim Eintreten in die Versammlung der Apostel und Jünger bediente; das Pax vobis ist der mittlerische Eintrittsgruß des Bischofs.

⁴ Microlog., De eccl. observ. c. 4.

⁵ Ordo rom. XIII, n. 20.

dicendae, quia numero Deus impar gaudet¹; duas tamen (also in gerader Zahl), si festivitas occurrat in die dominico (somit kommemorationsweise, nicht ad libitum), romana permittit auctoritas, quae duas ad missam natalis Domini (in II. Missa) dicendas instituit, et quattuor in memoria Innocentium. Quotcumque dicantur, sola prima et ultima conclusione debita terminentur². Wie Sicard im obigen angibt, so ist es der Hauptsache nach geblieben, nur sind in unserem Missale³ ins einzelne gehende, ganz genaue Vorschriften über die Zahl der Orationen gegeben. Für Tage, an welchen die Aufmerksamkeit ganz und ungeteilt auf den Fest- oder Tagesgedanken gerichtet sein soll (festa I. cl. Dom. Palm. et Dom. in albis), ist gegenwärtig bei der Opferfeier jede Kommemoration ausgeschlossen, falls nicht etwa das Allerheiligste exponiert ist, dessen dann aber sub una conclusione gedacht wird; dagegen sind für Feste (Semidupl., Simpl., dies infra octav.) und Tage (Dominicae, feriae, Vigiliae) niederen Ranges drei (mitunter nur zwei) Orationen ausdrücklich vorgeschrieben. Wenn die Messe eines Festes oder Tages nicht gelesen werden kann, so wird sie dadurch kommemoriert, daß man aus ihr die Oration als das spezifische Hauptgebet, ferner Sekreta und Postkommunio in die Messe, welche zelebriert wird, an der treffenden, nach Rang und Würde sich richtenden Stelle einschaltet. Über die Kommemorationen unterrichtet die Rubrikenlehre.

c) Der Altar ist Sinnbild Christi, des verklärten himmlischen Hohenpriesters, und da im Altar auch Heiligenreliquien sich befinden, ist der Fuß desselben Ausdruck der ehrfurchtsvollen, liebenden Hingabe sowohl an das verklärte mittlerische Haupt als an die himmlischen Glieder desselben behuß inniger Vereinigung mit ihnen, um in solcher Verbindung desto sicherer wirksam das Hauptgebet sprechen zu können. — Im Dominus vobiscum resp. Pax vobiscum und im zugehörigen Et cum spiritu tuo wünschen der Zelebrant und die Gläubigen sich gegenseitig die Gnade Christi zu dem Zwecke, um das nachfolgende Gebet, welches der Liturg als Mittler im Namen der Gläubigen und im engsten Zusammenschluß mit ihnen spricht, recht und wirksam verrichten zu können.

2. Im Laufe des Kirchenjahres wird an jedem Sonntage und an jedem Fest des Herrn ein bestimmtes Moment aus dem gesamten Erlösungswerke besonders betont und im Hinblick und Hinweis auf dasselbe eine entsprechende besondere Gnade erscheint, die an dem betreffenden Tage bei der Opferfeier aus dem Opferschätze den Gläubigen soll zugewendet werden. Um diese spezifische Tages- resp. Opfergnade nun wird zunächst in der Sonn- und Festtagskollekte vom Priester als Mittler im Zusammenschluß mit dem Volke gefleht. Auch an den Heiligenfesten soll den Gläubigen unter Fürbitte und Kraft des Verdienstes der Heiligen bei der Opferfeier je eine besondere Gnade zugewendet werden, welche sie in den Stand setzt, das Beispiel des Tagesheiligen im eigenen Leben, nach den eigenen individuellen Verhältnissen nachzuahmen, und um welche wiederum zunächst in der Kollekte des Heiligenfestes gebetet wird; wenn sodann das heiligste Opfer bei außerordentlichen Anlässen

¹ Vielleicht ist dies im Hinblick darauf behauptet, daß in der Symbolik des von Gott geordneten mosaïschen Kultes die Zahlen 1, 3, 5 und besonders 7 eine sehr bedeutsame Rolle spielen. Nach Amalarius (Eclog.) wäre der Grund: Quia impar numerus dividi non potest, et divisionem Deus non vult recipere in ecclesia sua.

² Mitrale I. 3, c. 2.

³ Rubr. gen. n. 9.

(missae votivae) dargebracht wird, so kommt gleichfalls in der Kollekte die dem Opferanlaß entsprechende Bitte um eine bestimmte Gnade zum Ausdruck. Wir können daher sagen, Zweck der Messkollekte sei im großen und ganzen, um eine bestimmte Gnade aus dem Schatz des nachfolgenden Opfers zu bitten, ein Gebet, das in der Sekreta wieder aufgenommen und resp. fortgesetzt wird. Aus dem Gesagten ist klar, daß für den Zweck, die spezielle Intention der Opferdarbringung an einem bestimmten Tage, bei einem bestimmten Anlaß kennen zu lernen, die betreffende Messkollekte sehr belangreich, und daß es Pflicht des Priesters sei, dieselbe als mittlerisches Hauptgebet allzeit mit Verständnis, mit Andacht und tunlichst in spezieller Beziehung auf die Tagesfeier, auf den besondern Opferanlaß zu sprechen und in der Predigt an Sonn- und Festtagen auch die Gläubigen, welche ja im geistigen Zusammenschluß mit ihm beten, über den Inhalt der betreffenden Kollekte geeignet zu verständigen. Welches die erflehte spezielle Tagesgnade sei oder worin sie bestehe, tritt durchschnittlich in den Kollekten der festa Domini sowie in jenen der Marien- und Heiligenfeste am deutlichsten hervor; auch in den Temporalmessen der Adventzeit, desgleichen der Zeit von Septuaginta bis Ostern haben die Kollekten in der Regel ein spezifisches, durch die Idee des Kirchenjahres bedingtes Gepräge, was nicht in gleicher Weise bezüglich der Kollekten an den Sonntagen nach Epiphanie und nach Pfingsten gesagt werden kann, die übrigens auch tunlichst mit Rücksicht auf den Gesamtkarakter der betreffenden Zeit des Kirchenjahres, sowie auf die zugehörigen Lesestücke (Epistel, Evangelium) und übrigen Bestandteile des Messformulars aufzufassen und zu beten sind.

3. Wurde die Oration vom Zelebranten so laut vorgetragen, daß sie von dem an Sonn- und Festtagen zahlreich versammelten Volke durch die ganze Kirche hin verstanden werden konnte, so mußte er in höherer Tonlage und sehr laut sprechen, wodurch sich sein Sprechen¹, zumal wenn es kein monotones, sondern ein sprachrichtig-deklatorisches war, von selbst zum Sprachgesang gestaltete, der nach Verschiedenheit der Feste und Feststimmung bald bewegter, bald einfacher war. Gegenwärtig haben wir nach römischem Ritus nur zwei Sangestöne für die Orationen der heiligen Messe, den tonus festivus (an Duplicibus, Semiduplicibus, Sonntagen, in solennen Votivmessen) und den tonus ferialis simplex ohne Schlußfall (an Simplicibus, Ferien, in Requiemämtern und privaten Votivmessen). Der tonus ferialis (mit Schlußfall) kommt nur extra Missam und zwar bei Orationen mit kurzem Schluß vor.

4. Nach der älteren mystischen Deutung entspricht das Dominus vobiscum der Manifestation Christi vor den Hirten, vor den Magiern, vor Simeon und Anna, die Kollekte dem verborgenen Beten und Wirken Jesu von seinem Eintritt in die Welt bis zu seinem öffentlichen Auftreten. — Deutet man das Hinübergehen des Zelebranten nach dem Gloria zur Epistelseite auf die Überführung des

¹ Die alten Ordines und mittelalterlichen Schriftsteller sowie noch jetzt der Ritus celebrandi reden bloß von einem dicere, nicht von einem cantare der Oration, weil in der Tat der sog. cantus orationum nur ein lautes, gehobeneres Sprechen ist. Reicher moduliert als der römische ist der Trierer, Kölner usw. Orationston.

Herrn von Kaiphas zu Pilatus, so wird man bei der Kollekte an das mittlerische Gebet zu denken haben, das der Herr, vor Pilatus stehend, still für seine Ankläger zum Himmel empor sandte.

§ 14. Von der Schriftlesung bei der Opferfeier im allgemeinen.

1. Wie dem historischen Vollzug des einen Erlösungsopfers auf Golgotha die Lehroffenbarung vorausging, die alttestamentliche in Gesetz und Propheten und die neutestamentliche im Lehrworte Christi, so wird seit ältester Zeit auch dem mystischen Vollzug des Golgothaopfers in der eucharistischen Feier Lehre, offizielle Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit vorausgesetzt in den Lésungen aus den inspirierten heiligen Schriften des Alten und besonders des Neuen Testamente. Sofern nun tatsächlich von jeher bei der eucharistischen Feier das Wort Gottes, sei es durch Schriftlesung allein oder in Verbindung mit einem an sie anknüpfenden Lehrvortrag (Predigt), verkündet wird, kann man in Wahrheit sagen, Christus lebe mittels der eucharistischen Feier in seiner Kirche nicht bloß fort als Hoherpriester, sondern auch als untrüglicher Lehrer und Prophet, er lebe als Gnade spendend fort nicht bloß im Opfer und Opfermahl, sondern auch in der Verkündigung des untrüglichen Gotteswortes, das die Seelen der Gläubigen übernatürlich erleuchtet und stärkt, sie vorbereitet auf das Opfer und Opfermahl.

2. Zur öffentlichen Lésung bei der eucharistischen Feier wurden von jeher nur solche Bücher zugelassen, die entschieden als inspiriert und darum als Gotteswort galten, nämlich die kanonischen Bücher des Alten Testamente (Gesetz, Propheten, Hagiographen), sodann die vier Evangelien und die übrigen von Aposteln verfaßten Schriften; schon der hl. Ignatius¹ faßt die neutestamentlichen Schriften unter der Bezeichnung τὸ εὐαγγέλιον καὶ οἱ ἀπόστολοι zusammen und erwähnt sie neben den alttestamentlichen Propheten². Den ersten Rang unter den liturgischen Lesebüchern nahmen stets die kanonischen Evangelien ein, weil in denselben Christus selber zu den Gläubigen spricht, weshalb wiederum schon der hl. Ignatius an die Philadelphier schreibt: Configio ad Evangelium tamquam ad corporaliter praesentem Christum. Unsere jetzige Perikopenordnung ist gleich dem Kirchenjahr Produkt viellundertjähriger Entwicklung.

a) Schon lange vor Christus stand beim öffentlichen Gottesdienst der Juden an Sabbat- und Festtagen Schriftlesung statt; man las und liest noch in bestimmter Ordnung aus dem Pentateuch und aus den Propheten. Die Lésungen aus dem Pentateuch heißen Parashen, d. i. Abschnitte, weil für jeden Sabbat- und resp. Festtag die zu lesende Partie aus dem Pentateuch abschnittweise festgestellt ist; die Lésungen aus den Prophetenbüchern (im weiteren Sinne) führen den Namen Haftaren (= dimissiones), weil sie kurz vor Schluß der gottesdienstlichen Versammlung stattfinden, als deren Entlassung erscheinen. Die Schriftlesungen der Synagoge³ waren Vorbild für die Schriftlesung in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen, von der sich Spuren schon in den neutestamentlichen Schriften

¹ Philad. 5, 5.

² Smyrn. 5, 7.

³ Ef 4, 16. Apg 18, 15.

selber¹ finden. Genaueres über die liturgische Schriftlesung der Christen erfahren wir alsdann von Justin dem Märtyrer, welcher in seiner I. Apologie² berichtet, daß man an den Sonntagen zu Anfang der eucharistischen Feier, bei welcher sich alle Gläubigen von Stadt und Land einsanden, aus den Denkwürdigkeiten der Apostel oder aus den Schriften der Propheten vorlas, worauf der Vorsieher (Bischof) der Gemeinde über das Vorgetragene einen paränetischen Vortrag hielt, an welchen dann allgemeines Gebet der Gläubigen, sofort Offertorium, Präsektion und Kommunion sich anreihen³. Drei Leseungen begegnen wir in den Apostolischen Konstitutionen⁴ und noch in andern alten Liturgien der morgenländischen Kirche, desgleichen in der ambrosianischen und mozarabischen Liturgie, während die römische Kirche, abgesehen von den Quatembertagen, schon frühzeitig nur zwei (eine aus dem Alten Testamente oder aus dem *πτωτολός*, zu dem man außer den Briefen auch die Apostelgeschichte und Apokalypse rechnete, und eine aus dem Evangelium) gehabt zu haben scheint⁵. Zahlreiche kalligraphisch ausgestattete Handschriften biblischer Bücher ließ schon Konstantin für den Zweck der gottesdienstlichen Schriftlesung anstellen⁶.

b) Bekanntlich ist das abendländische Kirchenjahr in seiner reichen dermaligen Gestalt, mit seinen zahlreichen Feste und seinen spezifischen Festzeiten (Advent, Epiphanienzzeit, Fastenzeit, Oster- und Pfingstzeit) Produkt vielfundiger Entwicklung. Mit dieser Entwicklung hing wesentlich die Auswahl bestimmter biblischer Lesestücke für die einzelnen Feste und resp. Festzeiten zusammen. Ausgewählte Leseabschnitte (*περιποταί*)⁷, solche nämlich, die sich auf die an dem betreffenden Tage gefeierte Heilstatsache bezogen, hat man anfänglich wohl nur an den höchsten Fester des Herrn, als Ostern, Pfingsten, Weihnachten, Epiphanie, etwa auch an den ältesten und höchsten Heiligenfesten gehabt; an allen übrigen Tagen aber (Sonntagen und Ferien) hatte man keine ausgewählten liturgischen Lesestücke, sondern las man, was in der griechischen Kirche noch jetzt während des größeren Teiles des Kirchenjahres geschieht, in fortlaufender Reihenfolge aus den betreffenden heiligen Büchern, wie aus den Homilien der Väter, z. B. des hl. Chrysostomus und Augustinus⁸, zu ersehen ist. Doch wählte man für diese lectio continua nachweislich schon im

¹ Kol 4, 16. 1 Thess 5, 27. 1 Tim 4, 13. Offb 1, 3. ² c. 67.

³ Tertull., Apol. c. 39; Ad uxor. I. 2, c. 6; De anima c. 9.

⁴ L. 2, c. 57; 1, 8, c. 5.

⁵ Übrigens stehen noch in den gedruckten Missalien deutscher Diözezen, obwohl sie im großen und ganzen römische Liturgie hatten, bis herab zur Einführung des Missale Pius' V. in den drei Messen des Weihnachtsfestes drei Leseungen, eine alttestamentliche, eine paulinische und eine aus dem Evangelium, ebenso noch im Kölner Missale von 1756. Das römische Missale hat am Mittwoch nach Lætare und an den Quatembermittwochen drei, an den Quatemberfasttagen (ausschließlich des Evangeliums) sechs Leseungen, die ehedem in Rom griechisch und lateinisch gelesen wurden (sabbatum in duodecim lectionibus) und nach welchen die einzelnen Weihe bei allgemeinen Ordinationen eingeschaltet werden.

⁶ Eusebius, Vita Const. 4, 37. Theodoret., Hist. eccl. 1, 15.

⁷ Das Wort „Perikope“, das schon Justin der Märtyrer gebraucht (Dial. c. Tryph. c. 65 72 78 110), bedeutet ursprünglich nichts anderes als ein Zitat aus der Heiligen Schrift. Erst bei den Protestanten ist es zur Bezeichnung einer bestimmten, abgegrenzten Leseung aus der Heiligen Schrift geworden (Brenz, Pericopas Evangeliorum 1566). In den katholischen, liturgischen Gebrauch ist das Wort „Perikope“ niemals übergegangen; man spricht hier einfach von lectiones, epistolae, bei den Griechen von *ἀναγνώσεις, ἀναγνώσουσα*. Vgl. Walter Caspari, Protest. Realencyklopädie XV 131 ff.

⁸ Die Evangelienverzeichnisse des hl. Augustinus und des hl. Petrus Chrysologus siehe bei Weiffel, Entstehung der Perikopen des römischen Messbuchs, Freiburg 1907, 41 ff.

4. Jahrhundert (Chrysost., Aug.) das betreffende biblische Buch vielfach mit Rücksicht auf den Gesamtkarakter der laufenden kirchlichen Zeit aus, z. B. für die Zeit nach Ostern die Apostelgeschichte¹ und das Johannesevangelium. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts teilte der alexandrinische Diaton Euthalius² die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe für den Zweck der liturgischen Lesung in 57 „Lesestücke“, ἀναγρώσεις oder ἀναγράψαται genannt.

c) Nach einstimmiger Behauptung der liturgischen Schriftsteller des Mittelalters (Amalarius, Berno, Micrologus, Beleth usw.)³, die sich hierfür auf einen dem hl. Hieronymus beigelegten Brief gestützt zu haben scheinen, hätte der genannte Heilige, welcher hierzu befähigt war wie kaum jemand anders, einen Comes⁴ verfaßt, d. i. ein Verzeichnis biblischer Lesestücke für das ganze liturgische Jahr. Es könnte dies etwa unter Papst Damasus geschehen und durch diesen der Comes Hieronymi in den Gebrauch der römischen Kirche eingeführt worden sein. In seiner ursprünglichen Gestalt ist er aber keinesfalls auf uns gekommen; denn von den uns erhaltenen liturgischen Leseverzeichnissen der römischen Kirche reicht keines über das frühere Mittelalter hinauf⁵. Auch im Laufe des Mittelalters begegnen wir in der römischen Kirche, wiewohl im großen und ganzen ihr Comes überall der gleiche war, im einzelnen noch mancherlei Verschiedenheiten, was besonders für die Sonntage nach Pfingsten gilt; nicht bloß handschriftliche Leseverzeichnisse, sondern auch die gedruckten Messbücher verschiedener Diözesen Deutschlands (z. B. Augsburg, Eichstätt) haben wie für die Sonn- und Festtage, so auch für alle Mittwoche und Freitage eigene Episteln resp. Lettionen und Evangelien⁶. Erst durch Einführung des Missale Pius V. wurde überall, wo man römischen Ritus hat, vollständige Gleichheit der Perikopen erzielt.

3. Der erste Grund, warum die Kirche mit der Opferfeier Schriftlesung verband, lag ohne Zweifel in dem allgemeinen Bedürfnis, den Gläubigen an der Hand der heiligen Schriften die Offenbarungswahrheiten und Offenbarungstatsachen wieder und wieder in Erinnerung zu bringen, auf dem im Katechumenat gelegten Grunde weiter zu bauen, den Glauben zu stärken und zu vertiefen; in Verbindung mit der auf ihr fußenden Predigt sollte die Schriftlesung dienen ad aedificationem et exhortationem et consolationem der Glieder des Leibes Christi⁷, auf daß dieselben gelangen „zur Einheit von Glauben und Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Mannheit, zum Maße des Vollalters Christi“⁸; schon nach altchristlicher Anschauung sollte speziell die Lesung der Evangelien ein Ersatz sein für das mündliche Wort der im Tode heimgegangenen Apostel. Auch die Katechumenen, ja selbst Heiden durften in altchristlicher Zeit der liturgischen Schrift-

¹ Augustin., Tract. 6 in Io. n. 18.

² Migne, P. G. 85, 619 ff.

³ Vgl. die Belege bei Ranke in dem verdienstvollen Buche „Das kirchliche Perikopen-system, aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert“, Berlin 1847, Appendix LIII f.

⁴ Über die Bedeutung von comes siehe Bd I 72. Vgl. Beissel, Entstehung der Perikopen des römischen Messbuchs 55. Gaspari, Protest. Realencyklopädie 140.

⁵ Schu, Die biblischen Lesungen der katholischen Kirche in dem Offizium und der Messe de tempore, Trier 1861, 111 ff. Grisar in der Innsbrucker theolog. Zeitschrift, Jahrg. 1885, 401 f. und Aliefsoth, Liturgische Abhandlungen VI 14 ff.

⁶ Vgl. Hoehn, Geschichte der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg (1889) 50 ff.

⁷ 1 Kor 14, 3. ⁸ Eph 4, 13.

lesung und der mit ihr innerlich zusammenhängenden Predigt beiwohnen, woraus erhellt, daß Schriftlesung und Predigt außer der aedificatio fidelium auch noch einen missionalischen Zweck hatten, und darin liegt der Grund, warum zur Zeit der Arkandisziplin die liturgische Schriftlesung noch keine so nahe und spezifische Beziehung zur nachfolgenden Opferfeier haben konnte, wie es jetzt der Fall ist, da ja die Kätechumenen vom hochheiligen Opfermysterium nichts wußten und nichts davon erfahren durften. Erst seit dem Aufhören der Arkandisziplin und im engsten Zusammenhang mit der allmählichen Entwicklung des Kirchenjahres hat die liturgische Schriftlesung neben ihrer allgemein lehrhaften und erbaulichen Bedeutung noch die ganz spezielle Bestimmung erhalten, das zur Opferfeier versammelte Volk darüber orientieren zu helfen, in welcher bestimmten, dem Lauf des Kirchenjahres entsprechenden Intention das heiligste Opfer an dem betreffenden Tage zu feiern sei, für was man bei demselben Gott speziell verherrlichen und ihm danken, welche Gnade man erleben und aus dem Opferschätze sich aneignen, welche besondern Vorsätze man machen solle usw. Zu diesem Zwecke führte man an Stelle der lectio continua die Lesung von Perikopen ein, welche unter dem Gesichtspunkt des betreffenden Festes, der laufenden Festzeit ausgewählt sind und welche unter allen veränderlichen Teilen der Meßformularien (Introitus, Kollekte, Graduale, Offertorium usw.) der Idee des betreffenden Festes, der laufenden Zeit des Kirchenjahres in der Regel den vollkommensten Ausdruck geben, was besonders vom Evangelium gilt, bezüglich dessen schon Rupert von Deutz erklärte: *Sanctum evangelium principale est omnium, quae dicuntur ad Missae officium. Sicut enim caput praeeminet corpori et illi caetera membra subserviunt, sic evangelium toti officio praeeminet, et omnia quae ibi leguntur vel canuntur, intellectuali ratione illi consentiunt*¹. Die heiligen Evangelien sind Fundament, Quelle und eigentliche Heimat des christlichen Glaubens und Lebens, darum nimmt auch das Evangelium den ersten Rang unter den liturgischen Lesestücke ein, erscheint als Höhepunkt des didaktischen Teiles der heiligen Messe und war seine Lesung von jeher mit besonderer Feierlichkeit umgeben.

a) Weil im Evangelium der Tagesgedanke durchschnittlich am deutlichsten zum Ausdruck kommt, hat sich der Brauch gebildet, vor der liturgischen, d. i. vor der im Zusammenhang mit der Opferfeier zu haltenden Predigt (Kultuspredigt) nur das Evangelium in der Volksprache zu verlesen und fast immer nur dieses resp. einen Text aus demselben zum Gegenstand der Predigt zu machen. Zweckentsprechender ist aber, was manche Diözesanagenden ausdrücklich vorschreiben, nämlich jederzeit vor der liturgischen Predigt auch die Epistel oder Lektion des Tages dem Volke vorzulesen, was dann von selbst zur Folge hat, daß in der Predigt auch irgendwie auf die Epistel, auf ihren Zusammenhang mit dem Evangelium und mit der gesamten Tagesidee Rücksicht genommen wird. Daß zwischen der Epistel (Lektion) und dem zugehörigen Evangelium irgend ein innerer Zusammenhang bestehe, ist von vornherein zu erwarten und läßt sich zum öfteren ohne Künstelei nachweisen; vor solcher hat sich der Prediger namentlich an den Sonntagen nach Pfingsten zu hüten. Für die richtige liturgische Würdigung der Lesestücke und ihrer Beziehung zueinander sind

¹ De div. off. 1, 37.

oft die kleineren Bestandteile der Messformulare, als Introitus, Graduale usw., sehr belangreich und darum, gleich Kollekte, Sekreta und Postkommunio, mitzuberücksichtigen.

b) Wie gezeigt, hing die Einführung der Perikopen auss innigste mit der Entwicklung des Kirchenjahres zusammen; dieses selber aber hat seinen tragenden Mittelpunkt in der Opferfeier, durch welche es zu einem Jahre nicht bloß voll der Wahrheit, sondern auch voll der Gnade wird. Durch die Verwerfung des Opfers haben die Reformatoren dem Kirchenjahr seinen Lebensnerv abgeschnitten, und es war daher nur konsequent, wenn die Reformierten von vornherein die Perikopen, welche so recht aus dem Kirchenjahr herausgewachsen sind, verworfen und bei ihrem sog. Gottesdienst, der in Predigt aufgeht, die lectio continua einführten. Protestantischerseits dagegen behielt man, obwohl Luther sich da und dort wegwerfend über die kirchliche Perikopenordnung geäußert hatte, dieselbe für den Hauptgottesdienst der Sonn- und Festtage fast durchweg unverändert bei, auch als in neuerer Zeit viele Stimmen für lectio continua oder für neue Fahrten von Perikopen oder doch für freie Texteswahl sich erhoben hatten. Man sah eben ein, daß durch Ausgeben der althergebrachten Perikopen der letzte Rest des Kirchenjahres über Bord geworfen und der vollen Willkür der Prediger Tür und Tor geöffnet werde¹.

S 15. Die Epistel.

1. Die erste liturgische Schriftlesung findet unmittelbar nach der Tageskollekte² statt und wird synodisch Epistel genannt, weil sie zum öfteren, namentlich an allen Sonntagen (mit Ausnahme des Pfingstsonntags), also gerade an den Tagen, an welchen das Volk der Opferfeier anwohnt und an welchen die liturgische Schriftlesung laut und feierlich stattfindet, aus einer neutestamentlichen Epistel, aus einem der paulinischen oder der katholischen Briefe entnommen ist. An allen diesen Tagen und so oft sonst die Lesung einem der apostolischen Briefe angehört, wird dieselbe als Epistola beati N. apostoli, sonst als lectio mit Angabe des betreffenden biblischen Buches eingeleitet³.

Die altchristliche Lese Regel (Kanon) unterschied analog dem alttestamentlichen lex et prophetae auch zwei Kategorien neutestamentlicher Bücher, nämlich εὐαγγέλιον und ἀποστολόν oder ἀπόστολος. Zur zweiten Kategorie zählten, wie schon oben erwähnt, außer den paulinischen und katholischen Briefen auch die Apostelgeschichte und Apokalypse. Noch im Sakramentar Gregors d. Gr. lesen wir ganz allgemein: Postmodum (nach dem Gloria) dicitur oratio, deinde sequitur apostolus; im ersten römischen Ordo sodann begegnet uns wie die Bezeichnung apostolica lectio,

¹ Harnack, Praktische Theologie I 425. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem 400. Kließoth, Liturgische Abhandlungen VII 372 ff.

² Auch wenn mehrere Orationen und Lektionen gelesen werden, wie an den Quatembermittwochen und Quatembersonntagen, ist diejenige Oration, welche der ersten Lektion vorausgeht, die eigentliche oder primäre Tageskollekte, fehrt daher in den Horen wieder und muß auch zur Kommemoration genommen werden.

³ Bekanntlich legte man in älterer Zeit außer dem Hohen Liede, dem Buche der Sprichwörter und dem Buche des Predigers auch das Buch Jesu Sirach (Ecclesiasticus) und das Buch der Weisheit dem weisen Salomo bei und saßte sie alle unter dem Namen libri sapientiales zusammen; daher werden im Messbuch (nicht so im Brevier) auch die Lesungen aus dem Hohen Liede, aus Jesu Sirach und den Proverbien als lectiones libri sapientiae eingeleitet.

so auch bereits die Bezeichnung *epistola*, welche im früheren Mittelalter für die erste liturgische Schriftlesung die gemeinübliche wurde. Nach der Ansicht des Mikrologus¹ hätte man in der römischen Kirche noch im 4. Jahrhundert vor dem Evangelium nur *Lesung aus den Briefen*, also nur *epistolae* gehabt und wären die Lesungen aus Apostelgeschichte, Apokalypse und namentlich aus alttestamentlichen Büchern erst später und sehr allmählich, als die Bezeichnung der ersten Lesung als *epistola* längst feststand, in Gebrauch gekommen. Richtig ist vielmehr, daß es zu Beginn des 6. Jahrhunderts in Rom für gewöhnlich nur mehr zwei Lektionen gab, Epistel und Evangelium², während die alttestamentlichen Lektionen sich lediglich an bestimmten Tagen erhielten. Gegenwärtig enthält das Missale im Proprium *de tempore* ca 70 eigentliche *epistolae* oder Lesungen aus apostolischen Briefen, und zwar vom sechsten Sonntag nach Pfingsten an in der Reihenfolge der Paulinen (Römer, Korinther, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser), zwölf aus der Apostelgeschichte, eine aus der Apokalypse und etliche 80 (einschließlich der Prophetien am Karfreitag) aus verschiedenen alttestamentlichen Büchern³. Fast alle Lesungen aus dem Alten Testamente treffen für die Buzzeiten (sämtliche Ferien der Quadragesima und der Quatembertage), auf die alleluiativen Fas- und Bußtage, wohl aus dem Grunde, weil die um ihrer Sünden willen Büßenden sich in einem Zustande befinden, welcher dem der Alttestamentlichen gleicht. Selbst die Ferien des Pfingstquatemberts (*excepta feria 4.*) haben Lesungen aus dem Alten Testamente, da ja an denselben gefastet wird, obgleich sie noch in die österliche Zeit fallen und deshalb an ihnen der Alleluiagesang in der Messe nicht verstimmt ist.

2. Weil der Schüler nicht über dem Meister ist⁴, so geht schon aus diesem Grunde die Lesung aus den Briefen der Apostel und um so mehr die aus dem Alten Testamente der Lesung aus dem Evangelium, in welchem Christus selber im Wort oder durch Taten zur Gemeinde spricht, voran, wie der wegabhängende Diener seinem Herrn vorangeht. Dazu kommt, daß nach der mystischen Deutung unserer Messeliturgie die Epistel resp. die Lektion der Predigt des Täufers Johannes entspricht, welcher Christo vorausging und auf ihn vorbereitete. Die Inferiorität der Epistel gegenüber dem Evangelium kommt auch im Ritus ihrer liturgischen Lesung zum Ausdruck, die in der feierlichen Messe dem Subdiacon, nicht, wie die des Evangeliums, dem Diacon obliegt.

a) Um den Einwurf abzuschneiden, daß Vorangehen sei Zeichen höherer Würde, bemerkt Pseudo-Alkuin: *Lectio apostolica (dicitur) ante evangelium non causa dignitatis, sed ad morem apostolorum, qui ante Dominum ibant, quos mittebat ante se Dominus binos et binos* (Lc 10, 1); und bei Walafrid Strabo⁵ lesen wir: *Anteponitur in ordine quod inferius est dignitate, ut ex minoribus animus audientium ad maiora sentienda proficiat, et gradatim ab imis ad summa condescendat.* Der Deutung auf die Predigt des Täufers begegnen wir durchs ganze Mittelalter, und mit ihr hängt innig die Erklärung des zugehörigen Ritus zusammen: Johannes sei nur der subminister (subdiaconus) Christi

¹ c. 22. ² Duchesne, Liber Pontif. I 230.

³ Nämlich aus Genes, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Bücher der Könige, Esdras, Esther, Makkabäer, Sapientia, Isaías, Jeremias, Baruch, Ezechiel, Daniel, Oseas, Joel, Amos, Michäas, Zacharias; im Proprium Sanctorum und im Commune Sanctorum kommen auch noch Lesungen aus andern alttestamentlichen Büchern (Malachias, Hohelied, Judith, Sirach) vor.

⁴ Mt 10, 24. ⁵ c. 22.

gewesen, darum werde die Epistel nicht gleich dem Evangelium von einem Diacon, sondern nur von einem Subdiacon, und zwar mit viel weniger Feierlichkeit gelesen resp. gesungen; nur ein Alkolyth begleite ihn, um anzudeuten, daß der Predigt des Täufers nur wenige gefolgt seien; der Subdiacon schaue während der Leseung gegen den Altar, welcher Christum sinnbildet, zum Zeichen, daß die Predigt des Täufers auf Christum hingezieht habe; nach beendigter Leseung gehe er mit dem Alkolythen zum Zelebranten, der Christum repräsentiert, um daran zu erinnern, daß Johannes, als seine Predigt zu Ende und er im Gefängnis war, zwei seiner Jünger zu Jesus geschickt habe¹, die ihm ob der Wunder, welche sie sahen, als dem Messias Erfürcht bezeugten, woran der Kuß auf die Hand (in der Papstmesse auf den Fuß) des Zelebranten von Seiten des Subdiacons erinnere, welcher hierauf, also (im Unterschied vom Diacon beim Evangelium) erst nach vollendetem Leseung den Segen des Zelebranten erhalten, weil der Segen, das Heil von Christo, erst auf die Predigt des Täufers gefolgt sei; das Auflegen der Hand von Seiten des Zelebranten auf das geschlossene (Epistel-) Buch deute an, daß Christus Herr des Offenbarungswortes sei und allein die Macht habe, dessen Sinn in der Predigt des Evangeliums zu erschließen, das Buch durch Lösung der Siegel zu öffnen². Dieser Gang zum Zelebranten nebst Handkuß und Segnung fällt und fiel schon im Mittelalter³ als etwas immerhin Feierliches in Trauerämtern (Missas de Requie) ganz aus.

b) Das öffentliche Lesen der Epistel bei der eucharistischen Feier war jahrhundertelang Sache der Lektoren⁴, denen bei ihrer Weihe bis zur Stunde eingeschärft wird, daß sie die lectiones sacras lesen sollen distincte et aperte ad intelligentiam et aedificationem fidelium absque omni mendacio falsitatis. Sidor von Sevilla⁵ und Rabanus Maurus⁶ erwähnen unter den liturgischen Funktionen des Subdiacons das Lesen der Epistel noch nicht, während es im ersten römischen Ordo⁷, in den Acten des Reimschen Konzils von 813⁸ und bei Pseudo-Altuin⁹ als regelmäßige, bei Amalarius¹⁰ als sehr häufige Funktion der Subdiaconi erscheint; übrigens betont noch der Missologus¹¹ nachdrücklich, daß den Subdiaconi das Lesen der Epistel bei der Messe nicht krafft ihrer Weihe, sondern infolge einer Konzession seitens der Kirche zustehe, wie denn auch die Übergabe des Epistelbuches bei der Subdiaconatsweihe erst im späteren Mittelalter und sehr allmählich in Aufnahme kam und der Subdiaconat allgemein und unzweifelhaft erst seit Innozenz III. als ordo maior galt.

c) Wie schon in alter Zeit¹² durch den Lector, so wurde im Mittelalter durch den Subdiacon die Epistel von erhöhter Stelle, von dem am Aufgang ins Pres-

¹ Mt 11, 2.

² Offb 5, 1 ff.

³ Durand., Rationale I. 4, c. 17.

⁴ Noch jetzt lesen wir im Missale (Rit. celebr. l. 6, n. 8): Si quando celebrans cantat Missam sine diacono et subdiacono, epistolam cantat in loco consueto aliquis Lector superpelliceo induitus, qui in fine non osculatur manum celebrantis; mit Erlaubnis des Bischofs (resp. des betreffenden Obern) darf im Notfall ein Minorist sogar im Subdiaconalgewand (sine manipulo) die Epistel feierlich lesen (S. R. C. 5. Juli 1698, n. 2002 ad 13; 17. Juli 1894, n. 3832 ad 7). Durand (l. 4, c. 16, n. 7) erklärt es als melius, daß in Ermanglung eines Subdiacons der Diacon oder der Amt haltende Priester die Epistel feierlich lese und nicht ein Minorist; nach einem Decret der Congr. Rit. (23. April 1875) dürfte in der ohne Leviten gesungenen Messe der zelebrierende Priester, wenn auch kein Minorist da ist, die Epistel sogar still lesen, was aber bei uns gegen die allgemeine Gewohnheit verstößen würde.

⁵ De off. eccl. I. 2, c. 10.

⁶ De inst. cler. I. 1, c. 8.

⁷ n. 10.

⁸ can. 4.

⁹ De div. off. c. 40.

¹⁰ De eccl. off. I. 2, c. 11.

¹¹ c. 8.

¹² Const. ap. I. 2, c. 57. Cyprian., Ep. 38, n. 2.

hyterium befindlichen Ambo aus gelesen¹, und zwar in Kirchen mit zwei Ambonen von dem auf der linken Seite (Epistelseite) gelegenen, wo aber nur ein Ambo war, von einer Stufe desselben, die niedriger lag als die für das Evangelium bestimmte². Auf dem Ambo, von welchem aus auch jetzt noch die Epistel gelesen werden darf³, wird der Subdiacon sicherlich in der Richtung gegen das Volk hin gelesen haben; die Lesung gegen den Altar hin scheint erst im späteren Mittelalter üblich geworden zu sein⁴. Solange die Epistelseite als latus dextrum galt, wurde als Grund, warum man die Epistel auf dieser Seite lese, angegeben, weil die rechte Seite dem Judentum (salus a Iudeis) und die Epistel der an die Juden gehaltenen Predigt des Täufers entspreche; gilt die Epistelseite, wie schon seit Jahrhunderten, als linke Seite, so liegt darin, daß die Epistel auf dieser Seite gelesen wird, angedeutet, sie stehe an Rang unter dem Evangelium, eine Inferiorität, die auch in der einfacheren Sangesweise, welche gegenwärtig eigentlich nur noch eine feierliche Lesung⁵ ist, desgleichen darin zum Ausdruck kommt, daß man von jeher (im Pontifikalamt Bischof und Klerus noch jetzt) die feierliche Lesung der Epistel sitzend und bedeckten Hauptes anhörte⁶, während die Lesung des Evangeliums allzeit und von allen stehend und entblößten Hauptes vernommen werden mußte. Während der Priester die Epistel liest oder lesen hört (das gleiche gilt bezüglich sämtlicher nachfolgenden Zwischengesänge), legt er die Hände auf den Altar, was als Zeichen aufgefaßt werden kann, daß er als Träger des Opfers auch Macht hat über den Altar, oder auf das Buch, als Repräsentant dessjenigen, der die Macht hat über das Buch, es öffnet und schließt⁷.

Nicht wenige Episteln aus dem Alten Testamente schließen mit den Worten: dicit Dominus omnipotens, durch welche das Gelesene ausdrücklich als Wort Gottes erklärt wird; für die Mitteilung dieser Seelenspeise danken die Hörer am Schluß der Epistel mit Deo gratias, während sie am Schluß des Evangeliums, in welchem Christus selber durch sein Wort oder in Wundern zu ihnen redet, ihm, dem gegenwärtig Gedachten, dankend zurufen: Laus tibi, Christe! In der mozarabischen Liturgie wird das Deo gratias gleich unmittelbar nach Ankündigung der Lektion resp. Epistel gesprochen, also z. B.: Lectio Isaiae prophetae; R. Deo gratias; Sequentia epistolae Pauli apostoli ad Romanos; R. Deo gratias; am Schluß der Lesung sodann wird mit Amen geantwortet. Aus mehreren Stellen bei Chrysostomus⁸ ersieht man, daß der Lector auch schon vor Beginn der Lesung ankündigte: „Das (Folgende) spricht der Herr“, und der Heilige führt den Gläubigen eindringlichst zu Gemüte, daß Gott in der heiligen Lesung zu ihnen spreche, weshalb

¹ Ordo rom. I, n. 10; II, n. 7. ² Durand., Rationale I, 4, c. 16, n. 2.

³ Caer. ep. I, 2, c. 8, n. 40. ⁴ Ordo rom. XIV, n. 53.

⁵ Die mittelalterlichen Ordines und Schriftsteller reden gewöhnlich nur von einem legere der Epistel, während das römische Missale sagt: Cantat (subdiaconus) epistolam. Nach Durand (I, 4, c. 16, n. 11) war die Form des Vortrages für alttestamentliche Lektionen eine andere und ernstere als für die dem Neuen Testamente angehörige Epistel. Eine reicher melodierte Vortragsweise der Epistel als die römische behielten nicht nur mehrere Orden, sondern behielt man auch in verschiedenen deutschen Diözesen, z. B. Würzburg, Trier, Köln usw., bei; siehe Hermersdorf, Der Alzentus der Trierischen Kirche, Trier 1884, 7. Nach Hermersdorf hätte der Epistelgesang im gleichen Tone zu beginnen, in welchem die Kollekte geschlossen wurde; bei der einfachen römischen Modulation dürfte es sich aber empfehlen, die Epistel, welche doch weniger wichtig und solemn ist als die Kollekte, etwas tiefer zu singen als diese, wie bei uns auch fast allgemein üblich ist.

⁶ Ordo rom. I, n. 10. Caer. ep. I, 2, c. 8, n. 39.

⁷ Offb 5, 3 ff.

⁸ Hom. 19 in Act. ap. Hom. 3 in 2 Thess.

sie ihm Dank und Ehrfurcht schulden. Aus Augustin¹ erfahren wir, daß der orthodoxe Christ, so oft er einem Mitbruder begegnete, Deo gratias sprach, dabei sich erinnernd an all das Große, so Gott in Christo an jedem Gerechtsamten getan hat und tut; was erschien da natürlicher, als mit dem von den Häretikern zwar verachteten, aber bei den Katholiken sehr beliebten Deo gratias auch für die Darreichung des Gotteswortes zu danken?

§ 16—19. Die Gesänge nach der Epistel.

a. § 16. Das Graduale.

1. Auf die Schriftlezung (Lektion — Epistel) folgte schon im synagogalen Gottesdienst Gesang, und zwar im Abendland responsorischer Gesang. Es gilt eben auch auf dem Gebiet der Liturgie der Grundsatz: varietas delectat, und zwei oder gar mehrere Lektionen unmittelbar aneinander gereiht würden die Hörer auf Kosten ihrer Aufmerksamkeit ermüden; das Graduale mit nachfolgendem kleineren Allelujagesang und resp. Tractus, sodann der größere Allelujagesang in der österlichen Zeit dienen zunächst dem Zwecke, wohltuende Abwechslung zu schaffen. Alsdann ist zu erwägen, daß die eucharistische Feier primär den Charakter der Anbetung hat, Gottesdienst ist, weshalb es durch die Natur der Dinge gefordert scheint, daß nach und resp. zwischen den didaktischen Bestandteilen (Lesungen) auch das latreutische Moment wieder zur Geltung komme, indem man in gehobener Stimmung und darum (wenigstens an Sonn- und Festtagen) in Sangesform Gott Anbetung oder Dank weiht, Abbitte oder Flehgebet an ihn richtet, dem zuverlässlichen Vertrauen auf ihn Ausdruck gibt oder auch nur eine einschlägige Tatsache oder Wahrheit, oft im unmittelbaren inneren Zusammenhang mit der vorausgegangenen Lesung, vor Gottes Majestät und ebendarum in gehobener Stimmung (cantando) betrachtend in Erwägung zieht, wie das alles im Graduale geschieht, von dem hier zunächst die Rede sein soll.

2. Das Graduale war ursprünglich ein ganzer Psalm, und daß dieser sicherlich schon frühzeitig unter einem bestimmten Gesichtspunkte, z. B. mit Rücksicht auf den Festtag, die laufende Zeit des Kirchenjahres, auf ein gerade obwaltendes Bedürfnis der Gemeinde usw., ausgewählt wurde, wird uns auch noch durch die Gradualien unseres Meßbuches in ihrer gefürzten Form bestätigt. So stehen denn auch die Gradualien, nach ihrem Inhalt betrachtet, an Festtagen unter der Idee des betreffenden Festes, an Sonntagen und Ferien unter der Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres; nicht selten liegt der innere Zusammenhang des Graduale mit der vorausgegangenen Epistel klar vor Augen und kann man dann mit Recht sagen, der Gradualgesang sei das von den Gläubigen ausgehende Echo zur Epistel. Jedenfalls ist für eine liturgische Predigt stets auch das betreffende Graduale mitzuberücksichtigen. Das Graduale fehlt in der Zeit der Pentekoste (d. i. vom Samstag vor Dominica in albis bis zum Schluß der österlichen Zeit [Samstag vor Trinitatis]) vollständig und erscheint dafür gesteigerter Allelujagesang.

¹ Enarr. in Ps. 132.

a) Daß in der morgenländischen Kirche schon in ältester Zeit bei der Opferliturgie auf die erste Lesung Psalmengesang folgte, ist im zweiten Buche der Apostolischen Konstitutionen¹ klar ausgesprochen. Für den gleichen Gebrauch in der abendländischen Kirche gibt Tertullian² und ganz unzweideutig Augustinus Zeugnis, welcher den Gläubigen sagte: Primum lectionem audivimus apostoli; deinde cantavimus psalmum, post haec evangelica lectio decem leprosos mundatos nobis ostendit. Ziemsch häufig nimmt Augustinus in seinen Vorträgen über die Psalmen Bezug darauf, daß der betreffende Psalm soeben, und zwar *responsorisch*³ und ganz, gesungen worden sei. Auch noch zur Zeit Leos d. Gr.⁴ scheint man nach der Lesung einen ganzen Psalm gesungen zu haben, welcher für den betreffenden Tag, für die betreffende Feier entweder bereits feststand oder vom Bischof⁵ mit Rücksicht auf den äußeren Anlaß (Festfeier), auf die zugehörigen Lesestücke und resp. auf die Bedürfnisse der Gemeinde ausgewählt wurde. Nach Wagner⁶ erfolgte die Kürzung des Psalms und seine Reduzierung auf das einfache Responsum und den Versus etwa zwischen 450 bis 550 als eine Konsequenz der ausgebildeten Melismatik. Das Graduale ist der älteste aller Messgesänge, ein Gesang, der nicht wie Introitus, Offertorium und Kommunio die Aufgabe hatte, eine bestimmte liturgische Handlung, die an sich zu einfach wäre, zu verschönern, sondern selbständiger Lobpreis der versammelten Gemeinde war, den sie durch den Sänger darbrachte, während die gottesdienstliche Versammlung, einschließlich Bischof und Klerus, in stiller Betrachtung zuhörte. Der Name für den Zwischengesang als Ganzes ist in den ältesten römischen Ordines Responsum⁷ oder Responsorium, aber schon Rhabanus Maurus⁸ bemerkt, daß einige (quidam) diesen Gesang als Graduale bezeichnen, eine Benennung, der wir auch schon im fünften römischen Ordo⁹ begegnen und welche dann gemeinüblich wurde, vielleicht zum Unterschiede vom Responsoriengesang beim Stundengebet. Wie die mittelalterlichen Schriftsteller (vom Isidor angefangen) einstimmig versichern, kommt der Name Responsorium daher, weil der ganze Gesang *responsorisch* war; es wurde nämlich der erste Vers (das Responsum im engeren Sinne) von einem Sänger¹⁰

¹ c. 57. ² De anima c. 9.

³ Enarr. in Ps. 119 sagt er: Brevis psalmus et valde utilis, quem nobis cantatum audivimus et cantando respondimus; ein Sänger, der praecentor (Enarr. in Ps. 138 als lector bezeichnet), sang den Psalm versweise vor (cantatum audivimus), der Klerus und das Volk antworteten. Enarr. in Ps. 44 sagt Augustin dem Volke: Hunc psalmum sicut vobiscum cum exsultatione cantavimus, ita nobiscum cum attentione consideretis, Worte, die nicht notwendig auf symphonischen Gesang gedeutet werden müssen, sondern besagen können, daß Bischof und Volk auf jeden vom Vorsänger vorgetragenen Vers durch Wiederholung desselben geantwortet und so respondendo den ganzen Psalm gesungen haben. Die älteren Messen haben noch jetzt fast ausschließlich das Graduale den Psalmen entnommen.

⁴ Sermo 3 de natali ipsius c. 1. ⁵ Augustin., Enarr. in Ps. 138.

⁶ Einführung in die gregorianischen Melodien 87.

⁷ I, n. 10. ⁸ De instit. cler. I, 1, c. 33. ⁹ n. 7.

¹⁰ Ordo rom. II, n. 7 erwähnt ausdrücklich: Cantor solus inchoat responsum, et cuncti in choro respondent, et idem solus versus um responsoriis cantat. Wie aus dem Ordo rom. XI, n. 40 ersichtlich, hatte man später zwei Praecentores, denen die vom primicerius dirigirte schola cantorum antwortete (vgl. Rhabanus Maurus, De instit. cler. I, 2, c. 51). Hatte das Graduale mehrere (wie z. B. im Antiphon. Gregor. am Osterfest sechs) Versus, so wurde nach jedem das Responsum wiederholt. Daß man in der römischen Kirche den ganzen Gesang mit Gloria Patri geschlossen habe, wie Amalarius (De ordine antiphonarii 18) sagt, ist unwahrscheinlich (Durand., Rationale I, 4, c. 19, n. 9). Nach Vorschrift des neuesten Graduale romanum (1886) stimmen zwei Praecentores das Responsum oder Graduale nur an, indem sie ein Wort oder

(in Rom sogar von einem Diacon, bis Gregor d. Gr. dies verbot¹), welcher auf der gleichen Stufe des Ambo stand, von welcher die Epistel vorgelesen worden, vorgesungen², worauf ihm der Chor (die schola cantorum) antwortete, indem er denselben Vers oder das Responsum wiederholte; hierauf sang der Kantor den Versus, worauf der Chor das Responsum (den ganzen ersten Vers) nochmals wiederholte; endlich sang der Präzentor das Responsum nochmals, und zwar in erhöhter Tonlage³, in welcher es dann vom Chor zum drittenmal wiederholt wurde. Daß der Name Graduale von der Stufe des Ambo herkomme, auf welcher der Präzentor stand, ließe sich durch zahlreiche Belege nachweisen.

b) Da nach der mystischen Meßerklärung die Epistel der Bußpredigt des Täufers entspricht, so lag es nahe, daß Graduale auf die Bußfeuerz jener zu beziehen, welche durch diese Predigt bekehrt wurden, und es sofort als lamentum poenitentiae zu erklären, wie dies von Sicard, Innozenz III., Durand usw. mit dem Beifügen geschieht, daß Graduale falle tempore Pentecostes, d. i. in der österlichen Zeit, die eine Zeit des Jubels ist, ebendeshalb aus, weil es Bußgesang sei. Wie man dazu kam, daß Graduale als Bußgesang aufzufassen, erklärt Wagner⁴: „Die im (folgenden) Alleluja übereinstimmende Freude ließ das unmittelbar vorhergehende Gradualresponsorium für die Liturgiker zurücktreten; einige sahen in ihm sogar einen Gesang der Buße und Trauer, eine Auffassung, die durch nichts gerechtfertigt ist, allerdings auch erst ziemlich spät aufkommt.“ Als Grund, warum das Graduale bis zum Samstag der Osterwoche noch fortduere, führen die mittelalterlichen Liturgiker an, weil dadurch den Neugetauften, die erst am Samstag genannter Woche ihre Taufkleider ablegten, bedeutet werden sollte, sie müßten auch als Gerechtsame in Christo hienieden noch ein Leben der Buße und Entzagung führen, um aus den Niederungen dieses Erdenlebens (untere Stufe des Ambo) sich in ihren Herzen⁵ Stufen (Gradus — Graduale) zum himmlischen Sion zu bauen⁶. Jedenfalls hat diese Auffassung zur Verdrängung des Graduale und zu dessen Ersatz durch ein zweites Alleluja während der Pentekoste geführt, eine Einrichtung, die erst einer späteren Zeit angehört.

c) Faßte man einmal das Graduale als lamentum poenitentiae, als cantus laborantium auf, dann lag der Wunsch nahe, dasselbe möge überall in ernsten, strengen Weisen gesungen werden; Innozenz III. sagt: Rectius faciunt, qui graduale non festivis aut modulationis vocibus efferunt, sed quasi cantum gravem et asperum simpliciter potius et lamentabiliter canunt. Daß dies aber in Wirklichkeit nicht überall geschah, läßt schon die angeführte Ausführung selbst erschließen, der wir wörtlich auch bei Durand begegnen, welcher übrigens gleich danach von einer excelsa modulatio spricht, die verhärtete Herzen ergöze und erweiche.

d) Zum Belege dafür, daß die Gradualien des römischen Messbuches gemischten Inhaltes seien, soll hier von etlichen derselben des einzelnen die Rede sein.

Am dritten Adventssonntag steht die Kirche namens ihrer Kinder, welche sich durch Buße und heilige Sehnsucht auf die mystische Geburt des Herrn um Weihnachten in den Herzen der Gläubigen vorbereitet, mit Worten des 79. Psalms:

ein paar Worte desselben singen, worauf dann der ganze Chor es fortingt; deinde duo cantores Versum Gradualis dicunt; von einer nochmaligen Wiederholung des Responsum ist hier nichts erwähnt.

¹ Conc. Rom. 595, c. 1. ² Ordo rom. II, n. 7.

³ Durand., Rationale l. 4, c. 19, n. 8.

⁴ Einführung in die gregorianischen Melodien 97.

⁵ Ps 83, 6.
⁶ Rupertus Tuit., De div. off. 7, 11.

„Herr, der du über Cherubim thronest (= majestätischer, allmächtiger Gottkönig), erwecke deine Macht und komme (zu uns mit deiner allmächtigen Gnade); der du Hirte Israels (= der Kirche) bist und dasselbe (Joseph synonym mit Israel) gleich Schäflein weidest — anders ausgedrückt: der du unser guter Hirte bist —, achte auf unser sehnuchtsvolles Flehen.“ — Dringliches Flehgebet, und zwar meistenteils um Verzeihung der Sünden und um helfende Gnade, sind die Gradualien auch in der Zeit hüßender Vorbereitung auf Ostern (schon von Septuagesima an, besonders in der Quadragesima); so lautet z. B. das erste Graduale am Samstag des Fastenquatembes: Propitius esto Domine peccatis nostris, ne quando dicant gentes, ubi est Deus eorum; Versus: Adiuva nos Deus salutaris noster, et propter honorem nominis tui libera nos (i. e. a peccatis nostris; Ps 78). Im zweiten Graduale des genannten Samstags wird mit Wörtern des 83. Psalms gefleht: Protector noster aspice Deus, et respice servos tuos; Versus: Domine Deus virtutum, exaudi preces servorum tuorum. Wie Sünd- und Schuld bewußtsein, so atmen die Gradualien der Fastenzeit auch zuversichtliches Vertrauen auf Gottes Gnadenhilfe und begrüßen dieselbe mitunter schon im voraus, wie bereits eingetreten; z. B. fer. 5. post cineres: Iacta cogitatum tuum in Domino, et ipse te enutriet. Versus: Dum clamarem ad Dominum, exaudivit vocem meam ab his, qui appropinquant mihi (d. i. von den vor Gott mich anklagenden Sünden, von sündhaften Begierden usw.). — Am Mittwoch nach Lætare stand noch im früheren Mittelalter mit den Katechumenen, welche am Karfreitag getauft werden sollten, das feierliche Skrutinium in apertione aurium statt; diesen Katechumenen gilt der Ruf im ersten Graduale des genannten Tages: Venite filii, audite me, timorem Domini docebo vos. Versus: Accedite ad eum, et illuminamini (Taufe = φωτισμός, illuminatio; Hebr 6, 4), et facies vestrae non confundentur. Im zweiten Graduale sodann werden die Katechumenen als populus, quem elegit Dominus in haereditatem sibi, glücklich gelesen. — Während der ganzen Osterwoche sind die Verse der Gradualien, in welchen Tag für Tag als Responsum das haec dies, quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea, Ausdruck jubelnden Dankes für den Sieg, welchen der Heiland in seiner Auferstehung und in ihm die ganze erlöste Menschheit, als deren Repräsentanten in der Osterwoche die Neugetauften erschienen, davongetragen hat. — An den Heiligen festen kommt im Graduale zum östernen die allgemeine Idee der betreffenden Kategorie von Heiligen irgendwie zum Ausdruck, z. B. Gott zeigte sich groß und gewaltig in den heiligen Märtyrern (Commun. plur. Martyr. extra temp. pasch.); dieser Heilige war ein gottgefälliger Hoherpriester (Bischof), der wundersam getreu das göttliche Gehez hielt (Commun. conf. Pontif.); mitunter ist auf irgend einen spezifischen Charakterzug aus dem Leben des Heiligen hingewiesen, z. B. am Feste des hl. Hieronymus Amilianus auf dessen reich gesegnete Opferwilligkeit für die armen Waisenkinder, oder die Kirche jubelt und dankt geradezu aus der Seele des betreffenden Heiligen heraus, wie z. B. am Feste des hl. Aloisius, wo das Graduale lautet: Domine, spes mea a iuventute mea, in te confirmatus sum ex utero: de ventre matris meae tu es protector meus; Versus: Me propter innocentiam suscepisti, et confirmasti me in conspectu tuo (im Himmel) in aeternum.

b. § 17. Der Allelujagesang.

1. In den Messen, welche ein Graduale haben, folgt in der Regel unmittelbar auf dasselbe der sog. kleinere Allelujagesang; eine Ausnahme bilden die sämtlichen (Temporal-, Fest- und Botiv-) Messen von Septuagesima

bis Ostern und die Requiemsmessen, in welchen auf das Graduale der sog. Traktus folgt, ferner die Ferialmessen des Adventes¹ und die nicht in die österliche Zeit fallenden Quatember- und Vigilmessen, welche als Zwischengesang zwischen Epistel und Evangelium (sofern nicht Traktus trifft) nur das Graduale haben². Dieser kleinere Allelujagesang besteht aus zwei Alleluja, sodann einem Vers, an welchen ein drittes Alleluja sich anschließt. Der Allelujaruf ist überall, wo er in der Liturgie vorkommt, Ausdruck übernatürlicher, himmlischer Freude, Ausdruck einer heiligen Jubelstimmung und eignet sich darum nicht für Bußzeiten (Advent und Septuagesima bis Ostern), Bußtag (Quatember und Vigilien extra tempus paschale) und zur Todestrauer. Was unsern Allelujagesang entschieden zum canticum laetitiae, das passend überleitet zur frohen Botschaft des Evangeliums, macht, ist nicht so fast der Inhalt des Verses, als vielmehr die drei Alleluja, welche den Vers sozusagen umrahmen. Übrigens haben alle drei die gleiche Melodie, woher es kommt, daß die mittelalterlichen Liturgiker, wenn sie vom Allelujagesang nach dem Graduale handeln, immer nur von einem Alleluja reden. Auch im Antiphonar Gregors d. Gr. ist stets nur eines angemerkt und bis zur Stunde ist im Notentexte des römischen Graduale für die betreffenden Messen nur eines ausgezeichnet, bezüglich dessen Vortrag das genannte Graduale folgendes anordnet: Si Alleluia, Alleluia cum versu sunt dicenda, primum Alleluia cantatur a duobus usque ad neuma (reiche Melodie für die Schlussfilbe, auch iubilus genannt), chorus autem repetit Alleluia et subiungit neuma protrahens syllabam *a*. Duo cantores intonant versum et chorus respondet (= prosequitur versum). Finito versu iidem duo repetunt Alleluia et chorus addit solum neuma. Sohin wird die eine Melodie des Alleluja dreimal, zweimal von den Vorsängern, einmal vom Chor, die eine Melodie des Neuma aber zweimal gesungen, und zwar beidemal vom Chor.

Der Inhalt des Verses, welcher meistens den Psalmen, und zwar mitunter demselben Psalm, wie das vorausgehende Graduale, zum öfteren aber einem andern Psalm entnommen wurde, ist gleich dem Inhalt des Graduale nach Verschiedenheit der Messen sehr verschiedener Natur; bald drückt er eine Bitte, bald Dank, öfters eine Wahrheit oder eine Tatsache aus, welche Gegenstand des Allelujabuchs ist, hie und da enthält er eine direkte Aufforderung zum Danke und Lobpreis. Wie das Graduale, so steht auch der Allelujavers unter der Idee des betreffenden Festes und resp. der laufenden Zeit des Kirchenjahres. Bezuglich der Melodie des Allelujagesanges sagt Kienle: „Die Lebhaftigkeit und Energie dieses (ganzen) Gesanges kontrastiert sehr lieblich mit

¹ Die Sonntagsmessen im Advent haben den Allelujagesang, weil der Advent niemals so strengen Bußcharakter hatte wie die Zeit der Vorbereitung auf Ostern und weil gerade das Belassen des Allelujagesanges in den Messen der Sonntage die Adventzeit als die Zeit freudiger Sehnsucht nach der Ankunft Christi charakterisieren soll, wie denn auch in den Laudos der Adventsonntage das Alleluja auffallend oft vorkommt. Fällt die Vigil von Weihnachten auf den vierten Adventssonntag, so hat auch sie Allelujagesang, da sie nicht jejuniert, sondern das Fasten schon am Samstag antizipiert ist. Wegen des Alleluja am Feste der Unschuldigen Kinder siehe Bd I 679.

² Rubr. gen. 10, n. 4.

der mehr ruhigen Pracht des Graduale. Die Melodie (speziell) des Alleluja ist oft kurz, kräftig, voll Emphase, der Jubilus (= neuma) prächtig gebaut. Hat der Chor die Jubelmelodie als etwas Lebendiges in sich aufgenommen, singt er sie nicht wie etwas Angelerntes aus dem Buch, sondern mehr als etwas Empfundenes, Selbsterlebtes aus dem Herzen, dann ist das Alleluja ein herrlicher Gesang; man kann kaum etwas Schöneres hören.“¹

Wie Gregor d. Gr.² berichtet, wurde der Gesang des Alleluja in der römischen Kirche unter Papst Damasus eingeführt, jedoch nur für die österliche Zeit³, während Gregor den Allelujagesang auch an den andern Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres anordnete. Erst nach Gregor pflegte man den reich ausgesponnenen Alleluiajubilus zur Unterstützung des musikalischen Gedächtnisses einen Psalmvers unterzulegen. Während des ganzen Mittelalters herrschte im Gegenatz zu den andern Messgefangen, die traditionell fixiert waren, bei diesen Allelujaversen eine große Verschiedenheit. Aus dem römischen Ordo⁴ erfahren wir, daß der nämliche Sänger, welcher auf der unteren Stufe des Ambo das Graduale gesungen resp. intoniert hatte, auch das Alleluja — selbstverständlich respondente choro — auf derselben Stufe zu singen hatte. Wie die Mittelalterlichen das Graduale einstimmig als lamentum poenitentiae deuteten, so den Allelujagesang als cantus laetitiae; so sagt Rupert von Deutz⁵: Canitur Alleluia post graduale, canticum laetitiae post luctum poenitentiae, et summopere nitentes exprimere magnitudinem consolationis, quae reposita est illis, qui nunc lugent, iubilamus magis, quam canimus unamque brevem digni sermonis syllabam in plures neumas vel neumarum distinctiones protrahimus, ut iucundo auditu mens attonita repleatur, et rapiatur illuc, ubi sancti exultabunt in gloria et laetabuntur in cubilibus suis. Als Gegenstand solcher Freude bezeichnen die mittelalterlichen Schriftsteller bald den tröstlichen Hinblick auf das ewige Allelujasingen, welches auf die Mühsale und Tränen dieses Erdensebens (Graduale) folgt, bald soll das Alleluja an die Freuden derjenigen erinnern, welche auf die Predigt des Täufers (Epistel) sich bekehrten, oder an die Freuden jener, die Christi Wunder sahen, welche auf die Predigt des Täufers folgten; schon Pseudo-Alkuin meint, der Alleluiajubel beziehe sich auf das nachfolgende Evangelium der Messe und wolle den Gläubigen gleichsam sagen: Quia verba evangelii salutem conferentia mox audituri estis, laudate Dominum, cuius beneficio hanc gratiam percipere meruistis⁶. Weil man speziell im Alleluja mit seinem Neuma das Abbild himmlischer Freude erblickte, wurde in manchen Kirchen das Alleluja von Knaben, als Abbildern der Engel, der Vers aber von Erwachsenen gesungen. Die Bezeichnung Versus wird teils damit erklärt, daß bei dessen Afsingung die Sänger nach Osten (gegen den Altar — wie in klösterlichen Genossenschaften noch jetzt vielfach geschieht) sich wendeten, teils damit, daß von dem Verse der Gesang sich wieder zum Alleluja zurückwende, so daß Versus soviel wäre als Wendung im Gesang (vgl. Durand); übrigens fehren die musikalischen Motive des Alleluja mit seinem Jubilus im Verse selber wieder und drücken ihm, auch wenn sein Text kein direkt freudiger ist, gleichwohl das signum laetitiae auf.

2. Während nach der Deutung der Mefliturgie als Nachbild des gesamten opus redēptionis das Graduale auf die Bußfeiern bezogen wird, welche die

¹ Kienle, Choralschule⁸, Freiburg 1899, 116.

² Ep. 9, 12 (26).

³ Sozomenus, Hist. eccl. 7, 19.

⁴ n. 7.

⁵ De div. off. 2, 35. Durand., Rationale I. 4, c. 20, n. 5.

⁶ De div. off. c. 40.

Predigt des Täufers (Epistel) hervorrief, soll nach der mystischen Deutung der Allelujagesang speziell jener Freude entsprechen, welche die vom Heiland noch zu Lebzeiten des Täufers gewirkten Wunder bei den Gläubigen hervorriefen (Innozenz III., Durand u. a.); andere sagen, in die Bußseufzer, welche die Predigt des Täufers hervorrief, haben sich auch Freudenrufe gemischt.

c. § 18. Die Sequenzen¹.

Zum Ausdruck der überströmenden Freude wurde bereits im frühen Mittelalter das a des letzten Alleluja neumierte, d. h. dieses a wurde durch ein langes Melisma hindurch ausgehalten. Solche textlose Jubelmelodien, iubili, hießen nachweislich schon im 9. Jahrhundert sequentiae. Da die Neumenschrift die Melodien verhältnismäßig nur unvollkommen wiedergaben, war es für die Sänger immerhin mit Schwierigkeit verbunden, sich diese Notenreihen einzuprägen, und so verfiel man seit dem 9. Jahrhundert auf den Ausweg, entsprechend lange Texte unter die textlosen Notenreihen zu setzen, welche Texte nunmehr gleichfalls Sequentiae genannt wurden. In neuerer Zeit hat man jedoch mit beachtenswerten Gründen auf den Einfluß der byzantinischen Musik bei Entstehung der Sequenzenform hingewiesen. Diese Sequenzen bewegten sich in ungebundener Form, wenn auch rhythmisch, und hießen daher auch Prosen, nachmals aber (seit dem 12. Jahrhundert), als man zuerst die Texte machte und dann erst zu diesen die Melodie erfand, wurden sie metrisch (mit Strophenbau und Reim) nach Art der Hymnen gestaltet. Weil aus dem Allelujagesang der Messe herausgewachsen², kamen die Sequenzen während des Mittelalters nur in Zeiten und an Festen vor, welche Allelujagesang haben, und sind sie naturgemäß Lob- und Preisgesänge³. Bis auf das Missale Pius' V. enthielten die Messbücher, zumal in Frankreich und Deutschland, wo die Sequenzendichtung ganz besonders gepflegt wurde, zahlreiche Sequenzen, so z. B. das Augsburger Missale von 1555 noch 98, das Kölner von 1487 noch 73. Das jetzige römische Missale enthält nur noch fünf Sequenzen.

a) Den textlosen Jubelmelodien des Alleluja scheint man zuerst in Frankreich Texte unterlegt zu haben; wenigstens wurde Notker von St Gallen⁴ († 6. April 912), den man als Vater des Sequenzengesanges feiert, durch einen Mönch des Klosters

¹ Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien 253 ff. Zahlreiche Sequenzen sind mitgeteilt bei Kehrein, Lateinische Sequenzen des Mittelalters, Mainz 1873, und in den Analecta hymnica VIII IX X XXXIV XXXVII XXXIX XL XLII XLIV.

² Weil die Sequenzen an die Stelle des letzten Alleluja resp. seines Neuma getreten sind, folgt in Handschriften und älteren Missalien auf sie mit Recht kein Alleluja mehr; wohl aber steht im jetzigen römischen Missale nach der Oster-, Pfingst- und Fronleichnamsequenz noch Alleluja, das im Graduale sogar neumiert ist.

³ Durand (Rationale 1. 4, c. 21) sagt: Quando non dicitur Alleluia, non debet Sequentia dici, quoniam loco pneumatis eius dicitur. Sehr oft beginnen die Sequenzen mit der ausdrücklichen Aufforderung zum Lobpreis, z. B.: Eia recolamus laudibus; Laetabundus exsultet fidelium chorus; Summi triumphum regis prosequamur laude; Christo regi laudem demus; Gaude felix Agrippina; Victimae paschali laudes immolent christiani etc. etc.

⁴ Vgl. Meyer von Knonau, Lebensbild des hl. Notker von St Gallen: Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich XLI (1877).

Jumièges, welcher um die Mitte des 9. Jahrhunderts nach St Gallen gekommen war, zur Unterlegung von Texten unter vorhandene Jubelmelodien, also zur Verfertigung von Sequenzen im späteren Sinne des Wortes angeregt und angeleitet. Nach dem Vorgange Notkers, dem 50 Sequenzen beigelegt werden¹ (bezüglich der Authentizität einzelner ist noch keine Sicherheit erlangt), verfaßten alsbald auch andere Männer, z. B. die älteren Elfeharde in St Gallen, Berno und Hermann der Kontrakte in der Reichenau u. a., Sequenzen, deren Gebrauch bei der Liturgie der Papst Nikolaus gestattet haben soll, wie nicht bloß Elfehard V., sondern auch Durand berichtet². In jüngster Zeit hat Wagner³ den Nachweis erbracht, daß nicht allein die Alleluiajubilen das Melodienmaterial zu den Notkerschen Sequenzen geliefert haben können, und daß zweifellos unter den Vorlagen Notkers griechisch-byzantinische Melodien sich befinden, wie ja auch sequentia eine Übersetzung des Wortes ἀκολουθία sei, eines terminus technicus der mittelgriechischen Musik, deren letzte Einwirkung auf den abendländischen Kirchengesang hier zu bemerken sei. Die Notkerschen Sequenzen, die zum Teil strophische Gliederung aufweisen, zum Teil einer solchen entbehren, sind rhythmisiche Dichtung und verdanken ihre große Beliebtheit dem Umstand, daß sie die Neumen und Melismen vermieden und einen rein syllabischen Gesang darstellten, d. h. auf jeder Silbe eine Note singen ließen. Seit dem 12. Jahrhundert begann eine neue Periode der Sequenzendichtung: man schuf Sequenzen in Hymnenform. Diese Bewegung knüpft sich namentlich an den Chorherrn Adam von St-Victor (ca 1130), den Dreves⁴ als den „Größten bezeichnet, die jemals die lateinische Sprache gemeistert haben“. Er bezeichnet den „Höhepunkt der gesamten liturgischen Dichtung des Mittelalters“. In Deutschland und Frankreich fanden die Sequenzen die weiteste Verbreitung, in Italien, speziell in Rom, war dies weniger der Fall⁵, worin ein Erklärungsgrund mitgelegen sein dürfte, warum in die offizielle Ausgabe des Missale romanum verhältnismäßig nur so wenige Sequenzen aufgenommen wurden.

b) Den Vortrag der Sequenzen betreffend versichert uns Durand: Sequentia cantatur ab omnibus simul in choro, ut notetur concordia charitatis⁶; in St Gallen dagegen wurden sie zum öfteren von zwei Chören, zuweilen Männerchor und Knabenchor, abwechselnd gesungen; im jetzigen römischen Graduale steht: Sequentiae alternatim cantari possunt a singulis cantoribus in choro. Während der Chor die Sequenz singt, hat der Zelebrant sie allzeit ganz und zwar submissa voce zu lesen resp. zu beten, und dies nicht etwa alternatim cum ministris sacris, sondern allein⁷.

c) Bezuglich der fünf Sequenzen, die noch in unserem römischen Missale stehen, müssen wir uns der Kürze halber auf nachfolgende Notizen beschränken⁸:

¹ Vgl. Schubiger, Die Sängerschule von St Gallen, Einsiedeln 1858, 40 ff. Gautier, Histoire de la poésie liturgique au moyen âge I, Paris 1886, 19—20. Wilmans, Welche Sequenzen hat Notker verfaßt?: Zeitschrift für deutsches Altertum XV 267 ff. Werner, Notkers Sequenzen, Marau 1901.

² Rationale I, 4, c. 21.

³ Einführung in die gregorianischen Melodien 257.

⁴ Die Kirche der Bateiner in ihren Liedern, Kempten 1908, 94.

⁵ Vgl. Georgius, Liturgia rom. Pontif. II ccccxx ff.

⁶ Rationale I, 4, c. 31. Vgl. über den Vortrag der Sequenzen außer Wagner, Einführung 268, auch Bartsch, Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters in musikalischer und rhythmischer Beziehung (1868).

⁷ S. R. C. 11. Sept. 1847, n. 2956 ad 7.

⁸ Eine schöne moralisch-ästhetische Erklärung der fünf Sequenzen bietet Gehr, Die Sequenzen des römischen Messbuches, Freiburg 1887.

a) Daß die Ostersequenz Victimae paschali den Priester Wipo, Hofkaplan Kaiser Konrads II. und Heinrichs III., zum Verfasser habe, kann jetzt auf Grund der Nachweise Schubigers¹ als ausgemacht gelten; ihre Abschrift dürfte noch vor die Mitte des 11. Jahrhunderts fallen.

Zuerst fordert der Dichter die Gläubigen (christiani) auf, an Ostern einen Preisgesang anzustimmen auf Christus als das wahre Osterlamm, welcher durch den welterlösenden (redemit — reconciliavit) Tod hindurch in der Auferstehung zum Leben der Verklärung² gelangte und nun, nachdem er in wundersamem Ringkampf den Sieg davongetragen, als Herzog des Lebens (dux vitae)³ herrscht in Ewigkeit. Um die Tatsache der Auferstehung, welche an Ostern gefeiert wird, zu konstatieren, richtet der Dichter in dramatischer Weise, wie es scheint im Namen der noch zweifelnden Apostel⁴, an die erste Zeugin der Auferstehung Jesu, an Maria Magdalena, die Frage, was sie auf ihrem Gang zum Grab⁵ resp. was sie am Grab gesehen, worauf sie antwortet: sie habe das Grab leer und insofern das Sepulchrum viventis, ja sie habe den glorreich Auferstandenen selber (gloriam resurgentis) gesehen, der ihr bekanntlich im Garten erschienen war⁶; sie habe die von der erfolgten Auferstehung zeugenden Engel im Grabe⁷, habe ferner das Tuch, in welches Jesu Haupt (sudarium) und die Linnentücher, in welche sein Leichnam beim Begräbnis eingehüllt (daher vestes) worden war, im leeren Grab liegen gesehen. Aus alldem ist der Maria gewiß, daß Christus, auf dem ihre Hoffnung ruht⁸, von den Toten auferstanden sei, was sie freudig bekennt (surrexit Christus spes mea), zugleich den sie fragenden Aposteln im Auftrag des Engels⁹ verlündend, der Auferstandene werde in Galiläa auch ihnen erscheinen. Wirkung des Zeugnisses Magdalens ist bei dessen Hörern die Glaubensgewissheit bezüglich der Auferstehung Christi, eine Gewissheit, welche der Dichter in dem Scimus etc. die von ihm zum Preisgesang auf das Osterlamm aufgesorderten Gläubigen aussprechen läßt, welche schließlich noch die Bitte um Erbarmen an den glorreichen Todesüberwinder richten.

Noch in vielen Missalien des 16. Jahrhunderts hat jeder Tag der Osterwoche seine eigene Sequenz und kommt das Victimae paschali wohl aus dem Grund, weil es schon bei der Auferstehungsfeier¹⁰ gesungen worden war, in der Messe des Osterfestes nicht vor, sondern erst am zweiten Sonntag nach Ostern und von da an durch die ganze österliche Zeit, und zwar mit folgender, dem Scimus vere unmittelbar vorausgehender Einschaltung: Credendum est magis soli Mariae veraci, quam Iudeorum turbæ fallaci.

b) Als Verfasser der nach Inhalt und Form gleich ausgezeichneten Pfingstsequenz Veni sancte Spiritus werden Hermann der Kontrakte, Papst Innozenz III. und der Frankenkönig Robert II. († 1031) genannt, welch letzterem schon Durand¹¹ die Sequenz zuschrieb; doch kann keiner der Genannten in Wahrheit als Verfasser der Sequenz angesprochen werden, deren Autor wohl unbekannt bleibt wird.

Gleich den auf die Sendung des Heiligen Geistes harrenden Aposteln¹² blickt der sindlich fromme Verfasser, welcher das Wirken des Heiligen Geistes aus eigener, tief innerer Erfahrung kennt, sehnachtvoll zum Himmel empor und sieht, von dort (coelitus) möge der Heilige Geist herabkommen über alle Gläubigen, er möge sein göttlich-wesenhaftes Licht einstrahlen lassen in die Herzen der armen Menschenfinder,

¹ Die Sängerschule von St Gallen 93. ² Offb 5, 6.

³ Hebr 2, 10. ⁴ Jo 20, 10. ⁵ Mt 16, 1 ff. ⁶ Jo 20, 1 ff.

⁶ Jo 20, 14 ff. ⁷ Jo 20, 12. ⁸ 1 Kor 15, 14. ⁹ Mt 16, 7.

¹⁰ Siehe Bd I 654. ¹¹ Rationale 1, 4, c. 21, n. 3. ¹² Apg 1, 12 ff.

er möge, nachdem er in solch wesenhafter Mitteilung¹ Einkehr im Innersten der Herzen genommen, sich als süßen Gast (dulcis hospes) derselben, als den alles durchdringenden, reinigenden, heilenden, beherrschenden und erquickenden Lebensgeist erweisen, als den Paraclet, als den Tröster (consolator optime — in labore requies) im vollsten Sinne des Wortes. Ja mit seinen sieben Gaben all (septenarium) möge er zu den Gläubigen kommen, möge sie, da sie aus sich allein für ihr übernatürliches Ziel nichts vermögen (nihil est in homine), durch seine Gnade in den Stand sezen, all ihre guten Werke als übernatürlich verdienstliche zu verrichten, infolgedessen eines seligen Todes zu sterben (salutis exitus) und einst zur vollendeten Tröstung im Himmel zu gelangen.

7) Die Fronleichnamsequenz Lauda Sion salvatorem hat unbefritten den hl. Thomas von Aquin († 1274) zum Verfasser, welcher im Auftrag Urbans IV. Offizium und Messe für das von genanntem Papste im Jahre 1264 eingeführte festum Corporis Christi versetzte. Während bei der offiziellen Herausgabe unserer liturgischen Bücher andere Teile dieses von Thomas verfassten Offiziums einzelne Änderungen erfuhren, blieben die Hymnen und die Messsequenz ganz unverändert. Als Muster für die Sequenz schwiebte dem Heiligen in metrischer Hinsicht der berühmte Kreuzhymnus (Laudes crucis attollamus) des Adam von St-Victor vor, mit dem sie auch die gleiche Melodie hat.

Man kann füglich unsere Sequenz, welche vorwiegend dogmatischen Inhalts ist, bezeichnen als Kredo vom heiligsten Altarsakrament (in seiner doppelten Bedeutung als Opfer und Opfermahl) in durchaus wohlklingender, mitunter höchst schwungvoller poetischer Form. Zuerst fordert der heilige Sänger die feiernende Kirche (Sion) im allgemeinen auf, den Heiland (salvatorem), welcher für sie Herzog (dux)² des Heiles und Lebens und ihr guter Hirt ist³, in Lobliedern (hymnis et canticis) zu preisen und dabei all ihre Kraft anzustrengen, da sie ihn doch nie genug loben könne (Strophe 1). Sofort bemerkt er, daß am gegenwärtigen Feste (hodie) ein Gegenstand (thema) ganz besondern Lobpreises (laudis specialis) vorliege (propicitur), nämlich das in sich lebendige⁴ und den Gläubigen Leben spendende (vitalis) eucharistische Brot, welches der Heiland ganz gewiß (datum non ambigitur) am heiligen Abendmahlstisch den Zwölfen gereicht habe (Strophe 2). Voll, hellklingend und lieblich soll der Lobgesang an diesem Tage sein, ein aus dem tiefsten Herzensgrunde strömender und darum gotteswürdiger (decora) Jubelgesang (mentis iubilatio), denn dieser Tag ist das hohe Fest, an welchem das Gedächtnis der erstmaligen Feier resp. der Einsetzung dieses Mahles (huius mensae) begangen wird (Strophe 3). Sofort charakterisiert der Dichter dieses Mahls des näheren, indem er sagt, dieses Mahl, welches der Herr des Neuen Bundes (novus rex) als neutestamentliches Paschamahl feierte, habe dem alttestamentlichen Paschamahl (pascha vetus) seine Erfüllung und sein Ende gegeben (terminat), als neues habe es das alte, als wahrhaftiges⁵ das schattenhaft vorbildliche Pascha verdrängt, als aufgehendes Lebenslicht⁶ die Nacht der vorchristlichen Zeit verscheucht⁷ (Strophe 4). Aber diese einmalige Abendmahlfeier im Zöpäkulum zu Jerusalem genügte dem liebreichen Heiland nicht, er hat vielmehr verordnet, sie solle als Feier des Gedächtnisses an ihn fortgesetzt werden⁸, und dieser seiner heiligen Anordnung (Einsetzung) gemäß (docti sacris institutis) konsekrieren wir Priester (der Dichter war ja selbst ein solcher) Brot und Wein zum Opfer des Heiles, d. h. indem wir Brot und Wein am Altar konsekrieren, vollziehen wir

¹ 1 Kor 6, 19. Röm 5, 5.

² Hebr 2, 10.

³ 1 Petr 2, 25.

⁴ Jo 6, 51.

⁵ Jo 6, 55.

⁶ Ef 1, 80.

⁷ Eph 5, 8.

⁸ Ef 22, 19.

geheimnisvoll daß eine große Opfer unserer Erlösung, das Opfer von Golgotha (in salutis consecramus hostiam). Denn es ist Glaubenssatz für die Christen, daß durch die Konsekration das Brot in den Leib, der Wein in das Blut Christi übergeht (gewandelt wird), daß also eine mystische Trennung des Blutes vom Leibe und in ihr der Opferalt vollzogen wird, ein alle Begriffe übersteigender, übernatürlicher Vorgang, von dem man nur durch opferfreudigen Glauben (animosa fides) Gewißheit (firmat) erlangt (Strophe 5—6). Sofort auf die Eucharistie als (Opfer-) Mahl übergehend und daß, was durch die Konsekration geworden ist, weiter beschreibend und verherrlichend, sagt der Dichter, unter den zwei verschiedenen Gestalten (Brot und Wein), die nach der Konsekration nur noch sinnfällige Zeichen (signa) ohne entsprechendes Wesen (res) sind, bergen sich ausnehmende, erhabene Realitäten (res), das Fleisch Christi als Speise, sein Blut als Trank, jedoch so, daß keines für sich allein, sondern unter jeder Gestalt der ganze verklärte Christus zugegen sei (Strophe 7). Speziell auf die Eucharistie als Speise übergehend, betont der Verfasser in der 8. Strophe, daß der unter der Gestalt des Brotes gegenwärtige Christus von einer Brechung, Zerschneidung (conceitus) oder wie immer vollzogenen Teilung der Brotsgestalt nicht berührt, sondern vom Empfänger allzeit ganz (integer) genossen wird. Mag einer oder mögen Tausende von der eucharistischen Speise genießen, es erhält jeder gleichviel, nämlich den einen ganzen Christus, der, obgleich ihn Millionen genießen, immerfort sich als Speise darbietet (nec sumptus consumitur). Wiewohl alle Kommunikanten — dies ist der Grundgedanke der 9. Strophe — das gleiche genießen, so ist doch, je nachdem sie gut oder bös sind, die Wirkung eine ganz verschiedene, bei den einen Leben (Vermehrung des Gnadenlebens), bei den andern Tod (Todsünde, Steigern des in der Seele bereits vorhandenen Todes) und Verdammnis¹. In der erweiterten 10. Strophe ist auf die Brechung des Konsekrierten, wie sie vorschriftsgemäß bei der Opferfeier und mitunter auch für den Zweck der Kommunionspendung an Laien geschieht, Rücksicht genommen und wird erklärt, ob solcher Brechung dürfe der Empfänger im Glauben nicht wanlen (vacilles), denn sie berühre nur das äußere Zeichen, nicht auch die res Sacramenti, nicht den in jedem, auch dem kleinsten Teil der Hostie ganz gegenwärtigen Heiland, der in seinem Verklärungszustand (status) und in seiner verklärten Gestalt (statura) über jede zeiträumliche Teilung und Verkleinerung erhaben sei. In steigender Begeisterung und Anbetung weist der Dichter in der 11. Strophe (Ecce panis angelorum) wie mit Fingern hin auf die heilige Hostie, auf dieses Lebensbrot, das in der Konsekration vom Himmel herabkommt, wo daßelbe (nämlich den verklärten Heiland) die Engel in fester Anschauung genießen (insofern panis angelorum genannt), und zwar herabkommt, um den Erdennpilgern auf ihrem Weg durchs Träental empor zum Himmel stärkende Speise (eibus viatorum) und zugleich Bürgschaft zu sein, daß sie Kinder Gottes, Hausgenossen Gottes seien (panis filiorum), da sie ja solch einer himmlischen, göttlichen Kost gewürdig sind, welche Unwürdigen (canes²), d. i. solchen, die keine Kinder Gottes, sondern filii irae Dei sind, nicht gereicht werden darf. Um so erhabener und preiswürdiger ist diese eucharistische Speise, als sie schon Jahrhunderte voraus ihre typischen Vorbilder hatte (in figuris praesignatur), nämlich im Opfer Abrahams, sofern dieses Typus wie des Kreuzopfers, so auch des mit ihm identischen Messopfers war, in welchem eben das Opfermahl bereitet wird, sodann im jüdischen Paschalamm, das nicht bloß durch Schlachtung geopfert, sondern als Opferspeise genossen wurde, und endlich im Manna, das wunderbarerweise aus den oberen Lustregionen und insofern vom Himmel kam³. Die auf zehn Verse erweiterte Schluß-

¹ 1 Kor 11, 29.² Mt 7, 6.³ Jo 6, 59.

strophe (12) enthält eine rührende Bitte an den Heiland, der ganz besonders in der Eucharistie, wo er unser wahres Lebensbrot ist, sich als den guten Hirten erweist (bono pastor etc.), er möge sich doch unserer Armutseligkeit erbarmen, möge durch würdigen Genuss der Eucharistie uns auf die fetteste Weide¹ führen (tu nos pasce), möge uns schützen wider unsere Feinde und uns so schon hienieden glücklich machen (reich an Gnade, an innerem Frieden usw.); und nachdem er als guter Hirt, der alles weiß und alles kann, was uns zum Heile dient, uns schon hienieden als Sterbliche auf herrliche Weide des Gottesmahles geführt (pascis hic mortales), möge er uns einstens auf die Weide des ewig seligen Lebens führen, möge uns zu seinen Tischgenossen beim himmlischen Abendmahl², zu Miterben seiner Herrlichkeit³ und zu Genossen (sodales) der verklärten Himmelsbürger machen.

Schon gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurde unsere Sequenz auch ins Deutsche übersetzt⁴, und zwar anfänglich mit Einhaltung des ungleichen lateinischen Strophenbaues (sog. Leich), später in gleichstrophiger Liedform; am verbreitetsten ist gegenwärtig Bones „Deinem Heiland, deinem Lehrer“ usw.

3) Wegen ihres erhabenen, tief ergreifenden Inhalts und ihrer einsach-schönen Form gehört die Sequenz Stabat mater nach allgemeinem Urteil zum Vorzüglichsten, was die liturgische Poesie aufzuweisen hat. Das herrliche Lied umfaßt zehn sechszeilige trochäisch-rhythmische (nicht streng quantitierende) Strophen, die um ihres klaren, leichten Flusses willen schon beim bloßen Lesen auf das Ohr den wohltuendsten Eindruck machen.

Als mutmaßlicher Verfasser gilt der Franziskanerbruder Iacobus (vulgo Iacopone) de Benedictis aus Todi, vormals Rechtsgelehrter, seit dem unglücklichen Tode seiner frommen Gattin zuerst Tertiarius, dann wirkliches Mitglied (Laienbruder) des Franziskanerordens, ein strenger Asket, von der verkehrten Welt, welche er freimütig, mitunter gar zu scharf⁵ tadelte, gründlich losgeschält, ein eminentes Dichtertalent, wie seine zahlreichen anderweitigen Gedichte beweisen⁶, welche ganz den Geist und die Gefühlsweise unserer Sequenz atmen. Er starb als demütiger Klosterbruder zu Collazone in der Christnacht 1306, gerade als der Priester in der Klosterkirche das Gloria ansingte. Das Stabat mater⁷ wurde ins römische Messbuch erst aufgenommen, nachdem Papst Benedikt XIII. durch Decret vom 22. August 1727 die Feier des festum septem dolorum B. M. V. für die ganze Kirche auf den Freitag der Passionswoche vorgeschrieben hatte. Übrigens wurde in Italien genanntes Fest schon lange zuvor ex indulto gefeiert und in dessen Liturgie das Stabat mater

¹ An jedem Donnerstag wird, da er der dankbaren Erinnerung an die Einsetzung des allerheiligsten Altarsakramentes geweiht und daher die Votivmesse de sanctissimo Eucharistiae Sacramento für ihn festgesetzt ist, in der Ferialprim der Psalm 22: Dominus regit me ... in loco pascuae me collocavit etc. gebetet, ohne Zweifel mit Rücksicht darauf, weil gerade beim Opfer und Opfermahl der Heiland uns auf die fetteste Weide führt.

² Cf. 14, 16 ff. Mt 8, 11—12. ³ Röm 8, 17.

⁴ Bäumer, Das katholische deutsche Kirchenlied und seine Singweisen, Freiburg 1886, 700 ff.

⁵ Das gilt namentlich von seinem Auftreten gegen Bonifaz VIII., wider den er auf Seiten Colonnas stand und von dem er eingekerkert wurde.

⁶ Laude di fratre Jacopone da Todi. Gedruckt zu Florenz 1490, Brescia 1495, Benedig 1514, Rom 1558 und 1617. Vgl. Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymndichtung I, Leipzig 1909, 390.

⁷ Bisco, Das Stabat mater, Hymnus auf die Schmerzen Mariä, Berlin 1843. Bäumer, Das Stabat mater. Der Dichter, die Übersetzungen und die Melodien desselben: Cäcilientalender 1883, 59 ff.

gebraucht. In Deutschland begegnet man schon seit dem 15. Jahrhundert (Provinzialkonzil von Köln 1413) einem festum compassionis B. M. V., das in der österlichen Zeit, und zwar am Freitag nach Trinitate, mit Sequenz gefeiert wurde; doch waren hier noch verschiedene Sequenzen¹ im Gebrauch, darunter auch ein Stabat mater, dessen Text aber im Vergleich mit dem jetzigen offiziellen Text, welcher die größte Wahrscheinlichkeit der Originalität für sich hat, mancherlei Varianten bietet.

In der 1. und 2. Strophe (nach der Strophengliederung im Messbuch) schaut der fromme Sänger teilnahmsvollen Blickes auf die Gottesmutter, die im tiefsten Seelen schmerze², das tränensechste Auge zum Himmel erhebend, unter dem Kreuze ihres Sohnes steht. Von diesem Anblick ergriffen, bricht er in der 3. und 4. Strophe in mitleidsvolle Klage aus über die Größe des Schmerzes, welchen die järtlich liebende Mutter (pia mater) angesichts der schrecklichen Pein des Gefreuzigten empfand, einen Schmerz, der um so größer war, als ihr erlauchter (inclytus) Sohn nicht bloß ihr, sondern Gottes Eingeborner ist (mater unigeniti). Überwältigt vom innigen Mitleid, welches er mit der Gottesmutter trägt, fragt er in der 5. und 6. Strophe, ob es überhaupt einen so hartherzigen Menschen gebe, der nicht bis zu Tränen gerührt würde, wenn er die Mutter Gottes in solch furchtbarer Qual (supplicium) etwa mit dem Sinnesauge sehen könnte (videre), ja der mit Schmerz und Be trübnis nicht auch dann schon erfüllt würde, wenn er die mit ihrem Sohne leidende Mutter nur mit dem Geistesauge, in heiliger Contemplation (contemplari) betrachtet. Solches Mitleid mit der Schmerzenden Mutter muß alle um so notwendiger ergreifen, als ja Mariens Leiden unter dem Kreuze, an dem sie ihren Fuß- und heißen geliebten Sohn unter schrecklichen Qualen (tormentis), bedeckt mit Geißelstreichen und in tiefster innerer Verlassenheit sterben sehen müsste, gleich den Leiden ihres Sohnes durch die Sünden der Menschen (gens im weiteren Sinne) verursacht waren (7. und 8. Strophe).

Auf die Schilderung und Betrachtung der Schmerzen Marias folgt von der 9. Strophe an dringliche Bitte des Sängers um die Gnade, auch seinerseits inniges Mitleid mit der Mutter empfinden und an des Sohnes Leiden in der fühlbarsten Weise teilnehmen zu können, um einstens auch mit ihr zur palma martyrii im Himmel zu gelangen. „Ach doch (eia), o Mutter, die du Quell der Liebe bist“, so fleht er, „bewirke, daß ich die Wucht, die Heftigkeit des Schmerzes empfinde, auf daß ich dann auch mit dir trauern kann.“ Fons amoris nennt er Maria, sofern ihre wahrhaft geheimnisvolle Liebe zum göttlichen Sohn gerade im Leiden mit ihm unter dem Kreuz den Höhepunkt erreichte und Maria durch diese höchste Liebesbetätigung die Macht, das Vorrecht erlangte, auch andern von ihrer teilnehmenden Liebe zum leidenden Sohn in reichem Maße — wenn auch nur fürbittwweise — mitteilen zu können. Um Vermittlung (fac) dieser Liebe zum leidenden Gottessohn, ohne welche die compassio mit Maria, das Mitempfinden ihres Schmerzes nicht möglich ist, fleht der Sänger in der 10. Strophe: Fac ut ardeat cor meum in amando Christum, und er fleht um diese Liebe um so dringlicher, als sie ihn nicht bloß zur compassio mit Maria befähigt, sondern ihm auch das Wohlgefallen des Sohnes selber erwirkt (sibi complaceam = ipsi sc. Christo). Durch die erbetene Liebe zum leidenden Heiland empfänglich gemacht für das Mitleid mit Maria, fleht er

¹ B. in Köln: Virgini Mariae laudes concinuant iam fideles revocantes ad mentem Christi sub cruce flentem etc.; in Augsburg: Gaudet turba fidelium, mentis colens martyrium etc. Das Augsburger Missale von 1555 hat zwei Messen de compassionie B. M. V. und in der zweiten bereits das Stabat mater, aber mit mehreren Varianten.

² Cf. 2, 35.

diese in der 11. und 12. Strophe an, sie möge die Wunden, d. i. den Schmerz der Wunden Jesu, in voller Stärke (valide) seinem Herzen eindrücken, möge ihn diesen Schmerz ganz und zu tieft fühlen lassen (fige plagas cordi meo), sie möge all die Pein, welche der verwundet (angenagelt) am Kreuz hängende Sohn auch für den Sänger erduldet, und welche Maria mit dem Sohn empfunden hat, nun auch mit dem Sänger teilen; Maria möge durch innerliche compassio an ihrem Schmerz ihn Anteil nehmen lassen (poenas tecum divide), und zwar nicht bloß momentan, sondern — um was er in der 13. und 14. Strophe steht — sein ganzes Leben lang möchte er in Kraft ihrer Fürbitte (fac) frommen Sinnes mit ihr weinen, Schmerz empfinden über Jesu Leiden, unter Tränen alles mitempfinden, was sie einst unter dem Kreuz litt (iuxta crucem tecum stare, et me tibi sociare in planctu desidero). In der 15. Strophe wendet er sich sodann neuerdings an Maria, und zwar nicht mehr als Mutter, sondern als die hebre (praeclara) Jungfrau der Jungfrauen, mit der Bitte, sie möge nicht bitter (ungnädig) gegen ihn sein, sondern ihm die Gnade des Mitleidens mit ihr erwerben (fac me tecum plangere), die Gnade sodann (16. Strophe), im eigenen Leben den Tod Christi zu tragen, d. h. in geduldiger Ertragung manigfachen Kreuzes und Leidens dem sterbenden Erlöser ähnlich, Genosse seines Leidens zu sein und so seine Wunden in einem fortwährenden Kreuzesleben¹ durch die Tat zu verehren (semper mortificationem Iesu in corpore circumferens; 2 Cor 4, 10). In der 17. Strophe bittet er, Maria möge ihm erwirken, daß er nicht bloß einsach hin, sondern im Übermaße (inebriari) an den Kreuzesleiden Jesu (vulnera — crux — cruar) teilnehmen dürfe, wie denn auch die Stigmatisation des hl. Franziskus eine inebriatio aus dem Leidenschaftche Jesu, aber auch eine inebriatio mit Kreuzewonne war, da nach dem Berichte des hl. Bonaventura der seraphische Heilige, als er die Stigmata empfing, auch excessivam quamdam laetitiam empfunden. Läuterung durchs Feuer der Kreuzesleiden dient dazu, vor dem Feuer der Hölle zu bewahren; vor diesem auf Grund der compassio ihn am Tage des Gerichts zu bewahren, bittet der Sänger Maria in der 18. Strophe. Schließlich (Strophe 19 und 20) wendet er sich, da Maria alles, was sie vermag, nur in Christo vermag, an diesen selber, zu ihm sehend, er möge ihn beim Scheiden aus dieser Welt durch die Intercession seiner Mutter (per matrem) zur Siegespalme, möge ihn gnädiglich (donetur) zur Glorie des Himmels gelangen lassen.

Während die übrigen Sequenzen nur im Messbuch stehen, kommt das Stabat mater, auf Vesper, Metten und Laudes verteilt, auch im Stundengebet vor; Messe und Offizium wurden erst durch Benedikt XIII. (1727) in der ganzen Kirche eingeführt. Ins Deutsche wurde es schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und dann noch sehr oft übersetzt, so daß Lisso im Jahre 1843 bereits 78 metrische Übersetzungen ins Deutsche zusammenstellen konnte; die berühmtesten Meister der Polyphonie haben es in Musik gesetzt. Im kirchlichen Choral hat es fünf verschiedene Melodiefäße und einen Schlussatz für das Amen.

²⁾ Am Allerseelentag, bei Begräbnis-, Siebent-, Dreißigst- und Jahrtagsgottesdiensten, überhaupt wenn die missa de Requie als missa cantata gehalten wird, wird in der Requiemsmesse vorschristmäßig die Sequenz Dies irae genommen; wird die missa quotidiana als Stillmesse zelebriert, so steht es dem Belehranten frei, das Dies irae² zu beten oder auszulassen. Die genannte Sequenz ist mit Recht

¹⁾ Gal 2, 19; 6, 17.

²⁾ Lisso, Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht, Berlin 1840. Thalhofer in Weizer und Weltes Kirchenlexikon III² 1733 ff. Dreves, Dies irae, in Stimmen aus Maria-Laach XLII (1892) 512 ff. Bremme, Dies irae, der Verfasser, die Übersetzungen und die Melodien derselben: Kirchenmusik 1908, 185 ff.

noch berühmter als das Stabat mater, und selbst ein Protestant (Daniel)¹ sagt von ihr: *Uno omnium consensu sacrae poesos sumnum decus et ecclesiae latinae κειμήλιον est pretiosissimum.* Als Verfasser nennt man jetzt allgemein Thomas von Celano, welchen der hl. Franziskus, dessen Vertrauter er war und dessen erste Biographie er schrieb, im Jahre 1213 in den Orden aufnahm, und welcher, nachdem er auch einige Zeit in Deutschland (Worms, Mainz, Köln) gewirkt hatte, ungefähr im Jahre 1255 starb. Der Hymnus stand in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Italien schon in der Requiemsmesse, wie wir aus dem ca 1385 verfaßten Liber conformitatum des Franziskaners Bartholomäus Albizzi von Pisa erfahren. In Deutschland, wo man strenger am ursprünglichen Begriff von Sequenz im Sinne von iubilus festhielt, kam das Dies irae nach dem Traktus der Requiemsmesse nur allmählich in Gebrauch; noch in den gedruckten Missalien aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts steht es nicht; allgemein vorgeschrieben wurde es erst durch das Missale Pius' V., welches wohl den ursprünglichen Text enthält, von dem nicht so viele Varianten existieren wie beim Stabat mater.

In 19 trochäischen Reimstrophen von je drei Zeilen schildert der Dichter in fließender, ebenso einfacher als ergreifender Sprache höchst plastisch zuerst die Schrecken des jüngsten Tages, der schon längst prophetisch (David — Sibylle)² als Tag des Bornes und des Weltbrandes (*solvet saeculum in favilla*) vorausverkündet ist (Strophe 1). Die ganze Schöpfung wird erheben und in Verwirrung geraten³ bei der Ankunft des strengen Richters (Strophe 2). Die wundersam tönende Gerichtsposaune⁴ wird zum Entsezzen des Todes, der seine Beute verliert, und zum Staunen der Natur, deren Gesetze überboten werden, alle Toten aus den Gräbern vor den Richter rufen (Strophe 3 und 4). Dieser wird auf seinem Throne sitzen⁵, das Buch, in welchem alle Werke der Menschen verzeichnet sind, wird aufgeschlagen und alles wird offenbar werden, nichts Strafbares ungeahndet bleiben (Strophe 5 und 6). Bitternd vor diesem allwissenden, gerechten Richter, fragt der Sänger ängstlich, wie es wohl bei diesem Gerichte, wo die Gerechten kaum sicher sind⁶, ihm, dem armen Sünder, ergehen, was er dem Richter antworten, wer sich als Anwalt seiner annehmen werde (Strophe 7).

Nachdem der Sänger in den vorausgehenden Strophen die Schrecken des jüngsten Gerichts, dessen Antizipation das individuelle über den einzelnen ist, sich so lebhaft vorgestellt und dadurch sich tief erschüttert hat, wendet er sich im zweiten Teile der Sequenz in dringlicher Bitte vertrauensvoll an den Heiland, der erst am jüngsten Tag als König von erschrecklicher Majestät sich zeigen wird, aber jetzt noch unser liebreicher Erlöser ist. Zu ihm, dem unversieglichen Quell milden Erbarmens (pietas), der die Erlösungsgnade (Rechtfertigung) ohne unser Verdienst, rein schenkungsweise (gratis) spendet, fleht er nun: *Salva me, rette mich jetzt schon durch deine Gnade von allem, was Sünde heißt, um dann auch beim Gericht mich retten zu können* (Strophe 8). *Bist du ja auch meinetwegen den harten irdischen*

¹ Thesaur. hymnolog. II 103.

² David (vgl. Ps 17, 8 ff) ist nur als Repräsentant der gesamten alttestamentlichen Propheten genannt, die sich oft mit den Schrecken beim Nahen des Richters beschäftigt; vgl. z. B. Soph 1, 14 ff (dies irae, calamitatis et miseriae), Joel 2, 1 ff. Von den Sibyllen, deren bekanntlich verschiedene von den Vätern erwähnt werden, ist hier wohl zunächst die erythräische gemeint, welche sehr eingehend die Schrecken des Gerichtes über die Welt schildert (vgl. Eusebius, Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen n. 18; Bibliothek der Kirchenväter II 271 f).

³ Mt 24, 29.

⁴ 1 Kor 15, 52.

⁵ Mt 25, 31.

⁶ 1 Petr 4, 18.

Lebensweg gegangen, hast bis zur Ermüdung (sedisti lassus)¹ auch mich als verlorenes Schäflein gesucht und schließlich am Kreuz leidend und sterbend mich erlöst; laß all das, gerechter Richter, nicht an mir verloren sein, sondern schenke mir um dessentwillen deine sündentilgende Gnade, noch ehe das Gericht hereinbricht (ante diem rationis; Strophe 8—11). Bereue ich ja all die Sünden, deren ich schuldig bin (reus), so tief, daß ich laut aufseufze vor innerem Schmerz (ingemisco) und mir die Schamröte auf die Wangen tritt; und eben weil ich schuldbewußt und in Zerknirschung auf den Knien (supplex) vor dir liege, fleischgewordener Gottesjoh̄n (Deus), so erbarme dich jetzt meiner (Strophe 12). Ich hoffe darauf um so sicherer, als du ja auch die reuige Maria Magdalena und den Schächer begnadigt hast (Strophe 13). Wohl weiß ich, daß mein jetziges und sonstiges Flehen (preces) um Bewahrung vor der Hölle armselig und unvollkommen ist (non dignae) und daß es aus sich mich nicht retten kann; aber du, o Jesu, bist die lautere Güte (bonus), und deshalb bitte ich dich, daß du aus Gnade (benigne) mich vor dem ewigen Feuer bewahrest (Strophe 14); durch deine rettende Gnade sorge dafür, daß ich bei der endgültigen Scheidung am jüngsten Tage², ausgesondert von den Böken, unter den Schafen zu deiner Rechten stehe und du mir, nachdem die Verdammten ihrer Schuld mit Schmach unwiderleglich überwiesen (confutati) und zum schrecklich qualvollen (acer) Feuer der Hölle verurteilt sind, zurufen kannst: Veni benedicte (Strophe 15 und 16). Weil von diesem Endurteil alles abhängt, steht der Sänger ganz zerknirsch und demutsvoll nochmals: gere curam mei finis (Strophe 17).

Bis hierher trägt das Dies irae den Charakter einer frommen Meditation über die Schrecken des jüngsten Gerichts. Die Sequenz „steht im Rahmen der Totenmesse gleichsam wie eine Predigt an die Lebendigen; der Priester, der sie betet, der Chor, der sie singt, vergessen einen Augenblick der Fürbitte für die Verstorbenen, sie fangen an für sich zu zittern und für sich selbst zu beten. Da mit einemmal besinnen sie sich gleichsam und sie, die noch soeben für sich und ihre Sterbestunde gebetet, beten nun plötzlich in Strophe 18 für einen zum Gerichte erstandenen Menschen (Iudicandus homo reus) und gleich darauf ebenso unvermittelt für sämtliche Abgestorbene (Dona eis requiem)“³.

Schon bei einfacher Deklamation macht Dies irae, dieser hymnus latinissimus, den Eindruck von Musik; wahrhaft ergreifend und bei aller Einfachheit großartig ist seine Choralmelodie, welche sich in drei verschiedenen musikalischen Sätzen bewegt, die gewöhnlich von zwei Chören abwechselungsweise vorgetragen werden. Zum ersten Satz gehören die Strophen 1 2; 7 8; 13 14; zum zweiten die Strophen 3 4; 9 10; 15 16; zum dritten die Strophen 5 6; 11 12 17; die beiden Schlussstrophen haben als sog. Abgesang ihre eigene Melodie, einen vierten musikalischen Satz. In den Messen, für welche das Dies irae vorgeschrieben ist, muß es nicht bloß ganz gebetet, sondern auch gemäß den neuesten Entscheidungen⁴ vom Chor ganz gesungen werden.

¹ Jo 4, 6. ² Mt 25, 32 ff.

³ Dreves, Das Dies irae: Stimmen aus Maria-Laach XLII (1892) 512 ff. Die Worte von Lacrimosa dies illa an gehören nicht zum ursprünglichen Text des Dies irae, da sie sich schon in einem interpolierten Libera finden, das Monse aus einer Reichenauer Handschrift des 12. (13.) Jahrhunderts veröffentlicht hat (Lateinische Hymnen des Mittelalters n. 296). Dreves, Das Dies irae 527.

⁴ S. R. C. 13. Febr. 1892, n. 3767 ad 19, 2; 2. Mai 1900 ad 6. Vgl. Schmid, Ceremoniale 216.

d. § 19. Der Tractus.

In der Zeit von Septuagesima bis Ostern, weil sie Bußzeit ist, ferner an einigen andern Tagen, welche Bußcharakter haben, sowie in den Requiemsmessen fällt der kleine Allelujagesang nach dem Graduale ganz aus und tritt an dessen Stelle der sog. **Tractus**, dem wir einmal auch ganz allein ohne vorausgegangenes Graduale begegnen. Der Tractus wird zunächst und zumeist dadurch als Buß- und resp. Trauergesang charakterisiert, daß er in der Regel nur in Zeiten, an Tagen und bei Anlässen vorkommt, wo der Freudenruf „Alleluja“ als schlechthin unzulässig erscheint. Auch sein Inhalt und die Art des musikalischen Vortrags helfen im allgemeinen den Tractus als *cantus fletus et tristitiae* charakterisieren, obwohl weder alle Texte noch alle Melodien ernster, Bußgeist atmender Natur sind. Er ist meistenteils den Psalmen entnommen¹ und besteht aus dem in engerem Sinne sog. Tractus, der gleich einer Antiphon voransteht; auf ihn folgt hier und da nur ein Versus, meistenteils aber zwei, mitunter drei bis fünf; am ersten Fastensonntag umfaßt der Tractusgesang fast den ganzen Psalm 90, am Karfreitag fast den ganzen Psalm 139 und am Palmsonntag nahezu die Hälfte von Psalm 21. Gleich dem Graduale steht selbstverständlich auch der Tractus unter der Idee der betreffenden Zeit und resp. des betreffenden Festes oder Opferanlasses.

a) Nachweislich hat der Tractus schon in den ältesten Handschriften des Antiphonars Gregors d. Gr. fast durchweg dieselbe Stellung und Gestalt wie noch jetzt. Der erste römische Ordo² schreibt vor: Postquam legerit (sc. Subdiaconus epistolam), cantor cum cantatorio (= Graduali) ascendit (in ambonem) et dicit Responsum (. Graduale). Si fuerit tempus, ut dicatur Alleluia, bene; sin autem, tractum, sin minus, tantummodo Responsum. Hiernach wurde der Tractus gleich dem Graduale vom Ambo aus, und zwar von einem Kantor³ sozusagen in einem Zug gesungen, während beim Graduale und Allelujagesang der Chor mit dem Vorsänger (und resp. den Vorsängern) abwechselte, die ganze Sangesweise responsorialisch war. Amalarius⁴ schreibt: Hoc differt inter Responsorium (= Graduale), cui chorus respondet, et Tractum, cui nemo, quod est inter duo sacrificia (Le 2, 24), scilicet columbarum et turturum; den Gesang des Tractus vergleicht er dann des näheren mit dem Gesang der allzeit einsamen Turteltaube. Es war deshalb eine weitverbreitete Ansicht, daß man dem in Rede stehenden Gesang ursprünglich den Namen *tractus* nur mit Rücksicht darauf gab, daß er in einem Zug (tractim) ohne Unterbrechung durch einen respondierenden Chor vorgetragen wurde.

Diese Anschauung ist jedoch nicht haltbar, schon aus dem Grunde, weil die meisten Traktaus ursprünglich Responsorialgesänge waren. Der Name *Tractus* ist vielmehr die

¹ Einigemal andern alttestamentlichen Büchern, z. B. Exodus, Deuteronomium, den Klageliedern, dem Hohenliede, den Propheten Isaías, Habakuk, vereinzelt dem Neuen Testamente, z. B. Tu es Petrus, Ave gratia plena; in neueren Messformularien besteht der Tractus mitunter ganz oder teilweise aus Worten der Kirche.

² n. 10; vgl. Ordo rom. II, n. 7.

³ Später gleich dem Graduale (vgl. Ordo rom. XI, c. 40) von zweien. Das jetzige römische Graduale schreibt vor: Tractus singuli Versus intonantur a duobus prosequente universo choro.

⁴ De eccl. off. I, 2, c. 12.

lateinische Übersetzung des in der griechischen Musiktheorie gebräuchlichen Kunstausdruckes εἰρηνός¹, worunter man „eine Art typischer Melodie“ verstand, „der nach bestimmten und in der Gesangsschule gelehrteten Gesetzen die mannigfachen Teile eines längeren Hymnus angepaßt wurden“. In der Tat ist auch die Auswahl an Traktusmelodien eine sehr geringe. Der Umstand, daß die meisten Traktus in der zweiten oder achten Tonart komponiert sind, charakterisierte den Mittelalterlichen den Traktus ganz besonders als Bußlied, wobei noch mit in die Wagschale fiel, daß der Traktus in der alleluialosen Zeit gesungen wird. So schreibt Rupert von Deutz²: *Hoc in Tractibus notandum est, quod omnes fere gravioribus compositi sunt vocibus, nec umquam in iis, qui authenticici dieuntur, modis exaltari merentur, sed cuncti plagalium inferioribus terminis contenti fletum et tristitiam in humilitate sonorum denuntiant. Quod congrue satis observatum est; tristitiae namque tempus exigit, ut Alleluia, quod laetantium carmen est, intermitteretur. Bene ergo Tractus, qui pro Alleluia interim cantatur, altitudinem atque excellentiam gaudii gravi succentu et modestis declinat incessibus.* Ähnlich spricht Sicard³ sich aus, da er schreibt: *Omnis fere tractus authenticus gravibus vocibus componantur, et omnes fletum et tristitiam sanctorum in praesenti vita per lacrymabilem cantum et gravitates sonorum insinuant.* Von den Melodien auf den Text der verschiedenen Traktus blickend, setzt Sicard dann ganz richtig bei: *Licet tractus graves voces habeant, tamen in verbis quandoque laetitiam exprimunt;* denn in der Tat sind einzelne Traktus selbst in der Bußzeit Aufforderung zum jubelnden Lobpreis Gottes (cf. Dom. Quinquag. Dom. II. Quadragesima) oder enthalten Danksgedanke für empfangene Wohltaten, so am Kar- und Pfingstsonntag (Dank der Neophyten für die empfangene Taufgnade) und an den Samstagtagen des Fasten-, Pfingst- und Herbstquatuors (Dank der an diesen Tagen Ordinierten für die Gnade der Weihe). — War der Traktus (wie nicht zu bezweifeln) ursprünglich ein Responsorialgesang, so hätte man also zwischen den Lesungen zwei Gesänge der gleichen Art gehabt. Dieser Schwierigkeit begegnet Duchesne⁴ mit dem Hinweise, daß anfänglich auch die römische Liturgie vor dem Evangelium zwei Lesungen aufwies; nach der ersten folgte das Graduale, nach der zweiten kam gleichfalls ein Responsorialgesang, der später so genannte Traktus. Vielleicht kann — die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt — durch sie auch die Aufnahme des Alleluja erklärt werden; da Graduale und Traktus der gleichen Gattung der Responsorialgefänge angehörten, so setzte man, um die Eintönigkeit zu vermeiden, an Stelle des zweiten Responsorialgesanges, des Traktus, das Alleluja ein.

b) Allerdings zum öfteren atmen auch die Texte der Traktus Bußgeist, oder sie enthalten dringliches Flehgebet um Befreiung aus den Banden der Sünde und der bösen Begierden, geben dem unbedingten Vertrauen auf Gottes Gnadenhilfe Ausdruck; mehrere Traktus sodann erscheinen als Klage aus der Seele des leidenden Erlösers über seine grausamen Peiniger, so am Passions- und Palmsonntag, am Karfreitag und am Karfreitag. In der Quadragesima haben, obwohl alle Tage Fast- und Bußstage sind, doch nur die Montage, Mittwoche und Freitage Traktus, und zwar (mit Ausnahme des Karfreitags) stets den gleichen, in welchem jedesmal gegen den Schluß hin kniefällig um Verzeihung der Sünden und um rettende Gnade zum majestätischen, barmherzigen Gott gefleht wird. Die genannten drei Wochentage waren für die öffentlichen Büßer besonders strenge Fast- und Bußstage (feriae legitimae), auch wurden in der Quadragesima an diesen Tagen wohl nicht bloß von

¹ Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien 102.

² De div. off. 4, 6. ³ Mitrale l. 6, c. 2.

⁴ Origines du culte chrétien 171.

den öffentlichen Büßern, sondern von allen Gläubigen strengere Bußübungen gemacht, was auch in der Liturgie durch den beigefügten Traktus zum Ausdruck kam¹. Aus einem alten Index collectarum et stationum S. R. E.² ist ersichtlich, daß in Rom an den Montagen, Mittwochen und Freitagen der Quadragesima Bußprozession mit Litaneigesang statt hatte und daß in der Missa solemnis das Kyrie eleison, Christe eleison usw. ausfiel, weil es schon am Anfang und Schluß der Litanei gesungen worden war.

§ 20. Das Evangelium.

1. Im Evangelium ist der Höhepunkt des didaktischen Teiles der heiligen Messe gelegen und kommt die Idee des betreffenden Tages oder Festes in der Regel am bestimmtesten zum Ausdruck. Es erscheint darum als sehr natürlich, daß die seit alters dem Diaconus bzw. dem zelebrierenden Priester obliegende Lesung des Evangeliums bei der Opferfeier schon frühe und besonders seit dem Mittelalter mit zahlreichen Zeremonien umgeben und dadurch vor der Lesung der Epistel in augenfälliger Weise ausgezeichnet wurde; redet ja im Evangelium Christus selber durch sein Wort und durch seine Taten zu uns unter Vermittlung der von ihm bestellten und mit seinem πνεῦμα ausgestatteten Herolde.

a) Evangelium bedeutet frohe Botschaft³ vom Reiche Gottes in Christo und begleitet uns als Name für die schriftliche Aufzeichnung derselben schon bei den apostolischen Vätern. Im Neuen Testamente wird es bald als λόγος τοῦ κυρίου, bald als χρόνυμα (praeconatio, praedicatio), bald als μαρτύριον bezeichnet; hat ja die frohe Botschaft vom Reiche Gottes der Herr selber (nicht ein Prophet) gebracht, und zwar nicht die Botschaft vom Reiche Gottes als künftigem, sondern vom Reiche Gottes als bereits gegenwärtigem. Mit Verkündigung dieser Botschaft betraute der Herr die Apostel, welche dieselbe als seine Herolde (χρόνυκες — χρόνυμα) und als seine Zeugen (μάρτυρες — μαρτύριον) in aller Welt verkündeten⁴. Bezuglich des Matthäusevangeliums berichtet Eusebius⁵, Matthäus habe es für die hebräisch redenden Christen, denen er längere Zeit die Heilsbotschaft verkündet hatte und die er nun verlassen mußte, zu dem Zweck geschrieben, damit das geschriebene χρόνυμα ihnen seine persönliche Anwesenheit, seine mündliche Predigt des Evangeliums erzehe. Gleich dem Matthäusevangelium sind auch die übrigen Evangelien Erzähl für die mündliche Predigt der Apostel, welche das verkündeten, was sie vom Herrn gehört (Reden und Aussprüche Jesu) und was sie ihn tun gesehen hatten — quas coepit Iesus facere et docere⁶. Jesus spricht also zu uns im Evangelium in Wort und Tat, und zwar durch den Mund seiner Apostel und ihrer Nachfolger; gar schön sagt daher der hl. Ignatius, er nehme seine Zuflucht zum Evangelium tamquam ad corporaliter praesentem Christum, et ad apostolos, tamquam ad praesens ecclesiae presbyterium; im Evangelium lebt Christus unter uns fort, und im Presbyterium der Kirche die Apostel als die Verkünder des Evangeliums. Von solchem Gesichtspunkt aus lassen sich die Riten bei der liturgischen praeconisatio evangelii sehr leicht erklären.

b) Zu Cyprians⁷ Zeit geschah die gottesdienstliche Lesung des Evangeliums noch durch Lektoren, nach Vorschrift der Apostolischen Konstitutionen⁸ aber schon

¹ Vgl. Bd I, S. 602.

² Mabillon, Mus. Ital. II 544.

³ Jf. 61, 1.

⁴ Apg 1, 8.

⁵ Hist. eccl. 3, 25.

⁶ Act 1, 1.

⁷ Ep. 39, 4.

⁸ L. 2, c. 57.

durch einen Diacon oder einen Priester, was nachmals im Orient und Oftident unverbrüchliche Regel wurde. Ordentlicher praeco evangelii bei der feierlichen Liturgie ist ein Diacon, und nur wenn kein solcher da ist, die Liturgie nicht als eigentliche Missa solemnis, aber doch als cantata gefeiert wird, tritt der zelebrierende Priester, der es sonst nur still liest, als κηρυξ εὐαγγελίου ein, indem er es singt¹. Bei der Diaconatsweihe heißt es: Diaconum oportet ministrare, baptizare et praedicare; unter dieser praedicatio ist sicherlich zunächst die amtliche gottesdienstliche Lesung des Evangeliums zu verstehen, bei welcher der Diacon als Verkünder des apostolischen κηρυγμα Stellsvertreter der Apostel ist. Grund genug, diese Funktion keinem Minoristen und keinem Subdiacon zu übertragen, welche den Heiligen Geist mittels Handauslegung bei ihrer Ordination noch nicht empfangen haben und darum auch das Volk nicht mit Dominus vobiscum grüßen dürfen, eine Begrüßung, welche der Lesung des Evangeliums vorauszugehen hat.

2. Der Altar Sinnbildet bekanntlich Christum; um anzudeuten, daß das Evangelium Wort Christi, Vermächtnis (testamentum) Christi sei, das er der Welt zurückgelassen, legt der Diacon im Hochamt das Evangelienbuch nach der Epistel auf den Altar², um es dann für den Zweck der Lesung vom Altar zu nehmen, es sozusagen von Christus zu empfangen. Weil das Evangelium hochheilig (sacra sancta evangelia) und seine Bekündigung höchstwichtig ist, so fleht der liturgische praeco evangelii zuerst in tiefster Demut um innere Reinigung, erbittet sich sodann für den Vollzug einer so wichtigen Handlung den Segen Christi (Dominus sit in corde tuo etc.), und zwar der Diacon vom opferfeiernden, Christum repräsentierenden Priester (iube Domine), der Priester aber unmittelbar von Christo dem Herrn selber (iube Domine)³. Zur Stätte, wo im Hochamt der Diacon feierlich das Evangelium liest, trägt er das Evangelienbuch in förmlicher Prozession, bei welcher im Mittelalter vielfach auch das Kreuz vorausgetragen wurde, wie in manchen Kirchen Frankreichs noch jetzt geschieht. Während des Hinganges und während der ganzen Lesung schwingt der Thuriferar das Rauchfaß, wodurch das Evangelium als füher, die Welt erfüllender odor vitae in vitam⁴ charakterisiert wird. Schon zur Zeit des hl. Hieronymus wurden bei der gottesdienstlichen Lesung des Evangeliums Licher angezündet, und zwar, wie er uns⁵ versichert, in signum laetitiae⁶; die bei der Evangeliumsprozession und während der Lesung von Akolythen getragenen zwei Licher sollen an das Doppellicht der Offenbarung erinnern, das im mosaïschen Gesetz und in den Propheten dem

¹ Ordo rom. I, n. 51.

² Wohin außer dem schon in frühesten Zeiten prachtvoll ausgestatteten Codex s. evangelii ehemalisch schlechterdings nichts gelegt werden durfte.

³ Bis ins spätere Mittelalter wurde im Hochamt, in welchem der Diacon das Evangelium singt, vom Celebranten dasselbe gar nicht gelesen und darum auch das Munda cor meum (mit iube Domine statt Domine) nicht gebetet.

⁴ 2 Kor 2, 16.

⁵ Adv. Vigilant. c. 7.

⁶ Weil signa laetitiae, werden die beiden Licher in der Missa solemnis de Requie nicht mitgetragen, desgleichen nicht am Karfreitag und Pfingstsonntag, vielleicht weil ehemalisch alle Neophyten an diesen Tagen mit brennenden Lichern, die sie nach empfangener Taufe beim Agnus Dei der Litanei angezündet hatten, dem Gottesdienste beiwohnten oder weil die Österkerze neben dem Ambo brannte. Auch wenn Passion gelesen wird, werden zum Schlussabschnitt keine Licher getragen.

Evangelium als dem vollkommenen Licht in Christo vorausging. Die Læsung geschieht, nachweislich seit dem 12. Jahrhundert, in der Richtung nach Norden. Der Norden ist nämlich nach biblischer Anschauung die Region, von wo Erstarrung¹, Unglück und Verwüstung kommt², und darum passendes Symbol jener religiös-sittlichen Erstarrung und Verwüstung, welche durch die Verkündigung des Evangeliums beseitigt werden soll, das ebendeshalb in der Richtung nach Norden hin gelesen wird. Auch der Priester, wenn er bei der Messe das Evangelium liest, muß es gegen Norden gewendet tun³. — Der Ambo als erhöhter Ort, von dessen oberer Stufe aus das Evangelium verkündet wurde (und noch verkündet werden darf), erinnert an Is 40, 9, der auffordert, die Heilsbotschaft von hohem Berge aus zu verkünden, damit sie weithin vernommen werde, und das auf dem Ambo befindliche Adlerpult, von welchem aus das Evangelium ehedem vielfach gelesen wurde⁴, erinnert an Os 8, 1, welcher von Gott den Auftrag erhielt: „Läßt posaunen wie ein Adler (Symbol gewaltiger Kraft) deine Kehle über das Haus des Herrn, weil sie meinen Bund übertreten, gegen mein Gesetz gesündigt haben.“

Das Gebet *Munda cor meum etc.* findet sich an dieser Stelle im 14. römischen Ordo, fehlt aber noch in vielen Messbüchern des 16. Jahrhunderts, während wir der Segnung des Diacons (*Dominus sit in corde tuo etc.*) durch den Zelebranten, die zugleich als Sendung derselben nomine Christi erscheint⁵, schon im ersten römischen Ordo⁶ begegnen⁷. Weil dem Gefühle lebendigen Sünd- und Schuld bewußtseins entstammend, wird das *Munda cor meum* vom Diacon knied, vom Priester unter tiefer Verbeugung gesprochen. Es ist an den allein Sünden tilgenden, allmächtigen⁸ und barmherzigen (*tua grata miseratione*) Gott gerichtet, welcher einst die Lippen des Propheten Iosias, bevor er ihn als Herold an das Volk Gottes entjedete, behußt würdiger Verkündigung des Gotteswortes in einer Vision gereinigt hat⁹ und zu dem man beim Beginn des Gebetes zuerst vertrauensvoll den Blick

¹ Sir 48, 22.

² Is 14, 31. Jer 4, 6. Von Assur und Babel nämlich kommt Unheil über das jüdlich und südwestlich gelegene Juda und Israel.

³ Die Generalrubriken schreiben ihm vor, das Buch für die Læsung so zu stellen, daß es ad ipsum cornu altaris, also in geosteten Kirchen nordwärts schaut. Im Caer. ep. heißt es: *Versus ipsam partem dexteram, quae pro Aquilone figuratur.*

⁴ Jetzt hält gewöhnlich der Subdiacon das Buch; übrigens ist es auch zulässig, dasselbe auf ein Pult zu legen, hinter welchem dann der Subdiacon zu stehen hat, Pult und Buch oben mit beiden Händen haltend resp. berührend. Bei Læsung des Evangeliums vom Ambo aus mit Pult steht der Subdiacon a dextris diaconi, reicht ihm das Rautchfäß und blättert, wenn es nötig ist, um (Caer. ep. 1. 2, c. 8, n. 45).

⁵ Röm 10, 15. ⁶ n. 11.

⁷ Schon nach den ältesten römischen Ordines und noch jetzt führt in der Papstliturgie der Diacon, wenn er das Evangelienbuch auf den Altar gelegt hat, den Fuß des Papstes; im bischöflichen Amt begibt er sich, gleich nachdem er das Buch auf den Altar gelegt hat, zum Bischof und führt ihm die Hand; der Handfuß nach dem Dominus sit in corde tuo etc. ist Ausdruck des Dankes für den eben empfangenen Segen. Wie das Auflegen der Hände auf den Altar den Zelebranten als einen charakterisiert, der da Macht hat über das Opfer, so das Auflegen der rechten Hand auf das Evangelienbuch nach erteiltem Segen als einen, der nomine Christi Macht hat über das Evangelium und darum zu dessen feierlicher Promulgation den Diacon sendet.

⁸ Et 5, 21. ⁹ Is 6, 5 ff.

emporrichtet, um dann tief gebeugt zu ihm zu flehen um Reinigung des Herzens und der vielleicht durch sündhafte Worte entweihten Lippen behufs würdiger Verkündigung des hochheiligen Evangeliums. Dieser Bitte entsprechend lautet das zugehörige Segnungsgebet, welches der Zelebrant, und wenn der Bischof (gleichviel ob in cappa oder paramentis) assistiert, dieser über den Diacon spricht. Das competenter (= ut competit) im Segnungsformular wird man wohl auch auf einen würdevollen und deutlichen Vortrag zu deuten haben¹.

3. Weil im Evangelium Christus zu uns redet, weil bei dessen Lesung durch den Diacon in gewissem Sinne Christus in der versammelten Gemeinde gegenwärtig ist, wenden sich nicht bloß Subdiacon und Acolythen gegen den Diacon, sondern lehrt sich auch der Zelebrant auf dem Altare gegen den praeco evangelii. Aus Ehrfurcht gegen Christus und sein heiliges Wort und zum Zeichen der Bereitwilligkeit, dasselbe als Knecht Christi zu erfüllen, vernimmt man seit ältester Zeit das Evangelium stehend; schon die Apostolischen Konstitutionen² verordnen: „Bei Lesung des Evangeliums sollen alle Priester, Diaconen und das ganze Volk in diesem Stillschweigen selbes stehend anhören.“ Aus Ehrfurcht entblößte alles das Haupt³, legte man im Mittelalter die Stäbe und Waffen aus den Händen oder zog das Schwert, um dadurch auszudrücken, man sei bereit, für das Evangelium zu kämpfen und selbst das Leben zu lassen. Selbst der Bischof legt während der Lesung des Evangeliums die Mitra ab, auch hält er den Stab fest zwischen beiden Händen, damit andeutend, daß er als oberster Träger des Evangeliums in seiner Diözese entschieden für dasselbe eintreten wolle. Zum Ausdruck anbetender Ehrfurcht vor Christus, der im Evangelium zu uns spricht, hält der praeco evangelii während der Lesung die Hände wie zum Gebete vor der Brust gefaltet.

4. Die Lesung des Evangeliums leitet der praeco evangelii dadurch ein, daß er im Dominus vobiscum den Gläubigen wünscht, es möge der Herr behufs fruchtbringender Anhörung seines Wortes mit seiner Gnade bei ihnen sein; ihm hinwiederum wünschen die Gläubigen, der Herr möge auch mit seinem πνεῦμα (spiritus) sein, daß er in der Ordination empfangen hat, möge dasselbe jetzt behufs würdiger Verkündigung der frohen Botschaft werden und kräftigen. — Es gibt nur ein Evangelium, das Evangelium Jesu Christi; dieses ist aber εὐαγγέλιον τετράμορφον, ist durch vier Evangelisten aufgezeichnet, und darum wird bei der liturgischen Lesung des Evangeliums jedesmal zuerst angekündigt, aus welchem Evangelisten der betreffende Abschnitt genommen sei,

¹ Den Kantoren wird bei ihrer Weihe eingeschärft, sie sollten die sacras lectiones vortragen distincte et aperte ad intelligendum et aedificationem fidelium absque omni mendacio falsitatis.

² L. 2, c. 57.

³ Schon der zweite römische Ordo schreibt (n. 8) vor: Baculi omnium deponuntur de manibus et in ipsa hora (s. evangelii) neque corona neque aliud operimentum super capita habetur. Berthold von Regensburg sagt den Gläubigen: „Beim Evangelij soll man stehen mit groß zuhören (Zucht, Ehrfurcht), die stebe (auf die Gebrechliche in Ermangelung von Kirchenstühlen sich stützen) aus den henten werfen und die mentel abe ziehen und die häute von dem haubte nemen“; auch die Kantoren mußten ihren offiziellen Kantorstab ablegen.

ob er den Anfang desselben bilde oder im fortlaufenden Kontext stehe¹; alsdann wird im allgemeinen (in illo tempore), mitunter auch genauer (in diebus Herodis — anno quintodecimo Tiberii) die Zeit angegeben, welcher das im evangelischen Abschnitt Mitgeteilte angehört, und wird der Textesanfang (initium pro toto) des Abschnittes im Evangelien- resp. Messebuch mit dem Kreuzzeichen bezeichnet, um anzudeuten, der Leseabschnitt gehöre zu dem Evangelium, welches der Apostel als Evangelium vom Kreuze² bezeichnet hat. Die sofortige Selbstbukreuzung von seiten des Lesers und der Gläubigen ist zunächst signifikativ, offenes Bekennen des Glaubens an den Gekreuzigten und sein Evangelium, sie ist aber auch effektiv, hat den Zweck der Gnadenaneignung behußt würdiger Lestung und fruchtbringender Anhörung. Kaum haben die Gläubigen vernommen, daß ihnen aus dem Evangelium werde vorgelesen werden, so danken sie schon Gott und verherrlichen ihn im Gloria tibi Domine, wobei ehemals sich alles, auch der praeco evangelii, nach Osten, gegen den Altar als die Stätte der göttlichen Gegenwart wendete, um dann alsogleich in die vorige Richtung zurückzukehren. Die Inzensation des Evangelienbuches wird erstlich als Ehrenerweis gegen das hochheilige Wort des Herrn aufzufassen sein. — Wie dem Heiland schon vor der Lestung im Gloria tibi Domine (= Christe) für sein heiliges Wort gedankt wurde, so wird ihm nach beendigter Lestung im Laus tibi Christe nochmals Dank abgestattet. In alter und mittlerer Zeit bezeichnete man sich auch am Schluß der Lestung mit dem Kreuzzeichen, um dadurch den Samen des Evangeliums im Herzen zu versiegeln; das Evangelienbuch resp. der Text des gelesenen Abschnittes wurde ehemals nicht bloß dem Bischof oder zelebrierenden Priester, sondern allen Anwesenden (universo clero nec non et populo³) zum Kusse gereicht, welcher Ausdruck herzlicher, dankbarer Hingabe an den Herrn und an sein göttliches Wort ist, das in den Hörern sich allererst als reinigend (per evangelica dicta deleanatur delicta) erweisen soll. Gegenwärtig (und schon seit dem 13. Jahrhundert) wird das Evangelienbuch nur noch dem Zelebranten zum Kusse dargereicht, der als Mittler auch Repräsentant aller Anwesenden ist und namens derselben das Initium (pars pro toto) des gelesenen Abschnittes hält. Assistiert der Diözesanbischof, der oberste Mittler seiner Gläubigen, einer von einem andern zelebrierten (privaten oder feierlichen) Messe, dann wird nur ihm das Buch zum Kusse gereicht. Außerhalb seiner Diözese soll ihm das Evangelienbuch nicht zum Kusse gereicht werden; das Caeremoniale episcoporum⁴ schreibt vor: wenn mehrere Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen, Kardinäle

¹ Sequentia nimmt man häufig als Singular und ergänzt est; es besagt, der Leseabschnitt bilde nicht das Initium des betreffenden Evangeliums, sondern sei aus dem, was auf das Initium folgt, sei aus dem Kontext des ganzen Evangeliums entnommen; nimmt man es als Plural, dann ist der Sinn: das Nachfolgende gehört an (sunt) dem Evangelium nach usw. Alle Perikopen, die nicht Initium sind, beginnen mit einer Zeitangabe, entweder einer genaueren oder der allgemeinen in illo tempore, d. h. in jener wichtigsten Zeit, in der Zeit unserer Heilsbereitung durch den im Fleische erschienenen Christus.

² 1 Kor 1, 18. ³ Ordo rom. I, n. 8.
⁴ L. 1, c. 30, n. 3.

assistieren, nur dem höchsten aus ihnen; Laien niemals, exceptis imperatoribus et regibus. — Nicht als Repräsentant des Volkes, sondern als Repräsentant Christi wird der Zelebrant nach vollendet er Lesung inzenziert. Assistiert der Bischof in paramentis, so wird nur er inzenziert, nicht auch der Zelebrant, denn die bischöflichen Paramente lassen ihn augenfällig als ersten Repräsentanten Christi erscheinen; wenn er im Chorkleid assistiert, dann wird er nach dem Evangelium gar nicht inzenziert, sondern nur der Zelebrant¹. — Sowohl die Segenserteilung vor Beginn der Lesung als der schließliche Kuß des Buches haben etwas Feierliches, Erhebendes und fallen daher in der Requiemsmesse zum Zeichen der Trauer ganz aus, desgleichen die Inzension des Zelebranten.

5. Nach der mystischen Meßerklärung entspricht das Evangelium der dreijährigen öffentlichen Predigt des Herrn. Die Deutung auf das Leiden Christi findet im Hinausgehen des Priesters auf die Evangelienseite zur Lesung des Evangeliums einen Hinweis auf die Überführung des Herrn von Pilatus zu Herodes, nachdem sie das Hinausgehen auf die Epistelseite zur Lesung von Kollekte und Epistel auf die Überführung von Kaiphas zu Pilatus, das Hinausgehen zum Introitus auf die Überführung zu Annas, das Hereingehen in die Mitte zum Kyrie und Gloria auf die Überführung von Annas zu Kaiphas bezogen hat.

§ 21. Vom liturgischen Pronaus (Predigt, Gebete, Verkündigungen)².

1. In vielen Diözesanritualien und Synodalakten führt die intra Missam gehaltene Predigt samt den unmittelbar auf sie folgenden Gebeten, Verkündigungen usw. den Namen Pronaus³. Der erste und wichtigste Bestandteil des Pronaus ist die mit der Liturgie zusammenhängende und insofern gottesdienstliche Predigt. Wenn bei den Juden im Anschluß an die Sabbat- und Festlesungen (Paraschen und Haphtaren) erläuternde Vorträge (Midraschim) gehalten wurden⁴, so folgte seit ältester Zeit⁵ auch im christlichen Gottesdienst auf die liturgische Lesung ein das Gelesene erläuternder, erbaulicher Vortrag, an dessen Stelle nachmals vielfach die oratorisch ausgearbeitete, synthetische Predigt mit einheitlichem Thema trat. Aber auch diese schloß sich nach Brauch und Vorschrift der Kirche⁶ innerlich an die liturgische Lesung, speziell an das Evangelium an, wie noch jetzt das Caeremoniale episcoporum⁷ vorschreibt: *Sermo regulariter infra Missam esse debet de evangelio currenti.* Es erschien als durch die Natur der Dinge geboten, die gottesdienstliche oder liturgische Predigt stets intra Missam, und zwar nach dem Evangelium zu halten; seit das Kredo (in Rom seit 1014) in die Messe aufgenommen

¹ Caer. ep. I. 2, c. 9, n. 8.

² Kraft, De pronau, Trevir. 1848. Thalhofer, Vom Pronaus: Theol.-prakt. Quartalschrift, Leipzig 1885, 59 ff.

³ Vom französischen prône (praedicatio) = Predigt.

⁴ Cf. 4, 20 ff. ⁵ Iustin., Apol. I. 1, c. 67; Const. ap. I. 2, c. 57.

⁶ Vgl. hierüber Thalhofers Artikel im Augsburger Pastoralblatt 1861, 394 ff.

⁷ L. 1, c. 22, n. 2.

worden war, predigte man an manchen Orten erst nach dem Kredo, weil das Symbolum zugleich mit dem Evangelium die Grundlage aller Predigt bildet. Der bei uns in Süddeutschland weitverbreitete Usus, die Predigt (mit vorausgehendem Asperges) vor dem zugehörigen Hochamt zu halten, kam erst seit Luther allmählich auf, welcher in der Formula Missae erklärt hatte, die Predigt sei aptius ante Missam, nicht nach dem Symbolum zu halten; übrigens reihten selbst die protestantischen Agenden des 16. und 17. Jahrhunderts, einem späteren Ausspruch Luthers folgend, die Predigt gleichwohl nach dem Symbolum ein, wo sie auch noch in der neuesten bayrischen Agenda der Protestanten ihren Platz hat. Um so mehr wird man katholischerseits überall, wo noch jetzt die Predigt ihren Platz nach dem Evangelium oder auch nach dem Symbolum hat, diese uralte Stellung ihr wahren; schon diese Stellung der Predigt innerhalb der Tagesliturgie, speziell nach dem Evangelium, ist eine stetige Mahnung an die Verkünder des göttlichen Wortes, bei der Pfarrpredigt fleißig auf die liturgischen Lesestücke, besonders auf das Tagessingel, Rücksicht zu nehmen.

2. Gemäß der apostolischen Mahnung¹, in der gottesdienstlichen Versammlung für alle Menschen und deren Anliegen, besonders auch für die weltliche Obrigkeit Gebete, Bitten und Fürbitten zu verrichten, folgte schon seit ältester Zeit² im Orient und Okzident auf die Predigt gemeinsames Bittgebet der Gläubigen für alle Stände und Anliegen der Christenheit. Auch im Mittelalter fand im Abendland nach der Predigt solch ein Gebet für allgemeine Anliegen statt, und bis in die neueste Zeit enthalten die Diözesanritualien ein offizielles Formular für das sog. „allgemeine Gebet“, welches in Deutschland fast überall wörtlich so lautet, wie es schon im Gebetbuch des seligen Petrus Canisius (zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts) zu finden ist.

Ein umfängliches Formular für dieses allgemeine Gebet findet sich schon in der Clementinischen Liturgie im achten Buch³ der Apostolischen Konstitutionen⁴. Das alte Formular des allgemeinen Fürbittgebetes der römischen Kirche besitzen wir in den Fürbittgebeten der Karfreitagsliturgie; Spuren⁵ dieses Gebetes lassen sich schon bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts hinauf verfolgen. Daß im Mittelalter bei der Messe nach der Predigt in commune pro diversis necessitatibus, pro rege, episcopis et rectoribus ecclesiarum, pro pace, pro peste etc. gebetet wurde, sagt uns das Dekret Ivois von Chartres⁶, und aus Honorius von Autun⁷ erfahren wir, daß der Priester

¹ 1 Tim 2, 1. ² Iustin., Apol. l. 1, c. 67; Const. ap. l. 8, c. 10.

³ c. 10. ⁴ Siehe oben S. 15.

⁵ Sie finden sich in einem Briefe des Papstes Cölestin I. (422—432) an die Bischöfe Galliens: Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum ecclesia congemiscente, postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatiae ab impietatis suae liberentur erroribus, ut Iudeis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut haereticici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae charitatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula referatur. Die Verführungen mit den Fürbittgebeten der Karfreitagsliturgie sind offenkundig. Da Cölestin I. an der gleichen Stelle dieses Gebet auf apostolische Tradition zurückführt, muß es mindestens schon im 4. Jahrhundert vorhanden gewesen sein. Vgl. Probst, Die abendländische Messe 118 ff.

⁶ 2, c. 120. ⁷ Migne, P. L. 172, 819 ff.

(Prediger) die einzelnen Gebetsanliegen in Form von Admonitionen (z. B. Oremus, dilectissimi, pro apostolico = Papst) vorsprach, nach welchen jedesmal das Volk mit Amen antwortete, um dann am Schluß alle vorausgegangenen einzelnen Gebete in den Ruf Kyrie eleison zusammenzufassen. Für das Vorhandensein eines allgemeinen Gebets im Abendlande, speziell in Deutschland, während des Mittelalters geben auch einhelliges Zeugnis die auf uns gekommenen Predigten¹. Das jetzt und schon seit langem bei uns gebräuchliche Formular² des allgemeinen Gebets beginnt mit den Worten: „Allmächtiger, ewiger Gott, Herr, himmlischer Vater, sieh an mit den Augen deiner grundlosen Barmherzigkeit unsern Jammer, Elend und Not“ usw.; es wird dann weiter gebetet um Abwendung alles Schädlichen, um Zuwendung mannischer Gnaden für alle Christgläubigen, hierauf besonders „für die geistlichen und weltlichen Vorsteher und Regenten“, „für Freunde und Feinde, für Gesunde und Kranke, für alle betrübten und elenden Christen, für Lebendige und Verstorbene“. Dieses allgemeine Gebet ist so recht ein Stück kräftiger Volksliturgie und wird daher häufig vom ganzen Volk gemeinsam gebetet, vom Prediger nur angestimmt; betet er es allein und laut vor, so tut er es jedenfalls zunächst im Namen des Volkes.

3. Die sog. „offene Schuld“ oder „offene Beicht“ (confessio generalis) mit der zugehörigen allgemeinen Absolution (Misereatur, Indulgenciam) läßt sich in der abendländischen Kirche bis ins 10. Jahrhundert hinauf verfolgen. Das Sündenbekenntnis war im Mittelalter sehr ausführlich; zum öfteren ging demselben, wie noch jetzt, eine Abrenuntiatio Satanae und Bekenntnis des Glaubens voraus. Um Missverständnisse fernzuhalten, wurde im Mittelalter dem Volke vielfach von der Kanzel aus erklärt, daß durch diese offene Beicht und den zugehörigen, mit dem Indulgenciam etc. verbundenen Segen des Priesters wohl die alltäglichen Fehler, peccata venialia, keineswegs aber, wie durch die sakramentale Beicht und Absolution, Todsünden getilgt werden.

„Nach der predig beschikt offene Beicht, auf daß die umbständner (circumstantes) desto geschickter seien bei der wandlung und opferung des sacraments, besonder, daß sie desti würdiglicher geistlich empfahen des altars sacrament.“³ Hiernach steht die offene Schuld in tief innerer Beziehung zur nachfolgenden Opferfeier, worüber die Gläubigen zu belehren sind. Sie sollten die offene Schuld wo möglich laut und gemeinsam beten, oder wenn dieselbe von der Kanzel vorgebetet wird, wenigstens für sich im stillen, reuigen Herzens und im Hinblick auf das nachfolgende Opfer mitbeten. Daß die Aussprechung von den offen bekannten Sünden im Misereatur und Indulgenciam unmittelbar nach der offenen Schuld zu geschehen habe, nicht etwa nach dem Verkündigen, ehe man die Kanzel verläßt, ist aus dem Gesagten von selbst klar. Sehr passend ist es, daß vielfach eine kurze Abrenuntiatio Satanae („Ich armer, sündiger Mensch widersage dem bösen Feind“ usw.) und ein summarisches Glaubensbekenntnis („Ich glaube an Gott, den Vater“ usw.) vorausgeht, was geeignet ist, jeden Sonn- und Festtag das Volk an den Empfang der Taufe, bei welcher Abrenuntiatio und Glaubensbekenntnis gleichfalls miteinander verbunden waren, zu erinnern und Reue darüber anzuregen, daß man den Taufbund nicht getreulich hielte⁴.

¹ Thalhofer 33.

² Ein älteres deutsches aus dem Ende des 15. Jahrhunderts siehe bei Surgant (Pfarrer von Klein-Basel), Manuale curatorum, ed. 1506, fol. 78 et 79.

³ Berthold von Chiemsee, Rational deutscher Mess, Kap. 6.

⁴ Ein kürzeres und längeres Formular für die offene Schuld in deutscher Sprache siehe bei Surgant, Manuale curatorum fol. 84 ff. Das Konfiteor, welches beim Pontifikal-

4. Der Brauch, im Pronaus speziell und mit Namensnennung („Gedenken“) auch für die Verstorbenen zu beten, reicht jedenfalls ins Mittelalter hinauf, desgleichen das Verkünden einfallender Feste, Fasttage, Proklamation von Ehen usw. Die Verkündigungen unmittelbar nach der Predigt vorzunehmen, ist kaum passend, da sie den Zuhörer, der vielleicht durch den pathetischen Predigtschluß in gehobener Stimmung ist, nur zu leicht zerstreuen; die passendste Reihenfolge der einzelnen Bestandteile des Pronaus dürfte folgende sein: unmittelbar nach der Predigt die offene Schuld, etwa eingeleitet mit den Worten: „Damit die Gebete, welche wir jetzt sogleich (nämlich allgemeines Gebet usw.) und hierauf im Amt der heiligen Messe verrichten werden, der göttlichen Majestät um so sicherer wohlgefällig seien, laßt uns allererst aus reumütigem Herzen und mit gebeugten Knien beten die offene Schuld“, welche der Prediger dann anstimmt und das ganze Volk gemeinsam betet; nach der offenen Schuld das Misereatur und Indulgentiam, hierauf das allgemeine Gebet, an welches man die übrigen zu verrichtenden Gebete, z. B. pro Papa, pro Ordinandis, für die Verstorbenen usw. anreibt; danach die Verkündigungen der Wochengottesdienste, Eheproklamationen usw.; den passendsten Abschluß des Pronaus bildet die von Benedikt XIV. für alle Sonn- und Festtage vorgeschriebene Erweckung der drei göttlichen Tugenden.

§ 22. Das Symbolum.

1. Das Symbolum unserer römischen Liturgie ist das sog. Nicäo-Konstantinopolitanische. Es wurde zuerst im Orient (zu Anfang des 6. Jahrhunderts), dann im Jahre 589 in Spanien und im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts allmählich auch in Gallien und Deutschland in die Liturgie aufgenommen. Die römische Kirche hat es erst im Jahre 1014 der Opferliturgie einverlebt und im Unterschiede von den andern Liturgien, die es haben, ihm seinen Platz nach dem Evangelium und vor dem Offertorium angewiesen.

a) Das Nicänische Symbol schließt mit et in Spiritum sanctum. Im Nicäo-Konstantinopolitanischen ist der kurze Artikel über den Heiligen Geist den Pneumatomachen gegenüber bedeutend erweitert und sind demselben noch die Artikel von der Kirche, von der Sündenvergebung, Auferstehung des Fleisches und vom ewigen Leben angereiht. Auch im Artikel vom Vater ist das Konstantinopolitanische vom Nicänischen, wenn auch nur wenig, verschieden und ist namentlich der Artikel vom Sohne gegenüber den Arianern und andern Häretikern noch mehr präzisiert. So begreift sich unschwer, warum im Orient die Häretiker das Nicänische, hinter welchem sie sich mehr verstecken konnten, bevorzugten und mit Ostentation in die Liturgien einführten, was gegen Ende des 5. (zuerst durch Petrus Gnapheus in die Antiochia ca 475) und zu Anfang des 6. Jahrhunderts geschah. Um diesen Kniffen zu begegnen und das Volk vor Irreführung zu bewahren, nahmen auch die orthodoxen Bischöfe des Orients das Symbolum in die Liturgie auf, aber nicht das Nicänische,

amt der Diacon nach beendigter Predigt vor dem Kredo zu singen hat, und die unmittelbar folgende Absolution und Benediction durch den Bischof sind offenbar nur eine andere, strenger liturgische Art von offener Schuld (Caer. ep. 1. 2, c. 8, n. 50).

sondern das weniger mißdeutbare Konstantinopolitanische, welches nach dem auf das Offertorium folgenden Friedensküß unmittelbar vor der Präfation eingereiht wurde.

b) Um arianischen und andern unter der Gotenherrschaft eingedrungenen Irstümern wirkhamst zu begegnen, verordnete in Spanien das dritte Konzil von Toledo (589) auf Anregung des Königs Recared: *Ut per omnes ecclesias Hispaniae vel (et?) Galliciae, secundum formam orientalium ecclesiarum, concilii Constantinopolitanum, hoc est, centum quinquaginta episcoporum symbolum fidei recitetur, ut, priusquam Dominica dicatur oratio, voce clara a populo decantetur, quo et fides vera manifestum testimonium habeat, et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accendant.* Bis zur Stunde hat unser Symbolum in der spanischen (mozarabischen) Liturgie seinen Platz unmittelbar vor der fractio panis und dem auf sie folgenden Pater noster. Es wurde in ihr gleich anfänglich mit dem Zusatz Filioque gesungen, wie das auch in Frankreich und Deutschland geschah, wo unser Symbolum spätestens im 8. Jahrhundert allmählich und besonders gegen Ende des genannten Jahrhunderts in die (daselbst schon gebräuchliche römische) Liturgie eingeführt wurde; Walafried Strabo schreibt: *Apud Gallos et Germanos post deictionem Felicis¹ haeretici sub gloriosissimo Carolo Francorum rectore damnati idem symbolum latius et crebrius in Missarum coepit officiis iterari².* Wiewohl Alkuin, Amalarius³ und Rhabanus Maurus in ihren Erörterungen über die Messeier des Kredo noch keine Erwähnung tun, so muß es gleichwohl zu Anfang des 9. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland schon vielfach in die Messeiturie aufgenommen gewesen sein, wie sich aus den Acten der Synode von Aachen (809) und den durch sie veranlaßten Unterhandlungen eigener Abgesandten Karls d. Gr. mit Papst Leo III. (810), desgleichen aus obiger Äußerung des Walafried Strabo († 845) klar ergibt. Obschon Leo gegenüber den Gesandten nur das Absingen des Symbolums in der Messe auch für die Zukunft gestattet, aber das Auslassen des Zusatzes filioque als eines Bankapfels gewünscht hatte, scheint man doch überall (auch in der Hoffkapelle Karls d. Gr.) das filioque beibehalten zu haben. Daß man in Rom zur Zeit Leos III. das Symbolum noch gar nicht in der Liturgie hatte, es weder feierlich sang noch lediglich rezitierte, dafür spricht mir der ganze Tenor jener Unterhandlungen, welche die Gesandten des Kaisers mit Leo III. pflogen, und man wird dem Augen- und Ohrenzeugen Berno von Reichenau einsach hin und unbedingt glauben dürfen, der uns versichert, daß erst auf Zureden Heinrichs II. im Jahre 1014 durch Papst Benedict VIII., welcher Heinrich in Rom zum Kaiser gekrönt hatte, das Kredo in die römische Messe aufgenommen und verordnet wurde, es ad publicam missam feierlich zu singen.

2. Gleich bei seiner Einführung in die römische Liturgie erhielt das Symbolum seinen Platz nach dem Evangelium⁴. In dieser ganz passenden Stellung erscheint es nach rückwärts als feierlicher assensus fidei von Klerus und Volk zum eben gelesenen Evangelium bzw. zur Predigt, die noch jetzt in vielen Gegenden vor dem Kredo gehalten wird, ist es also abschließender Natur,

¹ Die Adoptianer Felix von Urgel und Elipandus wurden auf der Synode von Frankfurt 794 verurteilt; das Symbolum Constantinopolitanum in der Liturgie erschien als ein feierlicher Protest gegen ihre Häresie und als ein medicamentum contra haereticorum venena in ipsis etiam Sacramentorum celebrationibus (Walafr. Strabo c. 23).

² De exord. et increm. c. 22.

³ De eccl. off. l. 3, c. 18.

⁴ Ordo rom. II, n. 9; V, n. 8.

und infofern ist man wohl berechtigt, es noch zum ersten Teil der Messe zu rechnen; nach vorwärts aber erweist es sich als grundlegend für die nachfolgende Opferung, welche als Oblation von seiten des Klerus und des Volkes im Glauben ihre tiefste Wurzel hat; auch ist die Übung des Glaubensaktes selbst schon ein (geistiges) Opfer und Anbetungsakt und schließt in gewissem Sinne alle nachfolgenden latreutischen Akte vor und nach der Wandlung in sich.

In altchristlicher Zeit wurde bekanntlich vor den Käthechumenen das Glaubenssymbolum bis kurz vor der Taufe geheim gehalten und erhielten sie bei der Messe, soweit sie derselben beiwohnen durften, d. i. bei der Käthechumenenmesse, keinerlei Kenntnis von demselben. Es könnte daher befremden, daß wir das Kredo noch in dem Hauptstück behandeln, welches die Überschrift „Käthechumenenmesse“ führt. Allein zur Zeit, wo das Kredo in die Messliturgie eingeführt wurde, war der Käthechumenat im altchristlichen Sinne des Wortes wie im Orient, so auch in Spanien, Rom und anderwärts im Abendlande bereits in Versall geraten¹, die Kindertaufe Regel geworden, und kann daher für diese Zeit von Käthechumenenmesse nur noch in einem weiteren, nicht mehr im altchristlichen Sinne des Wortes die Rede sein.

Das dritte Konzil von Toledo gibt als ersten Grund der Einführung des Kredo in die Messliturgie an: Ut fides vera manifestum testimonium habeat; wurde es ja zunächst als Schutzmittel und Protest gegen Häresie eingeführt. Auch jetzt noch hat es allererst den Zweck, mit dem Munde zu bekennen, was man im Herzen glaubt, da ja der Apostel² gesagt hat, der im Herzen verborgene Glaube wirke Gerechtigkeit, der mit dem Munde (laut und öffentlich) bekannte aber Seligkeit. Darum wurde ehedem das Kredo vom gesamten Volke³ gesungen, und wenn jetzt der Priester allein es betet oder der Chor es singt, so tun sie es jedensfalls auch als Repräsentanten des Volkes, denn man daher im Unterricht sagen muß, es solle, während der Priester das Kredo laut rezitiert oder der Chor es singt, auch seinerseits im stillen den Glauben bekennen, etwa das Apostolische Glaubensbekenntnis sprechen und dabei ganz besonders den Glauben an das Geheimniß im Innern erwecken, welches am betreffenden Tage gefeiert wird, z. B. an die Fleischwerdung des Gottessohnes, an seine Auferstehung, Himmelfahrt u. dgl. Feierlicher und zweckentsprechender wäre es freilich, wenn man es nach und nach wieder dahin brächte, daß an allen Sonntagen und an den Festtagen mit Kredo die ganze Gemeinde das Symbolum, welches ja leicht verständlich ist⁴, wie aus einem Munde vor Gottes Angesicht und aus Herzensgrund choraliter sänge; das wäre erfüllt ein vorzügliches Mittel gegen das Umschreiten der Glaubenslosigkeit und würde dann auch dazu dienen, die Liebe gegen Gott, der all das Große an und für uns getan, was Gegenstand unseres Glaubens und Bekennens ist, in den Herzen der Gläubigen zu entflammen. Ist schon

¹ Vgl. den Nachweis bei Mayer, Geschichte des Käthechumenats usw., Kempten 1868, 219 ff.

² Röm 10, 10.

³ Wo nicht das ganze Volk das Kredo sang resp. singen konnte, scheint es sich wenigstens durch den „Nuof“ (Kyrie eleison) beteiligt zu haben; Sicard schreibt: Symbolo cantato, ante et dum cantatur, alicubi populus cantat Kyrie eleison; vgl. auch Berthold von Regensburg, Ausgabe von Pfeiffer I 498.

⁴ Auch seine Melodie (4. Ton) ist einfach, „von allen Messgesängen die einfachste, psalmenartige Rezitation, welche gestattet, die einzelnen, langsam vorüberziehenden Geheimnisse des heiligen Glaubens anbetend zu verehren“; Kienle, Choralschule¹ 103. Sicard von Cremona bezeichnet die Melodie des Symbolums als suavissima.

das stille Rezitieren des Symbolums, sofern es von Herzen geschieht, sekundär auch Gebet, weshalb wir sagen „den Glauben beten“, so müßte noch um so mehr das gemeinsame, feierliche Glaubensbekenntnis auch den Charakter des Anbetens, Dankens, Bittens und Abhörens vor Gott und dem Gottmenschen, also den Charakter der Anbetung annehmen; es erwiese sich gerade auch darin als gute Vorbereitung auf den zweiten Hauptteil der heiligen Messe, welcher durchweg den Charakter der Anbetung trägt, durchweg als Dienst vor Gott in Worten des Gebetes und in latreutischer Handlung (Opfer) sich vollzieht. Das erwähnte Konzil von Toledo führt als Zweck des Symbolums in der Messe auch an: Ut ad Christi corpus et sanguinem prælibandum pectora populorum fide purificata accedant. Dieser Zweck tritt in der mozarabischen Liturgie am deutlichsten vor Augen, da in ihr das Symbolum kurz vor der Kommunion im Aufblick zur konsekrierten Hostie, die der Priester während des Symbolums emporhält, vom Volke gesungen oder rezitiert wird; dieses gläubige Bekenntniss gestaltet sich fast mit Notwendigkeit zu einem herzlichen Anbeten, reue- und liebevollen Sichhingeben an den Heiland im Sakrament, wirkt mit zur Reinigung der Seelen durch Reue und Liebe für die nachfolgende Kommunion.

3. Wohl muß der Glaube, welcher im Kredo bekannt wird, bei jeder heiligen Messe sowohl im Zelebranten als in den anwohnenden Gläubigen wenigstens habituell vorhanden sein; aber aktualisiert und in förmlicher, feierlicher Aussprache zum Ausdruck gebracht wird er nach römischem Ritus¹ nur:

Erschlich, wenn die Tagesfeier auf Geheimnisse und Tatsachen unserer Heilsbereitung sich bezieht, welche Gegenstand, ja Grundlage unseres Glaubens sind, wie das der Fall ist an allen Festen des Herrn und an allen Sonntagen als den wöchentlichen Gedenktagen der Auferstehung Jesu, welche das Fundament des gesamten christlichen Glaubens bildet², desgleichen am Fest der hl. Magdalena, welcher der Auferstandene zuerst erschien und die zuerst diese Grundsatzfache unseres Glaubens den Aposteln verkündete³ und dadurch zur apostola apostolorum geworden ist.

Kredo haben sodann alle einzelnen Marienfeste, weil Maria als Mutter Gottes zu tiefst in die Mysterien unseres Glaubens verschlochten ist, und weil alle die zahlreichen Marienfeste ihren letzten Grund in der Muttergotteschaft Mariens, diesem Fundamental dogma des christlichen Glaubens, haben;

ferner alle Feste der heiligen Engel, wohl aus dem Grunde, weil sie im Alten und Neuen Testament Mittelorgane der Glaubensoffenbarung⁴ und bei den Heiltsachen, die Gegenstand unseres Glaubens sind, in mannigfacher Weise beteiligt waren, wie aus den alt- und neutestamentlichen Schriften zu ersehen ist.

Ferner haben Kredo die Feste jener neutestamentlichen Heiligen, welche sich um die Verbreitung (Apostel, Evangelisten, auch manche Diözesanpatrone als erste Glaubensboten) und tiefere Begründung des Glaubens (Doctores ecclesiae) ein besonderes Verdienst erworben haben; dann das Fest aller Heiligen, einmal weil unter der Gesamtheit der Heiligen viele sind,

¹ Nach orientalischem und mozarabischem Ritus wird das Symbolum in jeder Messe rezitiert.

² 1 Kor 15, 14.

³ Mt 16, 9—10.

⁴ Gal 3, 19. Hebr 1, 14.

denen als Glaubensboten usw. das Kredo, wie eben bemerkt wurde, zusteht, sodann weil alle Heiligen, vorab die Märtyrer, hienieden erlauchte Confessores fidei (durch Blutvergießen, durch ein heiliges Leben) gewesen sind¹.

Das laute Bekennnis des Glaubens seitens einer Gemeinde resp. ihrer Repräsentanten ist etwas Feierliches und drückt daher dem Gottesdienste das Gepräge besonderer Solemnität auf; ratione solemnitatis haben nicht bloß die feierlichen Votivmessen, sondern auch der Tag und Jahrestag der Kirchweihe, die Messe bei der consecratio altaris (sine dedicat. eccl.), das Fest des primären Diözesan-, Kirchen-, Orts- und Landespatrons Kredo. Die Feste der alttestamentlichen Heiligen (Johannes der Täufer, Joachim, Anna, die Unschuldigen Kinder) haben, wenn sie nicht etwa Kirchenpatrozinien sind oder auf einen Sonntag oder in eine Oktav mit Kredo fallen², kein Kredo, wohl um anzudeuten, daß diese Heiligen noch der Ökonomie des Gesetzes angehörten, das nicht zu beleben vermochte, und nicht schon der Ökonomie des lebenvermittelnden Glaubens Jesu Christi³. Das Fest des hl. Joseph und das Patrocinium S. Iosephi (auch wenn es vom Sonntag wegtransferiert wird) haben Kredo, weil der hl. Joseph durch Papst Pius IX. im Jahre 1870 als patronus totius ecclesiae erklärt wurde. In der Kirche, welche eine authentische reliqua insignis (Haupt, Hand, Fuß oder jenen Teil, an welchem das Martyrium vollzogen wurde) eines Heiligen besitzt, darf an dessen Fest ratione maioris solemnitatis Kredo genommen werden; aus dem gleichen Grunde hat die missa solemnis am Tag und Jahrestag der Erwählung und Krönung des Papstes, sowie der Erwählung und Konsekration des Diözesanbischofs Kredo.

Weil die Festoktaven nur eine fortgesetzte Feier des betreffenden Festes sind, haben die dies infra octavam, auch wenn nicht ihr officium, sondern etwa ein Heiligenfest trifft, Kredo, ebenso der Oktavtag, wenn das betreffende Fest selber Kredo hatte; nur das Fest der Unschuldigen Kinder hat, wiewohl es in die Weihnachtsoktav fällt, kein Kredo, außer es treffe auf einen Sonntag, weil dann ratione dominicae Kredo zu nehmen ist.

Schon zu Ende des 12. (Beleth) und zu Anfang des 13. Jahrhunderts (Sicard, Innozenz III.) betete resp. sang man das Kredo der Haupsache nach an den gleichen Tagen wie noch jetzt; doch herrschte noch einiges Schwanken; da und dort sang man es an allen Tagen der österlichen Zeit bis Christi Himmelfahrt, da ja diese ganze Zeit den Charakter einer Festzeit hat, desgleichen am Fest Johannes' des Täufers, während man an den Engelfesten sowie am Fest der Evangelisten Markus und Lukas, da sie nicht Apostel gewesen, kein Kredo hatte. Als Regel stellen die Mittelalterlichen auf: Symbolum in iis tantum cantatur solemnitatibus, de quibus aliqua mentio fit in symbolo, eine Regel, deren Anwendung auf die einzelnen Fälle zu mancherlei Künsteleien führte.

4. Wer von Herzen den Glauben kennt, gibt sich liebend und freudig an den majestätischen Gott (Neigen des Hauptes bei Deum) hin und betet ihn

¹ An und für sich allein haben die Märtyrer, Bekänner und Jungfrauen kein Kredo gemäß dem Spruch: Muc (Martyres, Virgines, Confessores) non credit.

² Wiewohl dies beim Fest der Unschuldigen Kinder der Fall ist, hat es kein Kredo.

³ Röm 8, 20 ff.

zugleich an; das Bekennen ist zugleich latreutischer Alt, weshalb vom Zelebranten ganz passend zu Anfang die Hände wie zum Beten erhoben und ausgebreitet und dann während der ganzen Recitation vor der Brust gefaltet gehalten werden. Wenn der Zelebrant beim Et incarnatus est sitzt, inkliniert er aperto capite mit den ministri; aber an Weihnachten und Mariä Verkündigung als den Tagen, wo das mysterium incarnationis besonders gefeiert wird, desgleichen coram Exposito knien sie nieder. Die Selbstbekreuzung ist bekanntlich jederzeit professio fidei Trinitatis durch sinnenfällige Handlung, ist Bekennnis des Glaubens an den Dreieinigen; füglich wird daher zum Abschluß des Symbolums, welches Bekennnis des Glaubens an den Dreieinigen mit Worten ist, in der Selbstbekreuzung, die aufs ganze Kredo, nicht bloß auf die Schlüßworte sich bezieht, auch noch das Bekennnis dieses Glaubens durch sinnenfällige Handlung hinzugefügt, die gleich jeder andächtigen Kreuzzeichnung auch wirksam ist, den im Herzen vorhandenen Glauben durch Gnadenaneignung befestigt und versiegelt, das Symbolum für die Gläubigen zu dem macht, als was die Väter es so gern bezeichnen, zu einer Schutzwehr wider die Angriffe des Teufels.

5. Nach der mystischen Deutung der Messe soll das Symbolum dem gläubigen Bekennnis der Synagoge entsprechen, sofern ein besserer Teil derselben der Lehre Jesu, als er im Judenland predigte, Glauben gezollt hat; zur Erinnerung daran sang ehemals in Rom bei der Papstmesse nicht der Sängerchor, sondern sangen die zwischen Altar und Unterchor stehenden Subdiaconen, in welchen man ein Nachbild der Synagoge erblickte, das Kredo¹.

Drittes Hauptstück.

Ritus der heiligen Messe als Oblation und Opfer.

§ 23. Vorbemerkung.

Auf den vorbereitenden Teil der heiligen Messe, den wir im vorigen Hauptstück in Betracht gezogen, folgt nun der zweite, dessen Höhepunkt im Opfer Christi gelegen ist, das in der Konsekration sich vollzieht und die heilige Messe zum Opfer im eigentlichen und strengsten Sinne des Wortes macht. Dem Opfer Christi aber geht vorbereitend die Oblation der Gläubigen (des Klerus und Volkes) voraus, welche man in einem weiteren Sinne auch als Opfer bezeichnen kann und vielfach bezeichnet. Ist das Opfer Christi, als das Opfer in sensu stricto, in der Konsekration vollzogen und unter uns gegenwärtig geworden, so nimmt es die Kirche (als hierarchische und laikale) und bringt es unter verschiedenen Gebeten (Unde et memores, Suplices te rogamus etc.) der göttlichen Majestät dar, was wieder nicht eigentliches Opfer, wohl aber die erhabenste Oblation ist. „Oblation“ im weiteren Sinne von Opfer nehmend könnte man nun das zweite Hauptstück kurzweg überschreiben: „Ritus der

¹ Durand., Rationale l. 4, c. 25, n. 14. Innocent., De altaris mysterio l. 2, c. 52.

heiligen Messe als Opfer"; wir zogen es aber vor, schon in der Überschrift die Begriffe Opfer und Oblation auseinanderzuhalten. Dieser zweite Teil der heiligen Messe reicht bis zum Paternoster exklusiv, in welchem bereits um die heilige Kommunion gebetet wird, welche als eucharistisches Opfermahl den dritten Teil der heiligen Messe ausmacht.

S 24. Der Offertorialgesang.

1. Der gewöhnlich aus der Heiligen Schrift entnommene Vers, welcher auf das zum nachfolgenden Oblationsalt mit seinen Gebeten einleitende Dominus vobiscum folgt, heißt Offertorium, weil er seit alters und noch jetzt während der Oblation gesungen wird. Ehemals sang man, während das Volk seine Oblationen darbrachte, in freudigen¹ Weisen einen ganzen Psalm oder doch mehrere Verse, zu welchen das jetzt sog. Offertorium die einleitende Antiphon war, weshalb es auch unter dem Namen antiphona ad Offertorium vorkommt. Mit dem allmählichen Aufhören der Oblationen von Seiten des Volkes schrumpfte auch der Offertorialgesang immer mehr zusammen; schon im 13. Jahrhundert sang man an vielen Orten die zugehörigen Verse nicht mehr; bei uns hat gegenwärtig nur noch das Offertorium der Totenmesse einen Versus², wahrscheinlich weil die alten Oblationen gerade bei Gottesdiensten für die Verstorbenen sich am längsten, teilweise bis zur Gegenwart, erhalten³. Gleich dem Introitus steht auch das Offertorium unter der Idee des betreffenden Festes oder der laufenden Zeit des Kirchenjahres und legt irgendwie die spezielle Intention nahe, in welcher die Opfergaben gebracht werden sollen.

Die ersten Nachrichten über den Offertorialgesang erhalten wir durch den hl. Augustinus⁴, der, wie er selbst berichtet, die Darbringung der Opfergaben und die Austeilung der Kommunion durch Psalmengesang verherrlichen ließ, wobei er aller Wahrscheinlichkeit nach dem Beispiele Mailands folgte⁵. Wie der Introitus, so war auch das Offertorium ursprünglich ein Antiphonalgesang, d. h. er wurde von dem in zwei Chöre abgeteilten Chor gesungen. Da jedoch auch die Sänger ihre Opfergaben darzubringen hatten, überließ man die Ausführung der einzelnen Psalmverse Solisten, während vom Chor die Antiphon wiederholt wurde. „Aus einem antiphonischen Gesang war daher ein responsiorialer Gesang geworden, über den alle Kunst des Solo-gefanges ausgegossen war.“⁶ Schon die ältesten Ordines⁷ erwähnen den Offertorialgesang, der bei Amalarius und Alkuin den Namen Offerenda führt, welchen

¹ 2 Kor 9, 7.

² In der mozarabischen Liturgie hat das Offertorium, welches dort Sacrificium heißt, fast durchweg noch einen Versus; Antiphon und Vers sind dort vielfach sehr lang.

³ Das sog. Aufsetzen von Mehl und Brot auf die Tumba (für den Messner), welches da und dort noch üblich ist, hängt ohne Zweifel mit der alten Naturaloblation zusammen.

⁴ Tractat. I. 2, c. 11.

⁵ In Rom ist der Offertoriumsgesang, ähnlich wie der Introitus, erst später eingeführt worden. Eine Erinnerung daran kann darin gefunden werden, daß die Karfreitagsmesse des Offertoriums entbehrt.

⁶ Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien 111.

⁷ Ordo rom. I, n. 26; II, n. 9.

Rupert von Deutz also erklärt: Offerenda cantus est ecclesiae, nomen hoc habens ab offerendo tractum, eo quod tunc canitur, quando omnipotenti creatori nostro incorruptum laudis offerimus vel praeparamus sacrificium¹. Im Antiphonar Gregors d. Gr. haben die Offertorien außer der Antiphon zum öfteren zwei, mitunter drei, selten auch vier Versus, bezüglich welcher schon Durand schreibt: Offertorii versus cum multa diligentia ab antiquis patribus inventi, hodie plerisque locis ommittuntur. Um die Freidigkeit der Opferer auszudrücken, waren die alten Melodien der Offertorien und Offertorialverse in der Regel sehr reich und bewegt. Rupert von Deutz² sagt vom Offertorialgesang oder der Offerenda, sie sei cantus gravis et grandiosus, quae neumis distenta frequentibus et suis foecunda versibus quantumvis longa iubilatione non valet satis exprimere, quod significat.

2. Im Dominus vobiscum etc. vor dem Offertorialgesang wünschen sich Priester und Volk für die nachfolgende Opferung gegenseitig den Gnadenbeistand Gottes und ermuntern sich im Oremus, auch Gebet im Anschluß an die materiellen Opfergaben als geistiges Opfer darzubringen. Das Oremus kann in der gegenwärtigen³ Liturgie nur auf die folgenden Oblationsgebete bezogen werden. Im Kuf des Altares steht sich der Zelebrant in erneute Beziehung mit Christus, welchen der Altar symbolisiert, um die Oblationen und zugehörigen Gebete in recht würdiger und segensreicher Weise Gott in Christo darbringen zu können. Was den Inhalt des Offertorialgesanges betrifft, der zumeist einem Psalm entnommen ist⁴, so steht er gleich dem Introitus und Graduale unter der Idee des betreffenden Festes, der betreffenden Zeit des Kirchenjahrs und resp. des betreffenden Opferanlasses (Votivmesse).

3. Das schwierige Offertorium im Offizium der Totenmesse wird meines Erachtens doch noch immer am natürlichesten als Bitte der Kirche um Befreiung der armen Seelen aus dem Fegefeuer in dem Sinne gedeutet, daß man infernus, os leonis, mors und tartarus als sehr starke Bezeichnungen des Fegefeuers nimmt und zu ne absorbeat, ne cadant etwa denuo, scilicet post hoc sacrificium, ergänzt in dem Sinne: laß sie nach dieser Opferdarbringung nicht neuerdings in das Leidensmeer hinab sinken.

Bekanntlich deutet eine große Anzahl von Theologen das Offertorium der Totenmesse als Bitte nicht eines bereits Verstorbenen⁵, sondern eines im Todesschlaf Liegenden; man sagt, die Kirche versiege sich in mehreren ihrer Gebete und Gesänge bei den Esequien, z. B. im Subvenite, Non intres, Libera, A porta inferi, Deus cui proprium est etc., zurück in den Moment unmittelbar vor dem Abscheiden der betreffenden Seele aus dieser Welt und flehe namens derselben um das, worauf in der Todesstunde alles ankommt, nämlich um ein gnädiges Gericht,

¹ De div. off. 2, 2. ² Ebd. 2, 3.

³ Duchesne (Origines du culte chrétien 175) vermutet mit Recht in dem Dominus vobiscum und dem darauffolgenden Oremus die letzten liturgischen Reste der oratio fidelium in der gewöhnlichen Messeliturgie.

⁴ Im ganzen Proprium de tempore sind nur 14 Offertorien nicht aus den Psalmen, sondern aus Exodus, Levitikus, Isaias, Zacharias, Daniel, Job, Tobias, Esther, Matthäus und Apostelgeschichte entnommen.

⁵ Was defunctus bedeutet; denn die Erklärung im Sinne eines „im Sterben, im Defungi Begriffenen“ ist unhaltbar.

um Bewahrung vor der ewigen Verdammnis (*infernus, mors, os leonis, manus inimici*) und um Zulassung zu den himmlischen Genüssen, um Aufnahme in das himmlische Paradies, in das wahre Kanaan, von welchem das dem Abraham verheissene nur ein Typus war. Allein natürlicher ist es jedenfalls, da ja die Kirche hier ihren mittlerischen Dienst *pro defunctis* und nicht *pro agonizantibus* verrichtet, dem in Rede stehenden Ossitorium eine solche Deutung zu geben, daß der Priester es ohne weiteres für die armen Seelen im Fegefeuer beten kann. Die Ausdrücke *infernus, tartarus, obscurum* sind demnach nicht auf die Hölle, sondern auf das Fegefeuer zu beziehen. Es ist um so eher statthaft, als diese Ausdrücke jedenfalls einer im Mittelalter weit verbreiteten Anschauung entstammt, wonach die Dämonen die Vollstrecker der über die armen Seelen verhängten Strafen seien¹. Ganz deutlich flingt diese Anschauung durch in den Worten: *Libera eas de ore leonis*, wobei man sich unwillkürlich an das Wort Petri² erinnert: *Vigilate, quia adversarius vester diabolus circuit tamquam leo rugiens, quaerens quem devoret*. Die Bezeichnung für den Ort, an dem die Verdammten ihre Strafe erlitten, und das Fegefeuer, wo die armen Seelen weilen, konnte die gleiche sein, da überall die Dämonen als Vollstrecker des göttlichen Strafgerichtes gedacht wurden, ihre Anwesenheit auch das Fegefeuer in gewissem Sinne zur Hölle macht. Thomas von Aquin³ wendet sich zwar gegen die Anschauung, als seien die Dämonen die Peiniger der armen Seelen; gleichwohl gibt auch er noch die Möglichkeit zu⁴, daß die Dämonen die armen Seelen zu ihrem Strafhort geleiten und sich an der Qual derselben belustigen. Andere Scholastiker⁵ weisen jede dieser beiden Ansichten zurück, die auch tatsächlich dogmatisch nicht zu halten sind. *Ne cadant in obscurum, ne absorbeat eas tartarus* fänden ihre einfachste Erklärung durch die im Mittelalter weit verbreitete Ansicht, daß die armen Seelen, für welche man das heiligste Opfer appliziert, während der Zeit der Opferdarbringung ohne Schmerz und insoweit aus dem Fegefeuer befreit seien; die Bitte ginge dann dahin: laß sie nach vollendeter Opferfeier nicht aufs neue in die Fegefeuerqual oder in den gleichen Grad der Qual zurückversinken. Der Erzengel Michael erscheint in den heiligen Schriften als Schutzengel der Synagoge⁶ und nach deren Verwerfung als Schutzengel der Kirche, als Fahnenträger (*signifer*) und Heerführer der himmlischen Heerscharen⁷, der wider den Satan siegreich streitet und sich schirmend der Gläubigen annimmt, vor Gottes Gericht ihnen beisteht, ut non pereant in iudicio (Abbildung mit der Wage), selbst ihrer Leichname schützend sich annimmt und als *princeps super omnes animas suscipiendas*, als *praepositus paradisi* die armen Seelen aus dem Fegefeuer einführt in den Ort des ewigen Lichtes, in den Himmel, welcher dem Abraham damals schon verheißen wurde, als ihm zunächst der Besitz des irdischen Kanaan verheißen ward⁸, welches ja nur Vorbild des wahren, des himmlischen Kanaan gewesen ist⁹.

Wenn die Kirche ferner für die armen Seelen betet: *Fac eas, Domine, de morte transire ad vitam*, so spricht hieraus die Erwägung, daß die Qualen der armen Seelen innerlich noch mit der Sünde zusammenhängen, insofern diese Qualen Sündenstrafen sind, der Sündentod in dieser Hinsicht also noch nicht völlig überwunden ist.

¹ Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 221.

² 1 Petr 5, 8.

³ Append. de purgatorio a. 1 und Suppl. q. 70, a. 3.

⁴ Append. a. 3.

⁵ Z. B. der hl. Bonaventura (IV, dist. 20, p. 1, q. 5) und Albertus Magnus (IV, dist. 21, art. 9).

⁶ Dn 10, 13.

⁷ Offb 13, 7.

⁸ Gn 12, 2—3.

⁹ Hebr 11, 8.

4. Die mystische Deutung erblickt im Offertorialgesang bald ein Nachbild des Jubels der Volkscharen beim Einzug Christi in Jerusalem, bald des Jubels der Heidenvölker über die an sie gelangte Predigt des Evangeliums¹.

§ 25. Vom Material für das eucharistische Opfer und seiner symbolischen Bedeutung. Die Oblationen.

1. Das letzte Abendmahl war (auch wenn es der Heiland mit seinen Jüngern um einen Tag antizipiert hat) nach den evangelischen Berichten² jedenfalls Pascha-Mahl, und da bei demselben nur ungesäuertes Brot gebraucht werden durfte³, so wurde die heiligste Eucharistie ohne Zweifel in Ungesäuertem eingesezt. Übrigens hat wohl Christus der Herr und haben auch seine Apostel keine allgemein bindende Vorschrift gegeben, die Eucharistie nur in Ungesäuertem zu feiern, denn sonst wäre bei dem streng konserватiven Charakter der altchristlichen Zeit nicht erklärlich, wie es kommen konnte, daß die morgenländische Kirche schon ziemlich frühe sich zur Opferfeier zumeist des Gesäuerten, die abendländische dagegen vorwiegend des Ungesäuerten bediente⁴. Gegenwärtig ist in der abendländischen Kirche der Gebrauch von Ungesäuertem sub gravi vorgeschrieben, obwohl auch die Konsekration in Gesäuertem — selbst die durch einen abendländischen Priester widerrechtlich vollzogene — als gültig angesehen wird, während die schismatischen Griechen die Konsekration in Ungesäuertem schlechthin als ungültig erklären. Einig war man stets darüber, daß eucharistische Brot müsse notwendig aus Weizenmehl bereitet sein, während die Form desselben mannigfach verschieden war; spätestens seit dem 12. Jahrhundert ist im Abendlande die runde, münzenähnliche Form der Opferbrote (Hostien) die allgemein gebräuchliche.

a) Daß in der abendländischen Kirche seit dem 8. Jahrhundert ausschließlich in Ungesäuertem konsekriert wurde, läßt sich beweisen, nicht aber, daß dem auch schon in altchristlicher Zeit durchweg so gewesen; nicht minder gewiß ist, daß bei den Griechen und den meisten Orientalen schon vor dem Schisma unter Cärsarius (11. Jahrhundert) vorwiegend Gesäuertes, mitunter aber auch Ungesäuertes im Gebrauch stand, wie noch jetzt die Armenier und Maroniten sich des Ungesäuerten bedienen, und zwar ab immemorabili tempore, wie die Synode vom Berge Libanon sagt⁵. Aus einem Briefe des Bischofs Rabulas von Edessa⁶ geht unzweifelhaft hervor, daß im 5. Jahrhundert wenigstens in den Kirchenprovinzen Osrhoene und Euphratensis regelmäßig in Ungesäuertem konsekriert wurde, und daß daher die Ansicht Sirmonds, man habe bis ins 9. Jahrhundert herab in der ganzen Kirche in Gesäuertem konsekriert, nicht einmal in Beziehung auf den Orient, geschweige denn bezüglich der abendländischen Kirche

¹ Röm 15, 10 f.

² Mt 26, 17 ff.

³ Ex 34, 18.

⁴ Die Synode der Maroniten vom Berge Libanon (1736) sagt: *Etsi Christus in ultima coena panem azymum, quemadmodum ex evangeliis colligitur, consecravit, res tamen plane indifferens olim in ecclesia fuit, ut sive panis azymus sive fermentatus in Eucharistiae confectione adhibetur* (Coll. Lac. II 189—190).

⁵ Coll. Lac. II 190.

⁶ Aus dem Syrischen übersetzt von Bidell in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1874, 251.

sich halten läßt¹. Bekanntlich hat das Konzil von Florenz (1439) erläutert: In azymo sive in fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici sacerdotesque in alterutro ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet iuxta suae ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem²; demgemäß drangen nachmals die Päpste strengstens darauf, daß jene unierten Griechen und Orientalen, bei welchen der Gebrauch des Gesäuerten alt-königlich ist, nicht in Ungesäuertem konsekrieren, gleichwie sie hinwiederum den unter den Griechen oder Orientalen lebenden lateinischen Priestern den Gebrauch des Gesäuerten streng untersagten; auch wird von schismatischen Griechen und Orientalen, wenn sie mit der römischen Kirche in Union treten, verlangt, daß sie die Konsekration in Ungesäuertem ausdrücklich als gültig anerkennen³.

b) Wie von den jüdischen Osterküchen gleich dem Sauerteig auch das Salz ausgeschlossen war und ist, so auch stets von den eucharistischen Opferbroten, zu deren Bereitung auch nur aqua usualis, feinerlei künstliches Wasser genommen werden darf. Öl beizumischen, wie die Jakobiten tun, ist ausdrücklich verboten⁴. Wie die Juden bis zur Stunde ihre Osterküchen (*Mazzoth*) aus feinstem Weizenmehl bereiten, so war sicherlich auch das Brot, welches der Heiland beim Passahmahl konsekrierte, Weizenbrot⁵, wie denn überhaupt Brote aus Gerste bei den alten Hebräern nur von ärmeren Leuten gegessen wurden. Dazu kommt, daß der Heiland die Eucharistie auch als Erfüllung des alttestamentlichen unblutigen Opfers, der vorbildlichen Mincha einsetzte, deren Kuchen regelmäßig aus Weizenmehl bereitet waren⁶. Die Opfer- und Passahmahlküchen hatten bei den Juden runde Gestalt; sehr natürlich daher, daß die Christen gleich von Anfang den für die Konsekration bestimmten Broten die Form von runden Kuchen gaben⁷, welche behuß leichteren Brechens für den Zweck der Kommunionspendung mehrere Einschnitte oder auch nur einen in Kreuzesform hatten⁸. Weil die Kreisform ohne Anfang und Ende und insofern Sinnbild des unendlichen Gottes ist, erblickten die mittelalterlichen Liturgiker in der runden Form der Opferbrote auch einen Hinweis auf den unendlich vollkommenen Gottessohn, der in der Hostie gegenwärtig wird.

¹ Hier auf den gelehrten einschlägigen Streit zwischen Sirmond und Mabillon sowie auf die vermittelnde Ansicht des Kardinals Bona einzugehen, muß ich mir im Interesse der Raumersparnis versagen und des näheren auf Köffing, Liturgische Vorlesungen³ 356 ff., auf Nilles, Kalendarium II 228 und auf die Monographie von Giese, Grörterung der Streitsfrage über den Gebrauch der Azymen, Münster 1852, verweisen. Noch sei hier bemerkt, daß auch die Protestanten für die Abendmahlssieger durchweg Ungesäuertes, und zwar in Form von Oblaten (Hostien), gebrauchen; die Reformierten führten da und dort Gesäuertes ein und bedienen sich durchweg (auch wo sie Ungesäuertes haben) größerer Stücke.

² Hardouin, Conc. coll. IX 422.

³ Vgl. die Bulle Benedictus XIV.: *Etsi pastoralis.* Coll. Lac. II 507 ff.

⁴ Coll. Lac. II 191.

⁵ Daß hier triticum in sensu stricto (= triticum sativum vel triticum triticum) zu nehmen und daher Spelt (triticum spelta, Bejen oder Kern) höchstens materia dubia sei, deren man sich aber nicht bedienen darf, ist jetzt sententia communis; vgl. dagegen Sporer, Theolog. moral. parte II, n. 138.

⁶ Vgl. darüber des näheren Thalhofer, Die unblutigen Opfer des Alten Testaments (1848) 83 ff.

⁷ Auch das vierrechteckige Opferbrot der griechischen Liturgie wird aus einem runden Kuchen herausgestochen.

⁸ In den pseudo=epigraphischen Thomas-Alten (ed. Tischendorf c. 46) heißt es, Christus habe beim Abendmahl in das Brot, bevor er es brach, ein Kreuz (mit dem Messer?) hineingekeritzelt — διεχάραξε τῷ ἀρτῷ τὸν σταυρόν.

Seitdem die Naturaloblationen von seiten des Volkes und die Kommunion der Laien intra Missam seltener wurden, wurden auch die Opferbrote immer kleiner und dünner; schon im 12. Jahrhundert scheinen sie im ganzen Abendlande die Gestalt von (größeren und kleineren) Münzen gehabt zu haben und gleich diesen mit einer Abbildung Christi ausgestattet gewesen zu sein; schon Honorius von Autun schreibt: *Panis (eucharisticie) ideo in modum denarii formatur, quia panis vitæ Christus pro denariorum numero tradebatur, qui verus denarius in vinea laborantibus in praemio dabitus.* Ideo *imago Domini cum litteris (Umschrift) in hoc pane exprimitur, quia et in denario imago et nomen imperatoris scribitur, et per hunc panem imago Dei in nobis reparatur et nomen nostrum in libro vitae notatur.* Runder Opferbrote bedienen sich auch die Maroniten, bei welchen dieser Brauch nach Angabe der Synode vom Berge Libanon¹ schon unter Innozenz III. vom Abendlande her eingeführt worden ist und auf den Hostien sich entweder iuxta antiquissimum morem nur ein Kreuz oder ex ritu recentius inducere ein Kreuz mit Kreuzifixusbild oder der Name Jesu mit Kreuz in der Mitte befindet. Wie im Mittelalter, so besteht für die römische Liturgie² auch jetzt noch keine strikte Vorschrift, auf den (großen) Hostien nur ein Bildnis des Kreuzifixus anzubringen, vielmehr hat die Ritenkongregation auf die Anfrage: *an licet Missam celebrare, quin in sacra hostia appareat imago Iesu Christi cruci affixi,* erklärte: *Servetur consuetudo.*³ Wo größere Hostien mit dem Bild des Auferstandenen oder mit dem sein Herz zeigenden verklärten hohen Priester oder mit dem Namen Jesu gebräuchlich sind, darf man sie unbedenklich beibehalten, da wir ja im Opfer der heiligen Messe nicht bloß des Leidens und Opfertodes Jesu, sondern auch seiner Auferstehung und Himmelfahrt feiernd gedenken (*Unde et memores etc.*). Denn die heilige Messe ist nicht bloß mit dem Kreuzesopfer, sondern auch mit dem himmlischen Opfer identisch, der mystische Vollzug des gesamten an Jesu Namen sich knüpfenden Erlösungswerkes, dessen bewegenden und belebenden Mittelpunkt freilich das Kreuzesopfer bildet. Deshalb empfiehlt sich allerdings aus inneren Gründen für die Opferhostien in erster Reihe die Abbildung des am Kreuze sterbenden Erlösers. Jedenfalls dürfen nur Christusbilder (auch das symbolische Opferlamm), aber nicht etwa Heiligenbilder angebracht werden, abgesehen von dem Bildnisse Mariens und des hl. Johannes zu seiten des am Kreuze hängenden Heilandes, die in das Kreuzesopfer zu tiefst verslochten waren und aus diesem Grunde gewiß ohne Verstoß gegen die Idee des heiligen Messopfers auf den Hostien neben dem gekreuzigten Heilande unbedenklich abgebildet werden dürfen. Spruchbänder und Umschriften (abgesehen vom Kreuzestitel) auf den größeren Hostien anzubringen, dürfte überflüssig sein, weil der Zelebrant für sein Verständnis ihrer nicht bedarf und die Gläubigen in die Ferne sie nicht lesen können; übrigens begegnen wir ihnen auf den Hostien in älterer Zeit häufig, desgleichen Abbildungen Mariens mit der Leiche Jesu oder auch mit dem Jesuskinde auf dem Schoß.⁴

Sticht man aus einer größeren Hostie mit Abbildung mehrere kleine heraus, so kommen an denselben nur einzelne Stücke des einen Bildnisses zur Erscheinung; der Gebrauch solcher kleinen Hostien mit Bildnistrümmern ist an sich unwürdig und vom hl. Karl Borromäus sowie von mehreren Bischöfen und Synoden ausdrücklich verboten.

¹ Coll. Lac. II 188.

² Für die mailändische Kirche hat der hl. Karl Borromäus vorgeschrieben: *imago sacra crucifixi et non alia sit in hostiis maioribus.*

³ S. R. C. 26. April 1834, n. 2714.

⁴ Wgl. über die Form der Hostien in älterer Zeit besonders Berlendis, *De oblationibus ad altare 15 ff.* Martène, *De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 3, art. 7, n. 26.*

Auch für die kleinen Hostien ist das einfache Bild des Kreuzes, etwa mit Alpha und Omega, dann das Bild des Kruzifixus, des Gotteslammes und des Namens Jesu am meisten zu empfehlen; auch deutliche Symbole, welche auf die heilige Kommunion und ihre Wirkungen sich beziehen, z. B. Pelikan, Unser u. dgl., dürfen als geeignet erscheinen. Die kleineren Hostien nennt man auch *particulae*, weil sie an Stelle der mehreren Teile getreten sind, in welche früher die großen kuchenförmigen Opferbrote für den Zweck der Laienkommunion gebrochen wurden.

c) Seitdem das zu konsekrierende Brot nicht mehr aus der Oblation des Volkes bzw. des Klerus entnommen wurde, fiel die Bereitung desselben, d. i. der (größeren und kleineren) Hostien, zunächst den Priestern und andern Klerikern zu, wie auch die vorbildlichen Schaubrote von liturgischen Personen (von Leviten) bereitet worden waren¹. Schon Kardinal Humbert (ca 1054) antwortet den Griechen, welche den Abendländern nachlässige Bereitung der Opferbrote vorwarfen: *Nos ad magnam Christi mensam illum solum adhibemus panem, quem diaconi cum subdiaconis vel ipsi sacerdotes amicti sacris vestibus cum melodia psalmorum azymo conspersum et in ferro paratum ex sacrario (Sakristei) proferunt.* Ein wenig später sodann schreibt Sicard² von Cremona: *Est hic panis (sc. eucharisticus) a sacerdotibus formandus et coquendus sicut et in mensa ponendus (auf dem Altar zurecht zu legen), ad instar panum, qui propositionis et sacerdotiales etiam dicebantur.* Eine Synode von Tarragona³ in Spanien (im Jahre 1239) verordnet, daß die Priester selber, eine Synode von Pennafiel⁴ (1302), daß die Priester oder in ihrer Abwesenheit die Kirchendiener die Hostien backen, und zahlreiche spätere Synoden verpflichten die Priester wenigstens zu strenger Kontrolle der Hostienbäcker, welche, wie auch jetzt wieder in vielen Diözesen vorgeschrieben ist, eidlich in Pflicht genommen wurden⁵. Genaueres wissen wir über die Hostienbereitung im Kloster zu Hirschau (nach dem Vorbild von Cluny) aus den dem 11. Jahrhundert angehörigen Consuetudines Hirsburgenses. Schon der Weizen wurde Korn für Korn (granatim) von eigens dazu bestimmten Klosterbrüdern ausgelesen, alsdann gewaschen und an der Sonne getrocknet. Einer der gewissenhaftesten Brüder von ehrwürdigem Alter wurde erkoren, den Weizen in einem eigens hierzu bestimmten reinlichen Sack zur Mühle zu tragen. Dieser reinigte zuerst die Mühle, dann behängte er sie von allen Seiten mit Vorhängen⁶, kleidete sich in die Albe und band das Humerale über das Haupt, also daß außer seinen Augen kein Teil seines Angesichtes frei blieb. In diesem Anzuge mahlte er den Weizen und siebte das Mehl in einem frisch gewaschenen Sieb. Zum Backen der Hostien wurden vier Brüder erkoren, unter denen drei Diaconen oder Priester sein mußten. Nach Beendigung der Nocturnen wuschten sie Hände und Angesicht, begaben sich an den zu ihrem Geschäft bestimmten Ort und bekleideten sich mit Humerale und Albe. Einer von ihnen besprangte das Mehl mit Wasser und preßte es dann mit aller Kraft auf einer reinen Tasel, die einen etwas erhöhten Rand hatte, damit das Wasser nicht herabfließen konnte; er nahm aber nur kaltes Wasser, damit die Hostien um so weißer würden. Die zwei übrigen Priester oder Diaconen formierten nun die Hostien, wozu der vierte Bruder, ein Laien-Konverse, das *Hostieneisen*⁷ hieß; derselbe hatte zu diesem

¹ 1 Chr 9, 32.

² Mitrale c. 6.

³ can. 8.

⁴ can. 8.

⁵ Hartzheim, Conc. Germ. VIII 990; IX 533.

⁶ Mit ähnlicher Sorgfalt verfahren die Juden noch jetzt beim Mahlen des Mehles für ihre Österküchen (*Mazzoth*) und bei deren Bereitung; vgl. Bodenschatz, Kirchliche Verfaßung der heutigen Juden II 293 ff.

⁷ Es kam seit dem 9. Jahrhundert allmählich in Gebrauch und hieß ferrum oblatorium vel characteratum; solange die Opferbrote Kuchenform hatten, wurden sie im Ofen gebacken.

Zwecke Handschuhe angetan. Nur durchaus vollkommene Hostien wurden zum heiligen Messopfer genommen. Während der ganzen Verrichtung bewahrten die Brüder dieses Stillschweigen (sangen also nicht, wie andernwärts geschah, Psalmen), damit nichts von ihrem Speichel, ja nicht einmal der Hauch ihres Mundes die Hostien berühren könne¹.

d) Die Bezeichnung der Opferbrote als Hostien stammt aus der Zeit, in welcher das Brot zur Konsekration noch aus den bei der Opferfeier zum Altar gebrachten Oblationen entnommen wurde, welche außer den Namen oblatæ vel oblationes, munera, dona, sacrificia auch den Namen hostiae führten, obwohl sie nicht Opfer im eigentlichen und strengsten Sinne des Wortes waren, wohl aber in naher Beziehung zum nachfolgenden eigentlichen Opfer (in der Konsekration) standen.

e) Während den Orientalen vorgeschrieben ist, nur frisch, d. i. am Tag der Opferfeier gebackene Hostien zu konsekrieren, erklärt die mehr erwähnte Synode vom Berge Libanon der Maroniten, daß die nach abendländischem Ritus (ohne Sauerteig und ganz dünn) bereiteten Hostien unbedenklich ad integrum hebdoma dām für die Opferfeier aufbewahrt werden können und dürfen, weil keine Gefahr vorhanden sei, daß innerhalb einer Woche ihre Brotsubstanz korrumptiert und sie dadurch zur materia invalida gemacht werden². Es hängt hierin eben sehr viel, wie von andern Umständen, so besonders von dem Einfluß der Feuchtigkeit, daher von Örtlichkeit und Jahreszeit ab³; als Durchschnittsregel dürfte gelten, daß die Hostien, welche man für die heilige Messe gebraucht, nicht über drei bis vier Wochen alt sein sollen. Bezuglich der kleineren Hostien, die man konsekrieren will, schreibt das römische Rituale vor, daß sie recentes sein müssen, was der hl. Karl Borromäus (auf dem vierten Provinzialkonzil von Mailand) dahin deutet, daß sie nicht schon über 20 Tage alt sein dürfen. Die konsekierten kleineren Hostien sollen nach dem römischen Rituale frequenter, nach dem Caeremoniale episcoporum⁴ jede Woche erneuert werden, was auch schon frühere Synoden angeordnet hatten⁵, während andere vorschreiben, daß man alle 14 Tage⁶, wieder andere, daß man wenigstens alle vier Wochen die konsekierten Hostien erneuere, was selbstverständlich und um so mehr auch für die größere, zum Zwecke der Exposition in der Monstranz aufbewahrte heilige Hostie gilt. Das Wiener Provinzialkonzil von 1858, dessen Akten von Rom approbiert sind, schreibt in weiser Maßhaltung vor: Particulae consecratae toties renoventur, quoties pro locorum conditione necessarium sit, ut omne corruptionis periculum sollicite avertatur. De regula renovatio alternis saltem fiat hebdomadibus, nullibit tamen ultra mensem differatur⁷. Nach dieser Norm wird sich der Priester, sofern nicht besondere Verhältnisse obwalten, mit gutem Gewissen richten können.

f) Schon die Apostolischen Konstitutionen⁸ erwähnen den Brauch, daß zur Konsektion nicht benötigte Brot als Eulogien⁹ an den Klerus — und wohl auch an das Volk — auszuteilen. Diese liturgische Eulogie, die als Surrogat für die

¹ Vgl. Thalhosers Artikel über Hostienbereitung im Augsburger Pastoralblatt 1858, 145 ff.

² Missale rom., De defect. III 1.

³ Über Ursachen und Umstände, welche eine Korruption der Brotsubstanz an den Hostien zur Folge haben, vgl. den mit großer Sachkenntnis geschriebenen Artikel in der Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 1858, 533 ff.

⁴ L. 1, c. 6, n. 2.

⁵ Hardouin, Conc. coll. VI 849. Hartzheim, Conc. Germ. V 615.

⁶ Hardouin, Conc. coll. VII 364. ⁷ Coll. Lac. V 163; vgl. p. 46 542 647.

⁸ L. 8, c. 31.

⁹ Über Eulogien vgl. Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 229 ff.

heilige Kommunion gilt und die wohl zu unterscheiden ist von andern Eulogien (geweihten Gegenständen, frommen Geschenken selbst profaner Art), erwähnt im Abendlande zuerst Hinkmar von Reims. In seinen Capitula¹ bietet er folgendes Segensgebet für die Weihe der Eulogien: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, benedicere digneris hunc panem tua sancta et spirituali benedictione, ut sit omnibus cum fide et reverentia et gratiarum tuarum actione sumentibus salus mentis et corporis, atque contra omnes morbos atque universas inimicorum insidias tutamentum: Per Dominum nostrum Iesum Christum, filium tuum, panem vitae, qui de coelo descendit, et dat vitam ac salutem mundo, qui tecum vivit et regnat etc. Die liturgischen Eulogien erhielten sich während des ganzen Mittelalters, in Frankreich selbst (wenn auch nicht allenthalben) bis zur Gegenwart. Bei den Griechen werden noch jetzt nach der feierlichen Messe vom Beteilten an die Gläubigen im Schiff der Kirche Brotteilchen ausgeteilt, welche dem runden Kuchen entnommen sind, aus welchem das vierlige Konsekrationstischchen herausgeschnitten wurde, und die Antidor heißen, weil sie für die Nichtkommunikanter einigen Ersatz (vicarius communionis) für das δῶρον schlechthin, d. i. für das Konsekrierte sein sollen. Diese Brote werden von den Griechen für sehr heilig gehalten, obwohl kein besonderes Segnungsgebet über sie gesprochen wird; sie nehmen eben teil an der Weihe durch die Proskomodie- und Offertorialgebete.

2. Um die Eucharistie unzweideutig als Opfer zu charakterisieren, und zwar als identisch mit dem Kreuzesopfer, welches sich als Trennung des Blutes vom Leibe vollzog, hat der Heiland die eucharistische Feier unter zwei Gestalten eingesetzt. Es erscheint deshalb die Doppelkonsekration als wesentlich für den eucharistischen Opferakt, und ist daher als Materie für dessen Vollzug unter allen Umständen außer dem Opferbrote auch noch Opferwein schlechthin notwendig. Ob es roter oder weißer sei, ist gleichgültig, wesentlich notwendig ist nur, daß es wirklicher, echter Nebenwein (vinum de vite — de genimine vitis²) sei; Weinmost (unausgegorener Rebenwein, in welchem noch die Hefe sich befindet) ist, von Fällen äußerster Not abgesehen, wenigstens materia illicita. Seit ältester Zeit wird bei der eucharistischen Feier dem Opferwein ein wenig natürliches Wasser beigemischt, was zwar nicht de essentia, aber strengstens vorgeschrieben ist.

a) Bei der jüdischen Ostermahlzeit mussten vorschriftsgemäß vier Becher Weines getrunken werden; ob der Heiland den dritten oder vierten Becher konsekrierte oder noch einen eigenen fünften hinzufügte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit aussmachen. Da in Palästina zur Zeit Christi (anders im Mittelalter und in späterer Zeit) meist roter Wein („Traubenblut“³) gebaut wurde, hat Christus die Eucharistie ohne Zweifel in rotem Wein gefeiert und eingesetzt; gleichwohl hat man in der ganzen Kirche seit ältester Zeit die Farbe des Weines in Beziehung auf die Gültigkeit und Erlaubtheit der Opferfeier als indifferent betrachtet. Clemens von Alexandrien redet vom Wein als „mystischem Zeichen des heiligen Blutes“⁴, was auf roten Opferwein hinzudeuten scheint; dagegen ergibt sich aus dem, was Irenäus⁵ über die Konsekration des Häretikers

¹ c. 7. Migne, P. L. 125, 774. Die folgende Benediktion über die Eulogien wird häufig mit Unrecht (vgl. Franz, Die kirchlichen Benediktionen I 247) der Synode von Nantes (658) zugeschrieben.

² Mt 26, 29.

³ Gn 49, 11.

⁴ Paedag. 1, 2, c. 2.

⁵ Adv. haer. 1, 13.

Markus erzählt, daß man in jenen Gegenden weißen Wein bei der eucharistischen Feier gebrauchte. Bei den Griechen und im Orient nimmt man übrigens noch jetzt gewöhnlich zur Konsekration roten Wein, der auch im Abendlande vereinzelt bevorzugt wurde, so vom Provinzialkonzil in Benevent (1378), welches verordnete: Nullus cum vino multum albo celebret, si possit in loco rubrum reperiri et commode inveniri, eum magis vinum rubrum quam album sanguini conformetur. Außer der Symbolik war es mitunter auch die Besorgnis, am Altare den weißen Wein mit dem Wasser zu verwechseln, welche roten Wein bevorzugen hieß¹. Gegen den roten Wein und für ausschließlichen Gebrauch von weißem wurde schon frühe auf Synoden geltend gemacht, daß beim Gebrauche roten Weines sich kaum der Altar rein erhalten lasse, weil durch Verschütten an Altartüchern und Korporalien nur zu leicht rote Flecken entstehen und die Purifikatoren sich nicht leicht weiß waschen lassen. Das neueste Wiener Provinzialkonzil (1858) schreibt vor: Vinum, si haberit potest, seligatur album. Dann fährt es fort: Numquam non purum (trüb) sit et bonum. Intolerabile esset, si ad tantum mysterium vinum adhibeatur, quod convivis apponere ecclesiae rectorem pudaret².

b) Gegenüber den verschiedenen Arten moderner Weinfälschung hat die Propaganda de fide in einem eigenen Dekret (10. März 1861) die Bischöfe Amerikas aufgefordert, nach dem Vorbilde Roms, wo der Vikar Sr Heiligkeit gewisse Weinverkaufsläden dem Klerus als verlässig namhaft gemacht habe, in solcher oder anderer Weise dafür zu sorgen, daß der Klerus für die Opferfeier ganz sicher echten Wein bekomme³. Kurz danach hat das Provinzialkonzil von Baltimore den Klerus dringlich ermahnt, ut ab ipsis cultoribus vitis (Weinbauern), notae probitatis viris vinum obtингere satagant⁴; ähnlich wurde durch die Synode von Utrecht (1865) den Pfarrern eingeschärft: ab iis tantum ista (hostias et vinum) pro Missa emant, quorum fidem exploratam habent. Mit Recht ist bei uns in vielen Diözesen angeordnet, daß man Messwein (wohl auch die Hostien) nur von geeidigten und von der oberhirtschen Stelle als verlässig erklärt Lieferanten beziehe; das Provinzialkonzil von Armagh in Irland (1854) verhängt die Suspension (ferendas sententiae) über jene Priester, welche Messwein von einem nicht seitens des Bischofs approbierten Weinhandler (oenopola) kaufen⁵.

c) Aus 2 Maff 15, 40 (nach dem griechischen Text) schließt man mit Recht, daß gleich den Griechen und Römern auch die Juden den Wein vor dem Genuss gewöhnlich mit etwas Wasser zu mischen pflegten; daß der Heiland auch den Konsekrationskelch mit Wasser gemischt hatte, ist daher schon a priori wahrscheinlich, ergibt sich aber mit Sicherheit auch aus der uralten, einheitlichen Praxis der orientalischen und okzidentalischen Kirche, den Wein bei der eucharistischen Feier mit natürlichem Wasser zu vermischen. Schon Justin der Märtyrer⁶ berichtet, daß nach Beendigung des allgemeinen Gebetes, d. i. bei dem nachmals sog. Offertorium Brot, Wein und Wasser auf den Altar gebracht wurden, und Cyprian spricht in seinem herrlichen Briefe ad Caecilium, der gegen solche gerichtet ist, die ohne Wein, bloß mit Wasser die Eucharistie feierten, deutlich genug aus, daß wie der Gebrauch des Weines, so auch dessen Mischung mit Wasser bei der Opferfeier auf Christus den Herrn selber zurückreiche, und gibt sehr tiefgründig die Gründe an, warum man Wasser dem eucharistischen Wein beimische. Sodann findet sich in allen alten Liturgien, die auf uns gekommen sind, die commixtio aquae, eine Tatsache, auf welche schon das sechste allgemeine

¹ Gegen solche Verwechslung schützen am besten ampullae vitreae, wie sie die Generalrubriken wünschen.

² Coll. Lac. V 165.

³ Ebd. III 562.

⁴ Ebd. III 226.

⁵ Ebd. III 851.

⁶ Apol. I 67.

Konzil von Konstantinopel (Trullanum 680) den Armeniern gegenüber großes Gewicht legte, welche infolge ihres Abfalls zum Monophysitismus nur mehr mit Wein konsekrierten, um damit auszudrücken, daß in Christo nur eine Natur gewesen sei. Noch jetzt mischen die nicht unierten Armenier aus obigem Grunde dem eucharistischen Wein kein Wasser bei, desgleichen seit Luthers Zeit die Protestanten; letztere aus dem Grunde, weil ihnen die katholische Deutung des Wassers auf die Kirche zuwider ist.

Die Quantität des beizumischenden Wassers betreffend, so hat ein Konzil von Triur (895)¹ erklärt, des Weines müssen zwei Drittelteile, des Wassers ein Drittel sein, denn der Wein bedeute Christum, das Wasser die Menschheit; die Majestät Christi aber sei größer als die Niedrigkeit der menschlichen Natur. Um der Gefahr vorzubeugen, mehr Wasser als Wein in den Kelch zu bringen und dadurch eine ungültige Materie zu bekommen, hat Eugen IV. in dem Dekret ad Armenos bestimmt, daß modicissima aqua, ein Konzil von Köln, duas vel tres guttulas tantum, das römische Missale, parum aquae beigemischt werde; der 15. römische Ordo² schreibt tres guttulas vor, und zur Befestigung jeglicher Gefahr, zu viel Wasser in den Kelch zu schütten, kommen seit dem 14. Jahrhundert nach und nach die Löffelchen in Gebrauch. Im Interesse größtmöglicher Reinheit wurde schon in alter Zeit³ der als Oblation zum Altar gebrachte Wein durch einen metallenen (meist silbernen) Seiher (colum vel colatorium) in den Kelch gegossen, desgleichen das Wasser⁴.

3. Daß der Heiland als materielles Substrat für die Eucharistie gerade Brot und Wein, mit Wasser vermischt, gewählt hat, geschah wohl zunächst im Hinblick darauf, daß die eucharistische Opferfeier Erfüllung der alttestamentlichen unblutigen Opfer (der selbständigen, speziell der Schaubrote und der bloßen Beioptfer) oder der alttestamentlichen Mincha ist, welche hauptsächlich aus ungesäuertem Weizenbrot und aus Wein bestand, welcher am Brandopferaltar libiert wurde⁵. Nun war der Messias schon durch David als Priester nach dem Vorbild Melchisedechs angeläufigt⁶, welcher nach dem Siege Abrahams Brot und Wein opferte⁷, und der Prophet Malachias⁸ hatte für die messianische Zeit eine Mincha, ein unblutiges Opfer, vorausgesagt, das vom Aufgang bis zum Niedergang, d. i. in der ganzen Welt, zur Verherrlichung Gottes werde dargebracht werden; darum erscheint es als durch die Prophetie gefordert, daß der Messias sein fortdauerndes, durch die ganze Welt hin darzubringendes unblutiges Opfer (Mincha) unter den Gestalten von Brot und Wein einsetze und immerdar vollzieht.

Sodann ist die Eucharistie nicht bloß als Opfer, sondern auch als Opfermahl eingesezt, als Speise und Trank der Vollendung⁹, als Speise und Trank, die zum ewigen Leben nähren¹⁰, als frägstes Nahrungsmittel für das in der Rechtfertigung eingeseckte übernatürliche Leben, als die Speise für unser Leben aus Gott. Was wäre nun wohl als materielles Substrat für die Eucharistie, sofern sie vorzüglichstes Nahrungsmittel für das übernatürliche Leben ist, geeigneter als Brot und Wein, welche das vorzüglichste Nahrungsmittel,

¹ can. 19.

² n. 82.

³ Ordo rom. I, n. 14.

⁴ Consuetud. Hirsaug. II 34; vgl. Ordo rom. VI, n. 8.

⁵ Thalhofer, Die unblutigen Opfer des Alten Testaments, Regensburg 1848.

⁶ Ps 109, 4; vgl. Hebr 7. ⁷ Gn 14, 18. ⁸ 1, 11.

⁹ Jo 6, 56. ¹⁰ Jo 6, 48 ff.

die Speise schlechthin, für unser Leibesleben sind? Nicht umsonst hat in manchen Sprachen die Bezeichnung für Brot auch geradezu die Bedeutung von Speise überhaupt, und heißt es im Psalm 103, 15 f: Panis cor hominis confirmat, Brot ist die Stütze der Lebenskraft (cor) des Menschen, et vinum laetificat, und der Wein gibt freudige Stimmung.

Schon in der Väterzeit¹ galt das eucharistische Brot, weil darin viele Körner, und galt der Wein, weil in ihm viele Tröpflein zur Einheit verbunden sind, als Sinnbild jener geheimnisvollen, höchst realen Einheit, zu welcher die Gläubigen als einzelne Glieder des mystischen Leibes Christi, d. i. der Kirche, mit Christo als ihrem Haupte und untereinander durch den Genuss der heiligsten Eucharistie verbunden werden². Im Mittelalter sodann führte man sehr ins einzelne aus, das Brot und der Wein seien auch ein sehr passendes Symbol des in der Eucharistie gegenwärtigen persönlichen Christus, dessen Leib aus vielen einzelnen zur Einheit verbundenen Organen bestehé, der ferner, bis er zum Glanze der himmlischen Glorie gelangt war, viele harte Prozeduren (Unscheinbarkeit, Verfolgung, Leiden usw.) durchmachen müsse, ähnlich wie das glänzend weiße Weizenbrot und der reine, glänzende Wein verschiedene rauhe Prozeduren (Dreschen, Mahlen, Kneten, Backen; Kältern, Gärung) zur Vorbereitung haben³.

Der Sauerteig erscheint im Neuen Testamente⁴ als Sinnbild der Sünde, durch welche Seele und Leib des Menschen, ja selbst die äußere Natur in einen Zustand der Gärung und Korruption versetzt wurden, als deren Sinnbild die durch den Sauerteig hervorgebrachte Säuerung erscheint, welche ein Gärungs- und Zersetzungssprozeß ist. Das eucharistische Brot wird in den Leib Christi verwandelt, der über alle aus der Sünde stammende Korruption erhaben, der verklärt ist; zum Zeichen dessen nimmt man für die Konsekration ungesäuertes, d. i. (im angegebenen Sinne) inkorruptes Brot, worin zugleich für die Gläubigen eine Mahnung gelegen ist, nicht im alten Sauerteig (der Sünde) am Tisch des Herrn zu erscheinen, sondern im Un gesäuerten der Reinheit und Wahrheit, wie sie ja auf Grund des Opfertodes Jesu (in der Taufe) ungesäuert, d. i. von der Korruption der Sünde frei geworden seien.

Wasser ist in den Heiligen Schriften des Alten Testaments oft Sinnbild der das Judentum überflutenden heidnischen Völker⁵, in der Geheimen Offenbarung⁶ Sinnbild der heidnischen Völker überhaupt: aquae, quas vidisti, populi sunt et nationes. Durch die Vermischung des Weines und des Wassers wird darum angedeutet, daß in der eucharistischen Feier das Volk eins werde mit Christus. Speziell auf diese Union hat man schon im christlichen Altertum die Vermischung des Wassers mit dem eucharistischen Wein gedeutet. So schreibt Cyprian an Cæcilius⁷: „Weil Christus (in der Inkar-

¹ Chrysost., Hom. 24 in 1 Cor. n. 17. Augustin., Tract. in Ioh. 26, 18.

² 1 Kor 10, 16—17.

³ Sicard., Mitrale 1, 3, c. 6. Honor., Gemma animae c. 31—33. Durand., Rationale 1, 4, c. 42.

⁴ Mt 16, 6. 1 Kor 5, 7—8.

⁵ Jf 8, 7; 17, 12. Ir 47, 2. Ps 45, 4.

⁶ 17, 15.

⁷ Kap. 10.

nation mit uns verbunden) uns alle trug, Er, der auch unsere Sünden trug, so sehen wir, daß unter dem Wasser das Volk verstanden, im Wein aber das Blut Christi angezeigt wird. Wenn nun im Kelche das Wasser mit dem Wein vermischt wird, so wird das Volk eins mit Christus, und die Schar der Gläubigen mit demjenigen vereint und verbunden, an den sie geglaubt hat. Diese Vereinigung und Verbindung des Wassers mit dem Wein geschieht im Kelche des Herrn in der Weise, daß die vermischten Teile nicht mehr getrennt werden können; daher kann auch die Kirche, d. h. das in der Kirche befindliche Volk, wenn es treu und fest bei dem, was es im Glauben ergriffen hat, beharrt, durch nichts von Christus getrennt werden.“ Dieser Deutung begegnen wir auch durchs ganze Mittelalter und bei den Vätern des Tridentinus¹, welche erklären: (Hac commixtione) ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repreäsentatur, und als weiteren Grund anführen: quia e latere Christi aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione colitur. Nicht etwa geronnenes Blut oder Blutwasser floß aus der durchstochenen Seite des Herrn, sondern sanguis et aqua², frisches, flüssiges Blut und zugleich mit demselben Wasser, was nur durch ein Wunder möglich war. Daher haben schon die Väter (z. B. Chrysostomus, Chryll von Jerusalem, Augustin) in diesem Fließen von Blut und Wasser (Sacramentum) einen geheimnisvollen Vorgang erkannt, welcher den Zweck hatte, anzudeuten, daß die Eucharistie (= Opferblut) und die Taufe aus der durchstochenen Seite des Herrn stammen und daß die Kirche, als Trägerin des Opfers und der Sakramente, aus der Seite des zweiten Adam genommen sei. Und so erinnert die Beimischung von Wasser zum eucharistischen Wein nicht nur an die Vereinigung Christi mit den Menschen in der Inkarnation, bei der Opferfeier und in der Kommunion, sondern auch an den Ursprung der Kirche mit all ihren Gnadenmitteln aus dem durchstochenen, d. h. geopferten Herzen Jesu.

Weil die kirchlichen Sänger (schola cantorum) als Abbild der über das erlangte Heil in Christo jubelnden Völker³ galten, diese aber im Wasser symbolisiert waren, wurde in alter und noch in mittlerer Zeit das Wasser zur eucharistischen Feier von den Sängern geopfert, resp. beim Offertorium durch den Subdiacon von ihnen abgeholt⁴.

Brot und Wein gelten als die vorzüglichsten Nahrungsmittel, welche der Mensch aus der äußeren Schöpfung bezieht. Weil die vorzüglichsten Nahrungsmittel, so erscheinen sie als besonders geeignet, die ganze äußere Schöpfung zu repräsentieren; sie sind so recht die Erstlinge derselben. Als solche bildeten sie schon im Alten Testamente die Hauptbestandteile des unblutigen Opfers; in ihnen als den Erstlingen der äußeren Schöpfung gab Israel in den unblutigen Opfern die ganze Schöpfung an Gott hin und betätigte hierdurch das Abhängigkeitsverhältnis von ihm. Auch im Neuen Testamente brachten seit ältester Zeit und jahrhundertelang die Gläubigen bei der Opferfeier Brot und Wein dar und gaben in den Erstlingen der äußeren Schöpfung diese selber an Gott hin, um ihn als deren Herrn, dem alles gehört,

¹ Sess. XXII, de sacrif. missae c. 7.

² Io 19, 34.

³ Röm 15, 11.

⁴ Ordo rom. I, n. 14.

anzuerkennen, das Abhängigkeitsverhältnis von ihm zu betätigen, aber auch um die äußere Schöpfung in ihren Erstlingen in nächste Beziehung zum Opfer Christi zu bringen, die entsündigende und weihende Kraft desselben auch auf die unfreie Kreatur überzuleiten.

4. Wie die Juden, wenn sie im Tempel zu Jerusalem vor Gottes Angesicht erschienen, nicht mit leerer Hand kamen, sondern teils Opfer, teils Erstlinge brachten, um dadurch die Oberherrlichkeit Gottes anzuerkennen, ihn zu versöhnen und ihm für die empfangenen Wohlthaten zu danken¹, so haben seit Apostelzeiten auch die Christen beiderlei Geschlechts, wenn sie an heiliger Stätte zur eucharistischen Feier sich versammelten (an Sonn- und Festtagen), Opfer oder Gaben, besonders Brot und Wein, zum Altare gebracht, um Gott den ihm schuldigen Kult nicht bloß in Worten, sondern auch in der Tat zu weihen und sich so an das (in der Konsekration) nachfolgende Opfer Christi desto inniger anzuschließen. Brot und Wein, welche für die Konsekration erforderlich waren, wurden jahrhundertelang aus der Oblation² der Gläubigen entnommen und dadurch der innere Zusammenhang der Oblation seitens der Glieder mit dem Opfer des Hauptes und mit dem eucharistischen Opfermahl augenfällig ausgedrückt.

Bei den ältesten lateinischen Vätern kommt statt oblatio auch die Bezeichnung sacrificium vor, vielleicht weil die Oblationen an die Stelle der abrogierten alttestamentlichen Opfer, welche sacrificia in sensu stricto (mit Destruktion des Opfermaterials) gewesen sind, getreten waren, oder weil sie mit dem neutestamentlichen Opfer, das in der Konsekration sich vollzieht, äußerlich und innerlich zusammenhingen, in gewissem Sinne eine gottesdienstliche Handlung mit ihm ausmachten. In den ältesten Sacramentarien heißen die Oblationen auch hostias, ferner dona und munera, Gaben, welche die Gläubigen Gott weihen. Dass die Oblationen allererst den Zweck haben, ein Kultakt seitens der Gläubigen, eine dankbare Huldigung vor Gottes Majestät zu sein, betont ganz besonders der hl. Irenäus³. Nach ihm sind Brot und Wein, welche von den Gläubigen dargebracht wurden, die Erstlinge der ganzen Schöpfung, und wie die Juden Gott Opfergaben bringen mussten, so müssen es auch die Christen; nur waren die der Juden vor Gott mißfällig, die der Christen aber sind ihm wohlgefällig. „Auch wir Christen müssen Gott ein Opfer ($\pi\varphi\sigma\tau\varphi\varphi\alpha$) darbringen und uns in allem dankbar zeigen gegen Gott den Schöpfer, indem wir in reiner Gesinnung und ungeheucheltem Glauben, in fester Hoffnung und glühender Liebe die Erstlinge seiner Schöpfungsprodukte (= Brot und Wein) darbringen. Wir opfern ihm, nicht als ob er es bedürfte, sondern danksgend seiner Oberherrlichkeit und heiligend (in der Konsekration) die Schöpfungsgabe. Denn wie Gott des Unserigen nicht bedürftig ist, so sind wir bedürftig, Gott etwas zu opfern, wie Salomo⁴ sagt: Wer sich des Armen erbarmt, leist Gott auf Zinsen.“ Bei Anführung dieser Schriftstelle hat Irenäus vielleicht auch im Auge, daß an dem für die Konsekration nicht erforderlichen Brot und Wein, das auf dem Altare geopfert worden war, auch die

¹ Dt 16, 16 f.

² Ausführlicher handeln von den Oblationen Berlendis, De oblationibus ad altare 1 IV 1743; Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 4, art. 6; Georgi, De lit. rom. Pontif. II 196 ff; Krieg in der Realencyklopädie von Kraus II 509 ff; Rößing, Lit. Erklärung der heiligen Messe⁵ 381 ff; Probst, Die Liturgie der ersten drei Jahrhunderte 375 ff.

³ Adv. haer. 4, 18.

⁴ Spr 19, 17.

Armen (außer dem Klerus) Anteil erhielten, desgleichen und besonders an der Oblation verschiedener anderer Naturalobjekte, die zwar in die Kirche, aber nicht an den Altar gebracht und schon vor dem Evangelium an liturgische Personen abgegeben und zum Unterhalt des Klerus und zur Unterstützung der Armen verteilt wurden. Zilgt schon jedes einfache Almosen Sünden¹, dann um so mehr solch ein Almosenopfer, das aus Liebe zu Gott und in direkter Beziehung auf Gott, weil in der Kirche und beim Gottesdienst, gebracht wurde; kein Wunder daher, daß dieser Almosenoblation sündetilgende Kraft beigelegt wurde, desgleichen und um so mehr der Darbringung von Brot und Wein beim Offertorium (vgl. die Sektreten in den alten Sakramentarien)²; hat ja nicht bloß das Almosen, sondern jedes gute Werk, auch wenn es in keinerlei unmittelbarer Beziehung zur Feier des gottmenschlichen Sünderopfers über dem Altare steht, außer dem meritatorischen auch einen satisfaktorisch-expiatorischen Wert. Daß die Oblationen außer ihrem latreutischen und satisfaktorischen Wert auch impecratorische Wirkungen haben, ist selbstverständlich.

5. Die Darbringung von Opfergaben bei der eucharistischen Feier war in alter Zeit und noch im früheren Mittelalter nicht ins freie Belieben der Gläubigen gestellt, sondern galt als Pflicht und zugleich als Recht, von welchem die ausgeschlossen waren, welche nicht kommunizieren durften. Nachweislich seit dem 12. Jahrhundert trat allmählich an die Stelle der früher allgemein üblichen Oblationen von Brot und Wein die Oblation von Geld, welche sich nach und nach auf einige wenige Feste und auf Leichengottesdienste einschränkte, bis sie unter dem Einfluß der Reformation, trotz aller Mahnungen der Kirche, an vielen Orten ganz aufhörte oder doch zu einem Schatten zusammenschwand. Wo das sog. „Opfergehen“, wenn auch nur in einem spärlichen Reste, noch besteht, suche man das Volk über dessen Ursprung und Bedeutung entsprechend zu belehren, ihm namentlich dessen inneren Zusammenhang mit dem Opfer Christi über dem Altare und mit der Aneignung seiner Früchte klar zu machen, indem man dem sog. Opfergelde eine recht entsprechende Verwendung gibt.

a) Noch im Jahre 1078 hat eine römische Synode nachfolgende, ins kirchliche Rechtsbuch³ aufgenommene Verordnung erlassen: Omnis christianus procuret ad Missarum solemnia aliquod Deo offerre, et ducere ad memoriam, quod Deus per Moysen dixit: „Non apparebis in conspectu meo vacuus.“ Etenim in collectis sanctorum patrum liquido apparet, quod omnes christiani offerre aliquid Deo ex usu sanctorum patrum debent. Auf diesen Kanon des Corpus iuris beziehen sich die späteren Provinzial- und Diözesansynoden sehr häufig, wenn sie die Aufrechthaltung der Messoblationen einschärfen.

b) Nachweislich seit dem 12. Jahrhundert brachten die Laien⁴ statt des früher allgemein üblichen Brotes und Weines sehr häufig Geld dar (einen Denar), ohne

¹ Tob 12, 9. Sir 3, 33.

² Das Konzil von Mâcon in Frankreich im Jahre 585 verordnete: ut omnibus diebus dominicis altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur, tam panis quam vini, ut per has immolationes et peccatorum suorum falcibus careant et cum Abel vel caeteris iuste offerentibus promereantur esse consortes (c. 4).

³ c. 69, D. I, De consecr.

⁴ Damals brachten noch der Zelebrant und die ministri am Altare beim Offertorium das Brot für die Konsekration dar (Gemma animae l. 1, c. 24). Im Dom

daz übrigens die Naturaloblation schon überall aufgehört hatte¹. Aber auch die Geldoblation kam im Laufe des späteren Mittelalters mehr und mehr in Wegfall, und schon zu Anfang des 15. Jahrhunderts begnügten sich mehrere Synoden damit, zu verordnen, daß alle Gläubigen (von 14 Jahren an) wenigstens an Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Mariä Geburt, Reinigung, Verkündigung und Himmelfahrt in ihren Pfarrkirchen eine (Geld-) Oblation auf den Altar legen sollen²; andere Synoden (z. B. Konstanz 1567 und 1609) forderten streng nur noch für die sog. Vierfeste (festa quattuor principaliora), nämlich Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Mariä Himmelfahrt, die Darbringung einer Oblation, während die Prager Synode von 1605 noch darauf dringt, daß an allen Sonn- und gebotenen Feiertagen sowie bei Leichengottesdiensten³ geopfert werde, und zwar sive pecunia, sive cerei, sive aliud eleemosynarum genus. Fast die meisten Synoden des 16. Jahrhunderts beklagen es sehr, daß die Oblationen, die in alter Zeit so reichlich waren, immer seltener und fast ganz vernachlässigt werden; sie betonen, daß es keineswegs genüge, geistige Opfer auf den Altar zu legen, daß es vielmehr Pflicht der Gläubigen sei, ihre Dankbarkeit gegen Gott auch durch materielle Opfer — und seien sie noch so klein — zu betätigen; fideles vel exigui munusculi oblatione suam pro rebus acceptis a Deo ostendant gratitudinem; Deus non tam ad dona, quam ad voluntatem et mentem piorum respicit, quamquam locupletes et divites convenit esse liberaliores, quo gratitudinis signum de se amplioris praebeant et testentur, se a Deo ad Dei honorem et cultum habere quidquid habent⁴. Die Synoden weisen häufig darauf hin, daß die Sekreten in der heiligen Messe auf die Oblationen der Gläubigen sich beziehen, und daß man durch Darbringung von Oblationen lebensvoller ins Opfer Christi eingehet und darum auch eine reichere Opferfrucht empfange: Exstant orationes, quas Secretas appellamus, quibus oblationes populi Deo commendantur⁵. — Pro vivis et pro mortuis fideles offerant, quo preces et orationes illae, quas sacerdos post offertorium legit (= Secretae), in illos quadrent, et suffragiis orationum et oblationis Christi non fraudentur⁶. Auch sündentilgende Kraft (utilitatem ad expianda peccata) legen die Synoden den Oblationen ausdrücklich bei, und ein Mainzer Konzil vom Jahre 813 nennt sie ein magnum remedium ani-

zu Mainz bringen noch jetzt zehn Greise und ebensoviele Matronen, die als Repräsentanten des gesamten Volkes erscheinen, in altertümlicher Tracht Brot (Hostien) und Wein dar, welche sie (die Greise im Chor, die Matronen am Chorgitter) in die Hände des Belehranten übergeben.

¹ Gemma animae l. 1, c. 27. ² Hartzheim, Conc. Germ. V 7—8.

³ Bei Leichengottesdiensten werden noch jetzt in manchen Gegenden beim Offertorium Kerzen als Oblation auf den Altar gelegt; anderwärts bringt man bei denselben eine Brot- oder Mehloblation, die aber schon vor Beginn der Exequienmesse auf das Speisegitter (Kanzellen) niedergelegt wird und gewöhnlich dem Messner zufällt; die Pfarrer erhielten bis zur Ablösung im Jahre 1848 und erhalten mitunter noch jetzt sog. Spendbrote oder Spendlaibe, die noch ein Rest des alten Almosenopfers sind, das — für den Unterhalt des Klerus und der Armen bestimmt — schon vor Beginn der Messe gebracht wurde. Bis zur Stunde findet auf dem Lande bei Leichengottesdiensten ein doppelter Opfergang statt, der erste vor dem Evangelium (gleich nach der Kollette), der zweite nach dem Evangelium; bei beiden wird Geld geopfert. Bei Erteilung der Weihe haben die Ordinanden beim Offertorium eine brennende Kerze in die Hände des Ordinators zu opfern, bei der Bischofsweihe besteht die Oblation in zwei großen brennenden Kerzen (intorticia), zwei Broten und zwei kleinen Fäßchen mit Wein.

⁴ Synode von Köln 1549. Hartzheim, Conc. Germ. VIII 255.

⁵ Ebd. ⁶ Ebd.

marum. Daß gerade bei den Gottesdiensten für Verstorbene die Oblationen sich am längsten erhalten haben, erklärt sich aus der Überzeugung der Gläubigen, daß die Überlebenden durch Darbringung einer Oblation sich reichere satisfaktorische Frucht aus dem Schatz des in der Konsekration sich vollziehenden Opfers Christi aneignen können, um denselben sofort den Verstorbenen zuzuwenden. Nach Burchard von Straßburg († 1505) mußte der Zelebrant zur Entgegennahme der Opfergaben seitens der Laien an die Epistelseite gehen, seinen Manipel ablegen, den Opfernden denselben zum Küsse reichen und dabei sprechen: Acceptabile sit sacrificium tuum omnipotenti Deo, oder: Centuplum accipias et vitam aeternam possideas¹.

c) Luther hat sich entschieden gegen die Oblationen erklärt, und er mußte dies, nachdem er den Opfercharakter der Eucharistie verworfen hatte, konsequent tun, da nach katholischer Anschauung die Oblationen innigst mit dem Opfer Christi auf dem Altare zusammenhängen, in ihm ihren Zielpunkt und ihre Verklärung haben. Die Oblation als meritorisches und gar als satisfaktorisches, im engsten Anschluß an das Opfer des Hauptes vollbrachtes Werk aufzufassen, galt ihm als Greuel; nur Liebesgaben für die Armen gelegentlich des Gottesdienstes zu sammeln, erklärte er als zulässig, wie denn auch bei den Protestantenten (unter Anwendung des Klingselbeutels) fast überall solche Liebesgaben bald vor der Predigt, bald während derselben, bald nach derselben während des Kirchengebetes, bald nach der Kommunion, bald nach dem Gottesdienst an der Kirchentüre gesammelt werden; aber als zum Gottesdienst gehörig, als denselben eingegliedert erscheint diese Almosenammlung nicht².

6. Allen Gläubigen, welche Oblationen brachten, suchte der Zelebrant auf Grund ihrer Oblation und nach Maßgabe ihrer Disposition besondere Früchte des heiligsten Opfers zuzuwenden, um die er zunächst in den Sekreten zu Gott flehte. Selbstverständlich konnte in den Opferfürbitten, welche der Zelebrant im Hinweis auf die Oblationen einlegte, nicht aller einzelnen, welche Gaben gebracht hatten, mit Namen gedacht werden; aber wie man schon frühzeitig des Papstes, des Patriarchen, des eigenen Bischofs sowie noch anderer im Kirchenfrieden stehenden Bischöfe, desgleichen fürstlicher Personen mit Nennung ihrer Namen, welche aus den Diptychen gelesen wurden, zu gedenken pflegte, so wurde namentlich Fürbitte auch für besondere Wohltäter der Kirche und für Verstorbene eingelegt, wenn an deren Todestag oder Todesjahrtag das heiligste Opfer für sie gefeiert wurde, wobei die Hinterbliebenen Oblationen brachten. Diese namentliche Opferfürbitte hatte sicherlich den Zweck, einen besonderen fructus zuzuwenden, im wesentlichen denselben, den man nachmals als fructus ministerialis bezeichnete³.

Als nicht mehr alle Gläubigen Oblationen brachten und resp. die Oblationen ganz aufhörten, auch die Zahl der Priester, der Altäre in den Kirchen und die Privatmessen sich mehrten, lag es nahe, daß (wie es nachweislich seit dem 12. Jahrhundert, aber wohl auch schon früher vorkam) einzelne Gläubige in bestimmten Anliegen, um einen besondern und reicheren fructus sacrificii zu erlangen, dem zelebrierenden Priester privatim eine größere Geldoblation reichten, wogegen sich dieser (titulo iustitiae) verpflichtete, als minister Christi et ecclesiae dem Betreffenden eine seiner Intention entsprechende Opfer-

¹ Ordinarium missae. Vgl. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 614.

² Klefoth, Liturg. Abhandlungen V 51 ff.

³ Vgl. dagegen Walafr. Strabo, De exord. et increm. c. 22.

frucht, den *fructus ministerialis*, zuzuwenden. Wie schon in alter Zeit die allgemeinen Oblationen, sofern sie auch zum Unterhalt des Klerus verwendet wurden, den Namen *stipendia* führten¹, so bezeichnete man auch diese besondern Geldoblationen als *stipendia*, weil sie gleichfalls zur Sustentation des Priesters dienen sollten; und weil sie anlässlich der Opferfeier und behufs der Erzielung einer speziellen Messopferfrucht gereicht resp. gestiftet wurden, nannte man sie *Messstipendien* (*stipendia missarum*).

Die kirchlichen Bestimmungen über die Messstipendien sind in den gebräuchlichen Lehrbüchern des Kirchenrechts enthalten.

§ 26. Der liturgische Oblationsalt und die zugehörigen Gebete oder der kleinere Kanon.

1. Die in Brot und Wein bestehende Oblation der Gläubigen wurde seit ältester Zeit zum Altare oder doch in dessen Nähe (an die Kanzellen) gebracht und dem Opferpriester als dem sichtbaren Stellvertreter Christi entweder unmittelbar oder mittelbar in die Hände gelegt, damit er sie am Altare in mittlerischem² Gebete der göttlichen Majestät zur Sühne und Huldigung darbiete und damit sie so desto sicherer Gott wohlgefällig und für die Opfernden segenbringend sei. Auch der Opferpriester selbst und die übrigen ministri altaris brachten eine — meistens bloß in Opferbrot bestehende — Oblation; das Wasser opferte die schola cantorum. Im einzelnen war der Oblationsritus bis auf das Missale Pius' V. nach Kirchen verschieden³.

Während in ältester Zeit nicht bloß fürstliche Personen, sondern, wie es scheint⁴, überhaupt die Männer ihre Oblationen unmittelbar am Altare abgeben durften und nur den Frauen der Zutritt ins Presbyterium auch für den Oblationsalt untersagt war, ist es jedenfalls schon im frühesten Mittelalter Regel gewesen, daß sich der Opferpriester zur Empfangnahme der Laienoblationen vom Altare weg ins Schiff der Kirche resp. an die Kanzellen begab, von wo er dann an den Altar zurückkehrte, über welchem von ihm selber oder von den ministri das aus der Oblation für den Zweck der Konsekration ausgesonderte Opfermaterial auf dem von Diaconen ausgebreiteten Corporale⁵ hergerichtet wurde; *Sacerdos suscipit oblationes et reddit ad*

¹ Belege hierfür bei Berlendis, *De oblationibus ad altare* 287 ff.; *stipendium* leitet sich von *stips* ab, welches Beitrag bezeichnet; *stipendium* heißt bei den Römern das, was man den pflichtmäßigen Kriegsdienst leistenden Soldaten nicht als eigentlichen Lohn, sondern zum Lebensunterhalt reichte.

² *Sacerdos suscipit oblatione, ut ipse, qui est inter Deum et populum mediator, preces eorum et vota offerat* (*Pseudo-Alcuin, De div. off. c. 40*).

³ Auch die Herrichtung des Kelches (Einschenken von Wein und Wasser) fand bis auf das Missale Pius' V. entweder gleich zu Anfang der Messe oder vor dem Evangelium oder gleich nach dem Offertorialgesang vor der Oblatio hostiae oder erst nach dieser statt; noch das Augsburger Missale von 1555 stellt dies ins Belieben der einzelnen mit den Worten: *Tu praepara calicem, cum volueris.*

⁴ Vgl. Berlendis, *De oblationibus ad altare* 115.

⁵ Vielfach war es üblich, daß der Zelebrant im Hochamt bei den Worten *homo factus est* das auf dem Altar liegende Corporale, nachdem er zuvor auf dessen Mitte das Kreuzzeichen gemacht hatte, küßte. Auch wurde zuweilen beim Ausbreiten des Corporale ein Gebet gesprochen, z. B.: *In tuo prospectu Domine haec nostra munera tibi placita sint, ut nos tibi placere valeamus* (aus einem römischen Sakramentar saec. XI—XII: Ebner, Quellen und Forschungen 337).

altare, ut in eo disponat sive ipse sive diaconus oblationes coram Domino, quas illi immolatus est in sequentibus Missae¹; nur die bei der Opferfeier assistierenden Priester und Diaconen — quibus licitum erat ad altare accedere — gaben ihre Oblation unmittelbar am Altare ab².

Sehr eingehend ist der Oblationsritus für die Papstmesse im ersten römischen Ordo³ beschrieben. Hiernach begab sich der Papst, begleitet von zwei primiciorii, von seinem in der Apsis stehenden Throne herab in den vordersten Teil des Schifffes und nahm im sog. senatorium die (auf weißen Tüchlein dargebotenen, dünnen, scheibenförmigen) Opferbrote der vornehmen Römer (principum), dann im sog. Matroneum die der vornehmen Frauen und Nonnen im Empfang. Aus der Hand des Papstes empfing zunächst der Regionar-Subdiacon die einzelnen Opferbrote, welche dann ein anderer Subdiacon in ein größeres, von zwei Afolythen getragenes Linnentuch legte. Die Krüglein (amulae) mit dem Opferwein nahm hinter dem Papst einhergehend der Archidiacon aus den Händen der Opfernden im Empfang, schüttete den Wein in einen größeren, von einem Regionar-Subdiacon getragenen Kelch, aus welchem er dann in ein großes Gefäß (scyphus) gegossen wurde, das ein Afoloth trug. Von den übrigen Gläubigen nahm einer der assistierenden Bischöfe (episcopus hebdomadarius) die Opferbrote in Empfang und legte sie ins große Linnentuch, den Wein ein Diacon, um ihn in den scyphus zu schütten. Nachdem der Papst zu seinem Throne und die ministri zum Altare zurückgekehrt waren, richtete der Archidiacon so viele der geopferten Brote über dem Altar her, als für die Konsekration und Kommunion erforderlich schienen, goß dann zuerst den vom Papst (den Priestern und den Diaconen?) geopferten Wein durch einen Seiher (colum) und hierauf in Kreuzesform das durch einen Subdiacon von den Sängern abgeholtte Wasser in den Opferkelch. Nun erst begab sich der Papst von seinem Thron an den Altar, nahm daselbst die Opferbrote der Priester und Diaconen in Empfang und legte sie mit den seinigen auf den Altar, wo der Archidiacon sofort den von ihm hergerichteten Kelch nicht etwa hinter die Opferbrote, sondern in gleicher Linie mit ihnen auf deren rechte Seite stellte, wodurch angedeutet werden sollte, daß aus der rechten Seite des geopferten Leibes Jesu das Opferblut geflossen sei⁴. Diese Stellung hatte der Kelch in Rom bis ins 15. Jahrhundert⁵, während er anderwärts schon zu Durands Zeit⁶ fast überall hinter der Hostie zu stehen pflegte. Die Patene, welche zur Brechung des Konsekrierten und zur Austeilung der Kommunion notwendig war, wurde nach den ältesten römischen Ordines⁷ erst beim Beginn des Kanons durch einen Afoloth herzugebracht und von diesem verhüllt vor der (rechten) Brust gehalten, bis nach dem Kanon (beim Paternoster) der Subdiacon sie ihm abnahm und dem Archidiacon überreichte. — Dem jetzigen Ritus, gemäß welchem Kelch und Patene beim Offertorium vom Subdiacon zum Altare gebracht und dem Diacon behufs Herrichtung der Opfergaben überreicht werden, begegnen wir nachweislich im 13. Jahrhundert (bei Sicard, Innozenz III., Durand). Während nach der Gemma animae (12. Jahrhundert) noch der Archidiacon resp. Diacon das Wasser dem Weine beimischte, geschieht dies nach Sicard, Durand u. a. durch den Opferpriester selber, weil ja Christus selber es gewesen, welcher die im Wasser gesinnbildeten Völker durch sein Opferblut (im Wein gesinnbildet) mit sich und der Kirche vereinigt habe; die jetzt übliche Ein-

¹ Amalar., De eccl. off. l. 3, c. 19.

² Ordo rom. II, n. 9. Amalar., De eccl. off. l. 3, c. 19.

³ n. 13 14. Vgl. Ordo rom. II, n. 9; III, n. 12.

⁴ Innocent. III., De altar. myst. l. 2, c. 58.

⁵ Ordo rom. XIV, n. 53. ⁶ Rationale l. 4, c. 30, n. 23.

⁷ I, n. 17; III, n. 16.

gießung des Wassers durch den Subdiacon scheint erst spät¹ üblich geworden zu sein. Schon im 13. Jahrhundert bildete der Priester, wenn er die Hostie von der Patene weg auf das Korporale (und zwar über dem mittleren Salbungskreuz der tabula altaris) legte, mit der Patene ein Kreuz, desgleichen mit dem Kelch, quia, sicut Christus in cruce oblatio facta fuit, sic et oblatio sacerdotis, quae in illius memoriam fit, cum signo crucis fieri debet (Durand.). Die Patene in der Privatmesse nach vollzogener oblatio hostiae bis zum Ende des Paternoster unter dem Korporale zu verbergen, war jedenfalls schon im 11. Jahrhundert² üblich. Gleich dem Verhüllen der Patene in der Hand des Subdiacons im Hochamt gab man auch dem Verbergen derselben unter dem Korporale eine mystische Deutung; die patena (von patere = weit offen stehen, abgeleitet) sei Sinnbild eines in starker Liebe weit offen stehenden Herzens³, hier der Apostel, deren Herz vor dem Leiden des Herrn voll begeisterter Liebe zu ihm offen stand⁴, die aber bei seinem Leiden, an welches bei der heiligen Messe ganz speziell der Kanon⁵ erinnere, engherzig die Flucht ergriffen und sich verborgen hielten⁶ bis zur Auferstehung, auf welche der nach dem Kanon folgende Teil der Messe sich beziehe, während welchem daher die Patene aus ihrem latibulum wieder hervorgezogen werde⁷. Zum Zeichen, daß nicht alle Apostel flohen (denn Johannes folgte dem Herrn bis auf Golgotha), sei die Patene unter dem Korporale nicht ganz, sondern so zu verbergen, daß noch etwas von ihr hervorschäue. Der Hauptgrund für die Verhüllung der Patene ist wohl darin zu suchen, daß sie als etwas Hochgeweihtes und Heiliges den profanen Blicken entzogen sein soll.

2. Wohl ist schon in der durch mittlerische Personen vollzogenen Herrichtung von Brot und Wein über dem Altare für den Zweck der nachfolgenden Konsekration eine faktische Ausscheidung dieser Opferelemente aus dem Kreise des Profanen und zugleich die Hingabe an den über dem Altare thronenden Gott gelegen und erscheint insofern ein weiteres gottesdienstliches Verfahren mit Brot und Wein vor der Konsekration nicht als schlechthin notwendig. Gleichwohl hat die Kirche seit ältester Zeit Brot und Wein vor der Konsekration nach Christi Vorbild⁸ durch förmliche Segnung vorgeheiligt und hat sie deren Widmung an Gott in ausdrücklichem Opferungsgebet vollzogen; es geschah dies in der römischen Kirche bis herab ins Mittelalter in jenem Teil des eigentlichen Kanon, welcher (Gebet und Segnung enthaltend) der Konsekration vorausgeht, und in der sog. Sekrete. Diese Sekrete war jahrhundertelang das einzige Oblationsgebet, welches vor der Präfation, sohin unmittelbar nach Herrichtung der Opfergaben (super oblata) vom Priester mittlerisch und darum still gesprochen wurde. Erst im Mittelalter kamen die jetzigen Oblationsgebete in Gebrauch, die man (so noch in den gedruckten vortridentinischen Missalien) zusammen mit dem nicht unpassenden Namen „kleinerer Kanon“ (canon minor) bezeichnete, und zwar als Kanon deshalb, weil sie zur feststehenden Gebetsnorm (*xaváv*) für die Oblation geworden und

¹ Bgl. noch Ordo rom. XIV, n. 53.

² Microlog. c. 17.

³ 2 Kor 6, 11. ⁴ Mt 26, 35.

⁵ Nach Ordo rom. I, n. 17 wurde die Patene erst beim Beginn des (großen) Kanon verhüllt; als dann der sog. kleine Kanon (Oblationsgebet) eingeführt war, schon beim Beginn von diesem.

⁶ Mt 26, 31 56.

⁷ Innocent. III., De altar. myst. l. 2, c. 59.

⁸ Mt 26, 26.

zugleich mit dem ersten Teil des eigentlichen Kanon inhaltlich (Bitte um gnädige Aufnahme und um Segnung der Opfergaben) verwandt sind, als kleineren Kanon aber deshalb, weil sie weniger umfänglich und als später hinzugekommen weniger wichtig sind. Statt des Namens *canon minor* kommt auch die Bezeichnung *secretella* vor; sind ja diese Oblationsgebete sozusagen nur Ableger und resp. Erweiterungen der uralten Sektete und werden deshalb gleich dieser still gebetet.

Was nun die Oblationsgebete im kleinen Kanon, das *Suscipe sancte Pater, Deus qui humanae, Offerimus, In spiritu humilitatis, Veni sanctificator, Suscipe sancta Trinitas* betrifft, so erwähnt derselben noch keiner der liturgischen Schriftsteller des früheren Mittelalters, und die römische Kirche hatte dieselben jedenfalls zur Zeit Innozenz' III. bei der feierlichen Messe noch nicht; in andern Kirchen dagegen sprachen schon zu Ende des 11. Jahrhunderts¹ manche Priester, wenn sie die Oblation auf dem Altar hergerichtet hatten, zuerst das aus der gallikanischen Liturgie herübergewommene *Veni sanctificator* und dann in gebeugter Stellung das nicht überall gleichlautende *Suscipe sancta Trinitas*, andere Priester aber nur das letztere Gebet, bezüglich dessen der *Mitrologus* ausdrücklich bemerkt, daß es non ex aliquo ordine, sed ex ecclesiastica consuetudine an dieser Stelle gesprochen wurde². Weil nicht durch eine allgemein bindende Vorschrift, sondern auf dem Wege der Gewohnheit eingeführt, waren die Oblationsgebete in Rücksicht auf ihre Zahl und Gestalt und war desgleichen der Oblationsritus bis auf das *Missale Pius' V.* nach Kirchen mannigfach verschieden; in Rom erscheinen die jetzigen Oblationsgebete, die sich schon sämtlich in Sacramentarien des 11. und 12. Jahrhunderts finden³, jedenfalls schon im 14. Jahrhundert in der gegenwärtigen Anordnung⁴ sämtlich in Gebrauch⁵. Sicherlich steht die Einführung von Oblationsgebeten außer der Sektete

¹ *Microlog. c. 11.*

² Einen Einblick in die große Verschiedenheit der Texte und der Anordnung der Gebete gewährt Ebner, Quellen und Forschungen 296 ff. Auf Grund dieser dort mitgeteilten Quellen kann gesagt werden, daß der *canon minor* im 11. und 12. Jahrhundert, wenn auch verschieden nach einzelnen Kirchen, schon völlig ausgebaut war. Seine Entstehung dürfte demnach noch ins 10. Jahrhundert gesetzt werden.

³ Vgl. Ebner, Quellen und Forschungen 328 346 (*Suscipe sancte Pater*), 306 (*Offerimus*), 309 (*In spiritu humilitatis*), 310 (*Veni sanctificator*), 297 (*Suscipe sancta Trinitas*).

⁴ Vgl. *Ordo rom. XIV*, n. 53; Ebner, Quellen und Forschungen 347.

⁵ Vgl. die Zusammenstellung des kleinen Kanon aus den alten Missalien von Sarum, Hereford, York und Bangor bei Maskell, *The Ancient Liturgy of the Church of England* 81 ff. Im Würzburger Missale von 1493 steht folgendes: *Incipit canon minor post offertorium* (= Offertorialgesang); *in altum brachia levando dicat: In manus tuas Domine commendo spiritum meum; redemisti me Domine Deus veritatis. Recipiendo calicem cum patena dicat: Acceptum sit Deo Patri omnipotenti sacrificium istud. Cum ponit oblatum* (= hostiam) *in corporali, dicat: Suscipe Domine hanc oblationem et praesta, ut nobis unigeniti filii tui Domini nostri Iesu Christi verum corpus fiat. Cum ponit calicem in corporali, dicat: Oblatum tibi Domine hunc calicem sanctifica et praesta, ut nobis unigeniti Filii tui Domini nostri Iesu Christi verus sanguis fiat. Et inclinato capite ante altare dicat: Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis Domini nostri Iesu Christi et in honorem sanctissimae virginis Mariae, sanctorum Petri et Pauli*

mit dem allmählichen Aufhören der Oblationen im Zusammenhang und mit dem Auftreten der missa privata; man wollte die Zeit, welche vordem der Opfergang in Anspruch genommen hatte, wenigstens durch Gebet ausfüllen und suchte das, was der göttlichen Majestät an Huldigung durch Opfertaten entzogen worden war, durch geistigeren Eifer in mittlerischem Gebet zu ersezten. Auf diese allgemeinen Bemerkungen über den kleinen Kanon soll nun eine kurze Detailerklärung desselben folgen.

3. Die Hostie wird als makellose Oblation dem unendlich majestätischen (omnipotens — aeternus) Gott (Deus vivus et verus im Unterschied von den toten, falschen Götzen) und Vater dargebracht, der in den Höhen thront¹, weshalb der Zelebrant wie die Hostie, so auch seinen Blick emporhebt; aber den Blick schlägt er, durchdrungen von dem demutsvollen Bewußtsein gänzlicher Abhängigkeit von diesem allmächtigen Gott, durchdrungen ferner von dem lebhaften Gefühle eigener Sündhaftigkeit (indignus famulus) gegenüber diesem heiligen (sanctus) Gott, alsgleich wieder nieder und läßt ihn dann vertrauensvoll auf der Hostie als dargebotener Opfergabe ruhen, während er dringend fleht, Gott möge diese Opfergabe gnädig annehmen (suscipte), und zwar allererst² zur Sühne der eigenen Sünden des Zelebranten, der mit Überlegung begangenen sowohl (eigentliche peccata) als der aus allgemein menschlicher Schwäche (offensiones) und Nachlässigkeit begangenen, sie sodann auch annehmen als Opfergabe für andere, zunächst für diejenigen, welche der Opferfeier persönlich anwohnen (circumstantes), aber auch für alle Gläubigen, Lebende und Verstorbene; solch gnädige Annahme der Opfergabe wird dann für sie wie für den Zelebranten eine heilbringende (salutem), für die Erlangung des ewigen Lebens förderliche, also jedenfalls übernatürliche Wirkung haben. Die Gebete des canon minor werden demnach zunächst auf die vorliegenden Oblationen bezogen und auf diese auch der Segen Gottes herabgesleht; das hindert aber nicht, vorausblickend bereits auf das vollzogene eucharistische Opfer zu schauen und im Hinblick darauf die vollen Wirkungen der Gebete zu erwarten³, wie dies auch bei den Kanongebeten vor der Konsekration der Fall ist.

4. Das Gebet Deus, qui humanae etc., welches bei der Vermischung des Wassers mit dem Opferwein gesprochen wird, findet sich (die Worte per huius aquae et vini mysterium ausgenommen) schon im Gelasianischen und

apostolorum nec non et eorum, quorum reliquiae continentur in ecclesia ista et quorum patrocinia hodierna die venerantur, et omnium sanctorum, ut illis proficiat ad laudem et honorem, nobis autem ad salutem, ut illi dignentur pro nobis intercedere in coelis, quorum memoriam hic agimus in terris. Per Christum Dominum nostrum. Tunc benedicat utrumque: Veni sanctificator omnipotens aeternus Deus, et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum. Deinde vertens se ad populum dicit: Orate pro me peccatore fratres et sorores, ut meum et vestrum sacrificium acceptabile fiat omnipotenti Deo.

¹ Ps 2, 4. ² Hebr 7, 26 f.

³ Nach einem in St Peter in Rom gebrauchten Sakramentar des 12. Jahrhunderts (Ebner, Quellen und Forschungen 333) mußte der Priester bei der Opferung des Kelches sprechen: Offerimus tibi, Domine, Iesu Christi Filii tui sanguinem, humiliiter deprecantem etc., obwohl im Kelche noch der unkonsulierte Wein sich befindet.

Gregorianischen Sakramentar, und zwar als Kollekte für das Weihnachtsfest; dort wird gefleht, es möge auf Grund der Menschwerdung Gottes in Christo, die an Weihnachten gefeiert wird, unserer auf Grund der Schöpfung und Erlösung mit hoher Würde ausgestatteten menschlichen Natur (*humana substantia*) auch noch die Teilnahme an der göttlichen Natur, das *consortium divinae naturae*¹, gewährt werden. Unter der *humana substantia* ist nicht die allgemein menschliche Natur in abstracto, sondern wie sie konkret in den einzelnen Menschen subsistiert, zu verstehen. Auf Grund der Schöpfung, die ein Wunderwerk Gottes ist, hatte der Mensch eine hohe Würde, von welcher der Psalmist im 8. Psalm mit Begeisterung redet; durch die Sünde wurde diese Würde geschändet, wurde die *humana substantia* verschlechtert, durch das Erlösungswerk sodann wieder restauriert oder reformiert, aber zunächst nur objektiv oder in potentia, noch nicht in den einzelnen; in diesen wird die in der Schöpfung begründete, durch das Erlösungsopter wiederhergestellte und noch erhöhte Würde des Menschen erst in der christlichen Rechtfertigung gesetzt, und zwar dadurch, daß der einzelne in Lebensgemeinschaft mit dem menschgewordenen Gottessohne tritt, in geheimnisvoller, höchst realer Weise Anteil an der göttlichen Natur erhält. Diese Vergötterung nun wird bei der Segnung des Wassers erscheint per huius aquae et vini mysterium, Worte, die eine mehrfache Deutung zulassen. Es wurde bereits gezeigt, daß und warum die Väter durch das Wasser bei der eucharistischen Feier die menschliche Natur, wie sie in den einzelnen subsistiert, anders ausgedrückt, die Menschen, speziell das dem Opfer anwohnende Volk angedeutet fanden, im Wein aber ein Symbol Christi, näher seines Opferblutes, erblickten und in der Vermischung beider die Unio des Volkes (Wasser) mit dem geopferten Christus (Wein) abgebildet sahen; ihnen war das Wasser und der Wein bei der Opferfeier ein mysterium, etwas, das eine geheimnisvolle, mystische Bedeutung hat. Nehmen wir nun mysterium in diesem Sinne, so geht die Bitte dahin, Gott möge durch das, was die Vermischung von Wasser und Wein mystisch bedeutet (per huius aquae et vini mysterium), d. i. durch die Vereinigung des Volkes mit Christo bei der Opferfeier, auch den bei dieser Opferfeier Anwesenden die Teilnahme an der göttlichen Natur des menschgewordenen Gottessohnes gewähren, was bekanntlich in vollkommenster Weise im Genuss des eucharistischen Opfermahles geschieht, durch welchen der Empfänger ein Leib und ein Blut mit Christus (*σύσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ*), ein Christusträger und dadurch der göttlichen Natur teilhaftig wird². Kurz ausgedrückt wäre hiernach der Sinn: Laß durch die in der Messe, speziell in der Kommunion sich vollziehende Union des Volkes mit Christus auch uns vergöttlicht und dadurch der wahren und vollen Menschenwürde teilhaftig werden. In diesem Sinne betet die Kirche in der Sekrete des 4. Sonntags nach Ostern und des 18. und 19. Sonntags nach Pfingsten: Deus, qui nos per huius sacrificii veneranda commercia unius summae divinitatis participes efficis etc. Will man in der Vermischung von Wasser und Wein nicht die sacramentale Unio cum Christo bei der Opferfeier, sondern das Geheimnis der Inkar-

¹ 2 Petr 1, 4.² Cyrill., Cat. myst. 4, 3.

nation (Wasser = menschliche, Wein = göttliche Natur) mystisch angedeutet finden, so ergibt sich der Sinn: Laß uns auf Grund des in der Vermischung von Wasser und Wein gesinnbildeten Geheimnisses der Inkarnation, in welchem die participatio divinae naturae wurzelt, an der Gottesnatur des Gottmenschen Anteil erlangen. Auch an das geheimnisvolle Blutwasser aus der Seite des Herrn könnte man denken und wäre dann der Sinn: Durch dieses Blutwasser, das in jeder heiligen Messe aus der geheimnisvoll sich öffnenden Seitenwunde fließt, lasse uns zum consortium divinae naturae gelangen. Diese Deutung lag in jenen Diözesen nahe, in welchen bei Einschenkung des Weines gesprochen wurde: De latere Christi exivit sanguis, und bei der Gingießung des Wassers: Et aqua in remissionem omnium peccatorum nostrorum¹.

Nach den ältesten römischen Ordines wurde das Wasser vom Archidiacon in Kreuzesform in den Kelch gegossen, aber nicht vom Zelebranten gesegnet; Innozenz III. jedoch erwähnt bereits, daß der Opferpriester das Wasser im Rännchen (urceolum cum aqua) segne und dadurch lustriere. Als Grund, warum bei der Einschenkung wohl das Wasser, nicht aber der Wein gesegnet werde, gibt schon Durand an, weil der Wein Christum sinnbilde, der keines Segens bedürfe, durch das Wasser aber sei das Volk gesinnbildet, welches durch den Segen des Priesters der erbetenen Unio cum Christo würdig gemacht werden soll. Bezug man den Segen über das Wasser einmal auf das der Messe anwohnende Volk, so ist erklärlich, wie man nachmals (aber erst ziemlich spät) dazu kam, den Segen über das Wasser in der Requiemsmesse ganz wegzulassen, weil bei dieser in erster Reihe (wenn auch nicht ausschließlich) den armen Seelen, die nicht mehr zum Volke im erwähnten Sinne gehören, Opfergnade zugewendet werden soll.

5. Bei der Opferung des Kelches fleht der Priester (und im Hochamt mit ihm der Diacon), Gott (Dominus = Deus Pater) möge in seiner Güte den ihm dargebotenen Kelch, d. i. den Inhalt desselben, nämlich die Wein- (und Wasser-) Oblation, wohlgefällig aufnehmen und den Anwesenden (pro nostra), ja der ganzen Welt (totius mundi salute) zum Segen gereichen lassen.

In welchem Sinne der Kelch als calix salutaris, als heilbringend bezeichnet werden resp. von der im Kelche enthaltenen Oblation als Wirkung die Zuwendung von übernatürlicher Gnade (salus) erwartet werden könne, ist schon oben kurz erörtert. Wenn es im Alten Testamente unzähligemal heißt, das vom Altarfeuer verzehrte und verklärte Opferobjekt sei im Opferqualm zu Gottes Angesicht als süßer Wohlgeruch emporgestiegen, so will das allzeit heißen, Gott habe das Opfer wohlgefällig aufgenommen². Während der Priester bei der Oblation der Hostie seinen Blick wohl anfänglich zu Gott erhob, ihn aber dann alsgleich auf die Patene resp.

¹ Luther, welchem die Gebete des kleinen wie des großen Kanons ein Grauel waren, quia omnia fere sonant ac olent oblationem, sprach sich in der Formula Missae selbst dagegen aus, daß man dem eucharistischen Wein etwas Wasser beimische, hauptsächlich weil er für deren althergebrachte symbolische Deutung kein Verständnis hatte, dagegen den Wein ohne Wasser als Symbol der „reinen evangelischen Lehre“ betrachtet wissen wollte.

² Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes 69.

auf die Hostie niedergleiten ließ, läßt er während der ganzen oblatio calicis die Augen erhoben, einmal weil im zugehörigen Gebete nicht wie im Suscipe sancte Pater seiner Unwürdigkeit (indignus famulus) Erwähnung geschieht, sodann vielleicht auch aus dem Grunde, weil sich auf den empor gehobenen Kelch der Blick nicht in ähnlicher Weise nieder schlagen läßt wie auf die über der dargebotenen Patene liegende Hostie. — Solange die Opferkelche noch größer und schwerer waren, mochte es zunächst aus diesem Grunde geschehen, daß bei der Oblation des Kelches dieser nicht vom Priester allein, sondern mit ihm vom Diacon emporgehalten wurde, welcher als mitdarbietend konsequent auch mitbetete, woraus sich der Plural offerimus sehr einfach erklärt, welchen der Priester um so unbedenklicher auch bei der Privatmesse beibehalten konnte und kann, da er ja auch dann, wenn er die Oblation allein darbringt, sic nominis populi, das Volk sie durch ihn und mit ihm Gott darbietet. Nicht ohne guten Grund hat man, um zu erklären, warum der Diacon in der feierlichen Messe den nichtkonsekrierten Kelch mitofferiere, darauf hingewiesen, daß in altchristlicher Zeit der Diacon es war, welcher in der feierlichen Messe den konsekrierten Kelch zum Genuss reichte und welcher auch gegenwärtig bei der Kommunionspendung noch insoweit beteiligt ist, als er den Kommunikanten die Patene unter das Kinn hält oder die Purifikation reicht.

6. Das Gebet In spiritu humilitatis etc. ist aus Dn 3, 39 40 entnommen, wo die drei Jünglinge im Feuerofen aus der Seele der tief gedemütigten und zerknirschten Exulanten flehen, Gott möge, da sie im Exil keine äußerer Opfer bringen können, das Elend (humilitas — ταπείωσις), worin sie schmachten, und ihr von Neue zermalmtes Herz¹ gnädig als Surrogat annehmen für die Opfer von Kindern, Stieren und fetten Lämmern. Das Opfer der drei Jünglinge, um dessen gnädige Annahme sie flehten, war also ein geistiges Opfer, es war Opfer der Person in all ihrem Elend und Neuschmerz. Auch hier 'im kleinen Kanon ist das suscipiamur Bitte um gnädige Aufnahme von Personen, des Zelebranten nämlich und der mitopfernden Gläubigen; sie sind sich ihrer gänzlichen Abhängigkeit von Gott und ihrer Sündhaftigkeit voll bewußt, sind daher in demütiger, reuiger Stimmung, welcher die inclinatio corporis entspricht; in solcher Stimmung geben sie sich selber mit ihrer ganzen Persönlichkeit an Gott als Opfer hin, dringlich (iunctis super altare manibus) flehend, daß er dieses Opfer gnädig annehme (suscipere hat den Nebenbegriff des wohlgefälligen Annehmens); wenn dies geschieht, wenn Gott auf Zelebrant und Volk um ihrer demütigen, reuigen Opfergefinung willen mit Wohlgefallen herniederschaut, dann wird gewiß auch deren weitere Bitte sich erfüllen, die Bitte nämlich, es möge das Opfer, welches sie heute in der heiligen Messe darbringen, sich so gestalten (sic fiat) vor Gottes Angesicht, daß es ihm gefällt. Unter diesem sacrificium wird man die Oblation von Brot und Wein und die nach der Konsekration geschehende oblatio corporis et sanguinis Domini zu verstehen haben, bezüglich welcher bekanntlich im großen Kanon gebetet wird: Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris etc., eine Bitte, deren Sinn wir später erklären werden.

7. Auf die Bitte um gnädige Annahme der über dem Altare hergerichteten Brot- und Weinoblation folgt nun deren erstmalige förmliche Segnung im

¹ Ps 50, 19.

Veni sanctificator etc. Dieser Segen kommt von oben, weshalb der Zelebrant beim Beginn des Segnungsgebetes die Augen, desgleichen die ausbreiteten Hände erhebt, letztere aber zum Zeichen dringlichen Bittens sogleich wieder faltet. Unter dem Sanctificator, welcher über Brot und Wein herabgesleht wird, auf daß er sie segne, versteht man mit Recht Gott den Heiligen Geist, welcher insofern Heilmacher heißt, als Christus die von ihm der Menschheit durch das Kreuzesopfer verdiente vielgestaltige Gnade, somit auch den hier erbetenen Segen im einzelnen Fall durch den Heiligen Geist zuwendet, den man sich daher wie bei den Sakramenten, so auch bei den kirchlichen Segnungen tätig zu denken hat. In mittelalterlichen Sakramentarien wurde auch häufig der Heilige Geist ausdrücklich an dieser Stelle genannt: Veni sanctificator, sancte Spiritus!¹

8. Anwendung von Inzens erhöht die Feierlichkeit liturgischer Alte, weshalb in der Missa solemnis nachweislich seit dem 12. Jahrhundert beim Offertorium Inzension stattfindet. Hier wird der Weihrauch wie Brot und Wein nach einem eigenen Formular gesegnet und kommt er analog dem Brot und Wein zunächst als materielle (zur Mincha gehörige²) Opfergabe in Betracht; das zugehörige Oblations- oder Opferungsgebet ist das Incensum istud. Weil der Weihrauch nicht etwa einfachhin auf den Altar gestellt und unter Abbetung des Incensum istud etc. verbrannt, sondern das Rauchfaß mit dem gesegneten Inzens in Kreuzesform über Hostie und Kelch geschwungen wird, so liegt die Annahme nahe, daß es sich bei der Inzension der Oblaten in zweiter Reihe auch darum handle, Brot und Wein durch die Veräucherung noch mehr zu lustriieren und zu heiligen, wie ja auch bei feierlichen Segnungen zu gleichem Zwecke nach der Besprengung mit Weihwasser auch noch Inzension der Segensobjekte in Kreuzesform angewendet wird. Jedenfalls hat die Inzension beim Offertorium auch noch symbolische Bedeutung, ist Sinnbild der Gebete und anderer geistiger Opfer, welche vom Altare aus (weshalb auch dieser, nicht bloß die Oblation, inzeniert wird) in Verbindung mit dem Opfer des Altars aus liebeglühenden Herzen und über unentweihte Lippen in gerader Richtung zum Himmel emporsteigen sollen, um was in dem Räucherungsgebet Dirigatur Domine oratio mea gefleht wird. Da in der Oblation Klerus und Volk, in deren Namen der Priester die Opfergaben Gott darbringt, sein allgemeines Priestertum betätigt, so erscheint es um dessentwillen der Ehre der Inzension würdig, die sofort nach der Veräucherung des Altares dem Zelebranten, den assistierenden Klerikern und dem Volke erwiesen wird.

9. Wo immer in der Liturgie eine Händewaschung vorkommt, ist sie Ausdruck des Verlangens, gemäß der apostolischen Mahnung³, reine Hände zum Gebete zu erheben, im Zustand sittlicher Reinheit (mit den Händen handelt man) den betreffenden liturgischen Alt zu vollbringen. Schon vor dem Anlegen der Paramente wäscht der Zelebrant die Hände; diese Hände-

¹ So schon in einem aus Monte Cassino stammenden Sakramentar des 11. Jahrhunderts. Vgl. Ebner, Quellen und Forschungen 310.

² Lv 2, 11 ff.

³ 1 Tim 2, 8.

Waschung bezieht sich auf die ganze nachfolgende Opferfeier, gibt dem Verlangen Ausdruck, im Zustand sittlicher Reinheit das Opfergebet und die Opferhandlung zu verrichten. Wie in alter Zeit im Orient üblich war¹, so wählt auch bei uns der Bischof in der feierlichen Messe (nicht auch in der privaten) die Hände unmittelbar vor dem Offertorium, offenbar um auszudrücken, daß er mit reinen Händen die Opfergebete (kleiner Kanon, Sekreta, Präfation, großer Kanon) sprechen und die Opfergaben Gott darbringen wolle; noch zu Durands Zeit wuschen auch die Priester vor dem Offertorium die Hände². Eine Waschung der Hände unmittelbar nach Empfangnahme der Opfergaben schreiben die ältesten römischen Ordines³ vor, wohl zunächst in Beziehung auf die nachfolgende Sekrete, Präfation und Kanon, also aus symbolischen Gründen; aber die Hände konnten bei Empfangnahme der Oblationen auch materiell verunreinigt worden sein und daher des Waschens bedürfen, was auch bezüglich der Inzensation gilt und erklärt, warum die Händewaschung nach der Inzensation eingefügt wurde⁴. Die jetzige Praxis, nach dem Offertorium resp. der Inzensation nicht mehr die Hand, sondern nur die vier Konsekrationsfinger zu waschen, datiert aus späterer Zeit. Dieses Waschen der Finger, das in der ambrosianischen Liturgie erst vor der Konsekration (unmittelbar vor pridie quam pateretur) stattfindet, geschieht ausschließlich im Hinblick auf die nachfolgende wiederholte Berührung der konsekrierten Hostie und des konsekrierten Kelches, wofür ganz besonders sittliche Reinheit gefordert ist. In den zugehörigen Versen (6—12) des Psalmes 25 versichert der Zelebrant, diese Reinheit in der Hauptache (Freisein von schwerer Sünde) zu besitzen, und fleht, sie in noch immer höherem Grade zu erlangen.

Seinem grammatisch-historischen Sinn nach ist Psalm 25 das vertrauensvolle Bittgebet eines von gottlosen Menschen ungerecht verfolgten Israeliten um Hilfe von Gott. Zur Motivierung seiner Bitte beruft er sich auf seine Unschuld; im Hinblick auf Dt 21, 6 erklärt er, seine Hände in Unschuld waschen zu können (lavabo als Präsens zu fassen = lavo, desgleichen circumdabo), beruft sich dann als Beweis seiner frommen Gesinnung auf seine Freude am Kult, in welchem von ihm und andern Gott ob seiner Großtaten verherrlicht wird, und auf seine Liebe zur prachtvollen Wohnstätte Gottes (entweder Stiftshütte oder Salomonischer Tempel). In Anbetracht all dessen nun möge der Herr ihn nicht gleich gottlosen Menschen (impiorum, gleich blutgierigen Männern und ungerechten, bestechlichen (dextera repleta muneribus) Richtern zu Grunde gehen lassen, sondern um seiner Unschuld willen (in innocentia ingressus) aus der drohenden Gefahr erbarmungsreich befreien (redime me etc.). Mit dem Auge des Glaubens sieht er schließlich sich schon im voraus als gerettet („mein Fuß steht auf Ebenen“ im Gegensatz zu den unebenen Pfaden des Unglücks), wofür er Gott öffentlich (in ecclesiis) preisen will.

Die Anwendung auf den Priester bei der Händewaschung in der heiligen Messe ist nicht schwer. Um licite zelebrieren zu können, muß er wenigstens von schwerer Sünde frei und insofern innocens sein, muß im angegebenen Sinne mit gutem Gewissen sagen können: Ich wasche meine Hände, mit denen ich das Allerheiligste berühren werde, unter den Unschuldigen. Er steht bereits am Altare, bewegt sich an

¹ Const. ap. 1, 8, c. 11. Cyrill. Hieros., Cat. myst. 5, 2.

² Rationale 1, 4, c. 28. ³ I, n. 14; II, n. 9 19.

⁴ Ordo rom. XIV, n. 53.

ihm hin und her (circumdabo = circumdo altare), hört daselbst andere (den Musikchor, das betende Volk) Gott loben und preist auch selber (im Gloria, Präfation usw.) laut Gottes Großtaten (mirabilia). Als eifriger Priester, der nicht an der Welt und deren Luxus, sondern mit ganzer Seele am Heilande hängt, sorgt er vor allem für den Schmuck und die Pracht seiner Kirche, in welcher der Heiland wohnt, und weilt am liebsten (vor dem Tabernakel) in ihr (dilexi decorum domus tuae — dilexi locum habitationis tuae). Aber wer steht, der sehe zu, daß er nicht falle! Daher fleht der Priester, für welchen der Fall in schwere Sünde besonders schrecklich ist, nunmehr weiter: Ne perdas me cum impiis etc., laß mich nicht in solche Sünden fallen, die ins ewige Verderben führen. Wohl bin ich jetzt von schwerer Sünde frei (in innocentia ingressus sum), schmähte aber gleichwohl noch unter mancherlei Banden lästlicher Sünden, verkehrter Begierlichkeit und Armseligkeit; mache mich in Kraft der nachfolgenden Opferfeier auch von diesen mehr und mehr frei (redime me — miserere mei); ja gewiß, du tuft es, o Herr, und ich sehe im Geiste meinen Fuß schon auf dem ebenen Psalme vollkommener Tugend stehen, wofür ich dich (am Altare, im Stundengebet, bei der Besuchung des Allerheiligsten usw.) preisen werde.

10. Von der Händewaschung zurückgekehrt in die Mitte des Altars, wendet sich der Zelebrant vertrauensvoll zwar (elevatis oculis), aber in tiefer Demut (inclinatus; statim demissis oculis) dringend (iunctis super altare manibus) bittend direkt an die allerheiligste Dreifaltigkeit in dem Gebete Suscipe sancta Trinitas, in welchem unter Hervorlehrung neuer Gesichtspunkte die frühere Bitte um gnädige Annahme (suscipe) der auf dem Altare liegenden Oblation (hanc oblationem) wiederholt wird; ist sie ja von Priester und Volk (Plural offerimus) dargebracht erstlich, um in Dankbarkeit das Gedächtnis an die in jeder eucharistischen Opferfeier mystisch sich vollziehenden großen Tatsachen der Heilsbereitung in Christo (passio, resurrectio, ascensio) zu erneuern und dadurch dem Auftrag des Herrn nachzukommen: Hoc facite in meam commemorationem; sodann, um auch die Heiligen, speziell diejenigen, welche es besonders verdienen, zu ehren (in honorem). Wird die zu diesem Doppelzweck dargebrachte Oblation vom dreieinigen Gott gnädig angenommen, dann wird die intendierte Ehre den Heiligen auch wirklich zuteil werden (ut proficiat illis in honorem), und es wird ferner die Opferdarbringung für die Gläubigen (Priester und Volk) sich als segenbringend (ad salutem) erweisen; auch werden dann die Heiligen, weil ihr Gedächtnis in gottgefälliger Oblation von den Opfernden in Wahrheit geehrt worden ist, für dieselben kräftige Fürbitte im Himmel einlegen.

Das Gebet Suscipe sancta Trinitas hatte nicht überall die gleiche Stellung, wurde bis auf das Missale Pius' V. in manchen Diözesen schon vor dem Veni sanctificator, in andern unmittelbar nach demselben gebetet; in seiner jetzigen Stellung (nach dem Lavabo vor dem Orate fratres) begegnet es uns bereits im 14. römischen Ordo.

Die in Rede stehende Oration ist eine der wenigen, welche direkt an die Trinität gerichtet sind. Gewiß wollten die Gläubigen, wenn sie in alter Zeit Naturaloblationen Gott darbrachten, nicht bloß ihre Abhängigkeit von ihm betätigen, sondern ihm auch danken für das Heil in Christo, für Christi Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt, und insofern konnte man von diesen Oblationen und kann man auch von unserer jetzigen Brot- und Weinoblation schon an und für sich sagen, sie werden gebracht in memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Iesu

Christi. Die Darbringung von Brot und Wein zielt aber zuletzt auf die Doppelkonsekration ab, in welcher sich in mysterio das gesamte opus redempctionis vollzieht, die Heilstatsachen des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn geheimnisvoll inmitten der Gläubigen erneuert werden, damit diese sich derselben in lebensvoller, fruchtbringender Weise erinnern und deren Früchte sich aneignen möchten; im Hinblick nun auf diese mit der Oblation innerlich zusammenhängende reale Erneuerung der Heilstatsachen können Priester und Volk gewiß mit vollstem Recht sagen, sie bringen ihre Brot- und Weinoblation dem Dreieinigen dar in memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Domini nostri Iesu Christi.

Es wird im genannten Gebete auch gefleht, es möge Gott die Oblation aufnehmen in honorem (omnium) Sanctorum, weil das mit der Naturaloblation innerlich zusammenhängende Opfer Christi jederzeit, besonders aber an den Festen der betreffenden Heiligen Gott zu dem Zwecke dargebracht wird, um ihm zu danken für all das Große, was er an den Heiligen getan hat und durch sie noch tut, ein Opferdank, in welchem für die Heiligen selber die größte Ehre liegt, sowie auch darin, daß über dem Opferleib und Opferblut des Herrn (im Kanon nach der Konsekration) ihrer mit Nennung einzelner Namen Erwähnung geschieht. Dadurch, daß man der Heiligen bei der Opferfeier — sei es nur im allgemeinen oder mit Namen — gedenkt, wird auch ihr Gedächtnis am wirksamsten erhalten und am würdigsten gefeiert (memoriam agimus). Warum gerade die Gottesmutter, dann Johannes der Täufer als der Größte unter den vom Weibe Gebornen und die Apostelfürsten jederzeit mit Namen genannt werden, bedarf wohl keiner Erklärung. Nicht mit Bestimmtheit läßt sich sagen, welche Heiligen unter istorum begriffen seien; im Hinblick darauf, daß früherhin in vielen Kirchen ausdrücklich gebetet wurde: *et eorum, quorum reliquiae hic sunt reconditae, dñe es sih am meistem empfehlen, das istorum auf die Heiligen zu beziehen, deren Reliquien in dem Altare ruhen, auf dem man zelebriert, und vor deren Sepulcrum der Zelebrant steht, wenn er dieses Gebet verrichtet.* Mit Rücksicht darauf, daß anderwärts auch noch eingeschaltet war: *et quorum patrocinia hodie venerantur, mag man unter den isti auch noch alle die Heiligen einbegreifen, deren Gedächtnis die Kirche an diesem Tage begeht und deren Schutz sie speziell anruft* (vgl. das Martyrologium und nach dessen Lesung in der Prim das Gebet *Sancta Maria etc.*).

11. Da zwischen dem Oremus und der Sekret die früherhin viel Zeit in Anspruch nehmende Oblation lag, nachmals dann mehrere Oblationsgebete eingeschoben wurden, lag es nahe, vor Beginn der Sekret das Oremus, die Einladung zum gemeinsamen Opfergebet (Sekret), wieder aufzufrischen resp. zu erneuern, was zunächst nur mit Orate, dann in mannigfach erweiterter Form geschah. Das jetzige Orate fratres etc. ist dringende (Ausbreiten und sofortiges Falten der Hände) Aufforderung des Zelebranten an die Gläubigen, in deren Namen er die Oblation bringt und um gnädige Annahme derselben bittet, sich auch ihrerseits betend an ihn anzuschließen, Gott zu bitten, daß er seine und ihre Opferdarbringung (materielle und geistige Opfer) wohlgefällig aufnehmen und Segen auf sie legen wolle. Dieser Aufforderung kommt das Volk (durch den Diacon oder den Ministranten) sogleich in dem Gebet Suscipiat etc. nach, welchem der Priester im still zu sprechenden Amen Erhörung wünscht.

Im ersten römischen Ordo findet sich zwischen dem Oremus vor der Oblation und zwischen der Sekret noch keinerlei Aufforderung des Volkes zum Gebet; im zweiten¹

¹ n. 9.

lautet sie Orate, im sechsten¹ Orate pro me, in andern Dokumenten schon des früheren Mittelalters und selbst noch in vielen gedruckten Missalien: Orate pro me fratres (auch fratres et sorores), ut meum et vestrum sacrificium sit acceptum in conspectu Domini. Das Suscipiat erwähnt bereits ein italienisches Sakramenter des 11. Jahrhunderts². Wie die Aufforderung zum Gebet nicht überall und allzeit gleich lautete, so auch die zugehörige Antwort resp. das Gebet, welches vom Volk noch zur Zeit Durands ganz im stillen gesprochen wurde. Unter dem sacrificium in der Aufforderung sowohl als in der Antwort ist zunächst die Oblation von Brot und Wein zu verstehen, welche auch in verschiedenen Sekreten kurzweg sacrificium heißt und die (nach altem Brauch) vom Volke gebracht und dem Priester als Mittler in die Hände gelegt wurde, daher von ihm als meum ac vestrum sacrificium bezeichnet wird. Mit der materiellen Oblation bilden die geistigen Opfer, namentlich die preces et supplicationes, welche in den Sekreten häufig neben den munera genannt sind, ein integrierendes Ganze, weshalb die Bitte um gnädige Annahme von seiten Gottes auch auf sie wird mitzubeziehen sein, und weil das Opfer der Gemeinde im nachfolgenden Opfer Christi fulminiert, mag man immerhin auch letzteres unter sacrificium hier mit einbegreifen. In verschiedenen alten Missalien und bei den Dominikanern noch jetzt fehlt das Suscipiat regelmäßig; in der römischen Liturgie fällt es nur am Karfreitag in der Präsanktifikatenmesse aus.

Das Orate fratres etc. der Karfreitagsliturgie, welches offenkundig durch das Bestreben, in die Präsanktifikatenmesse so viel wie möglich aus dem gewöhnlichen Ordo missae herüberzunehmen, Aufnahme gefunden hat, wird darum immer noch am besten mit Bezug auf die Weihrauchoblation erläutert. Dann hätte das Orate fratres etc. am Karfreitag den Sinn: Helfet mir beten, daß die Weihrauchoblation, welche ich in meinem und eurem Namen soeben dargebracht habe, Gott wohlgefällig sei.

12. Das älteste und ursprünglich einzige vom Priester als Mittler gesprochene Gebet um wohlgefällige Aufnahme der soeben dargebrachten Opfergaben und sofort um eine der Tagesfeier entsprechende Opferfrucht heißt im Sakramenter Gregors d. Gr. *Oratio super oblata*, während es schon im Gelasianum den Namen *Secreta* (Stillgebet) führt, welcher im Laufe des Mittelalters gemeinüblich wurde und daher kommt, weil dieses Gebet still gesprochen wird, zum Zeichen, daß der Priester es als Mittler und nicht als bloßer Delegierter des Volkes spreche, und daß auch schon die Oblation wegen ihrer Bestimmung, ins Opfer Christi verwandelt zu werden, geheimnisvollen Charakter habe.

13. Die Sekreten aus älterer Zeit beziehen sich unzweideutig auf die für die Konsekration bestimmten Naturaloblationen, welche unter den verschiedensten Namen vorkommen und neben welchen öfters auch noch geistiger Opfer, z. B. preces, supplicationes, devotio etc., als Objekte der Darbringung Erwähnung geschieht. Unstreitig haben aber mehrere Sekreten unseres Messbuches nicht mehr Brot und Wein, sondern nur das sakramentale Opfer, welches in der Konsekration gegenwärtig wird, im Auge; die betreffenden Messformularien gehören indes meistens schon einer späteren Zeit an, wo die Naturaloblationen seitens der Gläubigen bereits ganz oder nahezu aufgehört hatten; in manchen Sekreten ist von Opfer oder Oblation überhaupt nicht die Rede, sondern wird

¹ n. 10.

² Ebner, Quellen und Forschungen 301.

einfach hin um eine bestimmte Gnade gesleht (vgl. z. B. fest. annunt. B. M. V.). Gleich den Kolletten sind auch die Sekreten für das Verständnis des Kirchenjahres zum öfteren sehr belangreich, namentlich, um zu erkennen, welche spezifische Fest- oder Tagesgnade bei der Opferfeier erlangt werden wolle, weshalb der Zelebrant die Kollekte allzeit mit voller Aufmerksamkeit und Sammlung, zu welcher ihn auch die Stille mahnt, beten soll. Die Sekret wird laut im *Per omnia saecula saeculorum geschlossen* und von der Gemeinde, in deren Namen sie der Zelebrant als gottbestellter Mittler gesprochen hat, laut mit Amen beantwortet, hierdurch auch zugleich auf die Präfation übergeleitet.

Dass die in Rede stehende Oration den Namen Secreta (vereinzelt auch *arcana*) führe, weil sie schon frühe und fast überall still gesprochen wurde, ist einstimmige Ansicht schon der mittelalterlichen Liturgiker. Die Meinung, unser Gebet heiße Secreta, weil es nach der Entlassung (*secernere*) der Katechumenen oder weil es nach Ausscheidung (*secretio*) der Naturaloblation für den Zweck der Konsekration gesprochen wurde, konnte daher keinen Anfang finden.

Die am häufigsten in den Sekreten wiederkehrenden Namen für die Naturaloblationen sind: *debitum servitutis nostrae, dona, quibus Dei cumulamus altaria, hostiae populi, munera* mit den näheren Bestimmungen: *munera populi, munera altaribus proposita, munera oblata, munera Deo dicata, munera nostrae devotionis, laudes et munera, preces et munera; oblationes hostiarum, oblata libamina, plebis oblatio, oblationes, quas Deo offerimus, quod singuli obtulerunt ad maiestatis Dei honorem* (Dom. VII. p. Pent.); *sacrificia praesentia, oblatum sacrificium, sacrificii munus oblatum*; besonders deutlich redet von der Naturaloblation folgende Sekret: Domine Deus noster, qui in his potius creaturis, quas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti¹, tuo quoque nomini munera iussisti dicanda, tribue quaesumus, ut et vitas nobis praesentis auxilium (sofern die von Gott erschaffenen Kreaturen resp. Brot und Wein Genußobjekte sind) et aeternitatis efficiant sacramentum (sofern die Naturalobjekte in der Konsekration in Christi Fleisch und Blut verwandelt werden). Als Beispiele von Sekreten, in welchen ganz unzweideutig schon auf das in der Konsekration gegenwärtig werdende Opfer Christi hinausgeschaut wird, nennen wir: fer. 5. p. Pascha, Dom. III. et IV. p. Pascha, Dom. infra Octav. Ascensionis, Sabb. post Pent., Dom. VIII. IX. XV. XX. p. Pent., fest. exalt. s. Crucis, Ss. Cordis, Gregorii Magni, Camilli de Lelliis; mehrere dieser Art finden sich auch unter den orationes diversae.

14. Nach der mystischen Deutung erblickte man im gesamten Oblationsaft bald ein Nachbild des Mahles in Bethanien² (die Inzensation der Oblaten speziell auf die wohlriechende Salbe der Maria gedeutet), bald ein Nachbild des Abendmahles, sofern dabei von den Jüngern Brot und Wein für die Konsekration hergerichtet wurde. Im Stillgebet (Sekret) sah man einen Hinweis darauf, daß Jesus kurz vor dem Beginn seines Leidens (Kanon) sich vor den Nachstellungen der Juden in die einsame, stille Wüste Ephraim zurückzog³. Sicard sagt: *Breviter et in summa concludimus, quodcumque celebratur in officio missae usque ad Secretam, respiciunt ad ea, quae de Christo leguntur et operibus eius usque ad dominicam palmarum.* — Nach der

¹ Vgl. Ps 103, 14. 15.

² Jo 12, 1 ff.

³ Jo 11, 54.

ausgeschließlichen Deutung aufs Leiden Christi wird das Offertorium auf die Geißelung und Dornenkrönung, das Lavabo auf die Händewaschung des Pilatus, das Orate fratres auf das Ecce homo und das Stillgebet auf das gedeutet, was der Heiland bei all dem Erwähnten still in seiner heiligsten Seele gesessen hat.

§ 27. Das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon) im allgemeinen.

1. Das große eucharistische Gebet, welches schon Justin der Märtyrer erwähnt, das in ausführlicher Gestalt im Euchologium des Serapion von Thmuis, in den Apostolischen Konstitutionen und in den Anaphoren (*ἀναφορά* = oblatio) des Orients enthalten ist, ist auch in der römischen Kirche in der Präfation und im Kanon vorhanden, wenn auch die Einheitlichkeit dieses Gebetes in der römischen Liturgie nicht mehr so deutlich zu Tage tritt, wie dies in den oben erwähnten liturgischen Quellen der Fall ist. Vor allem trägt das eucharistische Gebet in der römischen Liturgie keine einheitliche Bezeichnung mehr: der einleitende Teil desselben, hauptsächlich Dank und Lobpreis enthaltend, wird mit Präfation bezeichnet; für den zweiten Teil, der die Fürbittgebete und die Einsetzungsworte in sich schließt und somit die unveränderliche Norm (*κανών*) oder Regel für den Vollzug der sakramentalen Opferhandlung (actio) bietet, hat sich schon seit dem 6. Jahrhundert der Name „Kanon“ eingebürgert. Ältere Bezeichnungen sind prex, actio, zuweilen auch canon actionis.

Vor allem aber ist der einheitliche Charakter des eucharistischen Gebetes verwischt, weil der Kanon im Gegensatz zur feierlich gesungenen oder laut gesprochenen Präfation schon seit dem Beginne des 6. Jahrhunderts still gebetet wird. Diese Einrichtung ist auf das Bestreben zurückzuführen, die Worte, unter welchen die heiligen Geheimnisse vollzogen wurden, vor der Gefahr der Profanation zu schützen, die nach Aufhören des Katechumenates gegeben war, als manche Leute sich in das Gotteshaus drängten, über deren moralischen Lebenswandel und gläubige Gesinnung die Kirche kein Urteil hatte und nicht haben konnte. Hatte man früher den Vollzug der heiligen Geheimnisse selbst vor den Katechumenen verborgen, so war dies jetzt um so mehr geboten. Man erreichte diesen Zweck durch das stille Beten des Kanons¹. In späterer Zeit hielt man an dem Brauche, den Kanon still zu beten, um so lieber fest, als der Priester gerade im Kanon, wo, von Gebet umgeben, das Opfer Christi sich vollzieht, in ganz besonderer Weise der Repräsentant Christi ist, der am Ölberg und am Kreuze ganz allein mittlerisch betete und sich opferte. Zur Mahnung für den Priester, daß er während des Kanons so recht im Allerheiligsten des Neuen Bundes stehe, wurden früher in manchen Kirchen beim Beginn des Kanons rechts und links vom Altar Vorhänge vorgezogen.

a) Das alte eucharistische Gebet führt in der lateinischen Kirche die Bezeichnung „Kanon“. Das Wort *κανών* hat im altchristlichen Sprachgebrauch verschiedene Bedeutungen, aber seine Grundbedeutung ist immer: Regel, Richtschnur, autoritative Norm. So bezeichnet *κανών τῆς ἀληθείας* vel *πίστεως* die autoritativ (in einer fest-

¹ Vgl. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 622.

stehenden Form — Glaubens**be**kennniß) festgestellte und für die einzelnen maßgebende Glaubensregel; κανών τῶν ἵερῶν γραφῶν ist die kirchlich festgestellte Norm in Beziehung auf die heiligen Schriften, d. h. die Norm oder Regel, nach welcher beurteilt wurde, ob ein Buch inspiriert (heilig) und infolgedessen zur gottesdienstlichen Lesung zugelassen sei. Die mittelalterlichen Liturgiker erklären Canon einstimmig im Sinne von: *feststehende, daher regelmäßig gebrauchte Form für die sakramentale Opferhandlung*; so schreibt z. B. Sicard: Canon graece, latine dicitur regula, quia per hunc regulariter fit sacramenti consecratio¹. Die Benennung des Kanons als *actio* erklären die Mittelalterlichen im Hinweis darauf, daß im Kanon die eigentliche *actio sacrificia*, der eigentliche Vollzug des Opfers, die sakramentale Opferhandlung (*actio*) stattfindet. Schon bei Walafrid Strabo lesen wir: *Actio dicitur canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica; canon vero eadem actio, quia in ea est legitima et regularis Sacramentorum confectio*. Nun ist auch schon klar, warum man den Kanon mitunter auch als *regula* oder als *legitimum bezeichnete*; schon Papst Vigilius (537—555) hatte in einem Briefe an den Bischof Profuturus den jahrtaus jahrein unveränderlichen Text der einschlägigen Gebete als *preces canonicae* bezeichnet, die alsdann in einem Briefe² Gregors I. an den Bischof Johannes von Syratus kurzweg *Kanon* benannt sind, eine Bezeichnung, die von da an die meist gebrauchte blieb. — In älterer Zeit wurde für das eucharistische Gebet auch das Wort *prex* gebraucht, Gebet schlechthin. So sagt z. B. Innozenz I. in seinem bekannten Briefe an Decentius von Eugubium: *De nominibus recitandis antequam precem sacerdos faciat*; auch Gregor d. Gr. wendet diese Bezeichnung für den Kanon an: *Orationem dominicam idecirco mox post precem dicimus*³. Auch *oratio* wird zuweilen der Kanon genannt⁴.

Daß Präfation und Kanon ursprünglich ein Ganzes, das eucharistische Gebet, bildeten, bedarf keines besondern Beweises. Deutlich geht dies aus Cyprian hervor, der in seiner Schrift *De oratione dominica* schreibt: *Quando autem stamus ad orationem (= eucharistisches Gebet), fratres dilectissimi, invigilare et incumbere ad preces toto corde debemus. Ideo et sacerdos ante orationem praefatione⁵ praemissa parat fratribus mentes dicendo: Sursum corda etc.* Cyprian betrachtet also Präfation und Kanon als ein Ganzes; denn nur so konnte er die Einleitung *Sursum corda* auch auf den zweiten Teil, der eigentlichen Gebetscharakter trägt, beziehen. Zum Beweise für die Einheitlichkeit des Gebetes können auch die verschiedenen orientalischen Anaphoren beigezogen werden, die sich als ein Ganzes darstellen und mit der bekannten Aufforderung (*Sursum corda etc.*) eingeleitet werden. Die Überzeugung von der Einheitlichkeit des eucharistischen Gebetes verlor sich auch nicht so rasch aus der Kirche. In dem aus dem Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts stammenden cod. Reg. des Gelasianums stehen vor *Sursum corda* die Worte: *Incipit canon actionis*. Der Liber pontificalis⁶ schreibt dem Papste Sixtus die Verfügung zu: *ut infra actionem sacerdotis, incipiens populus hymnum decantaret: Sanctus etc.* Wie die Worte *infra actionem* ersehen lassen, wurde das *Sanctus* in der Mitte der *actio*, d. h. des eucharistischen Gebetes, ge-

¹ Vgl. Beleth, *Explic. div. off. c. 46*; Durandus, *Rationale l. 4, c. 35, n. 2*.

² Ep. 1. 9, n. 12. ³ Ebd. ⁴ *De orat. dom. c. 31*.

⁵ Der Ausdruck *praefatio* bezeichnet also hier nur die Einleitung (*Dominus vobiscum, Sursum corda, Gratias agamus*); später ging er auf den ersten Teil des eucharistischen Gebetes über, der ja tatsächlich nur die Vorrede (*praefatio*), Einleitung zum Kanon darstellt.

⁶ Ed. Duchesne I 128.

sprochen. Bei Amalar¹ ist die Unterscheidung zwischen Präfation und Kanon zwar schon durchgeführt; an einer Stelle jedoch sagt er: Subdiaconus medio canone, id est cum dicitur Te igitur, suscipiat illam (sc. patenam) ab acolythis, und verrät damit, daß man die Zusammengehörigkeit von Präfation und Kanon noch nicht ganz vergessen hatte. Der Kanon endet vor dem Paternoster².

b) Bereits der zweite römische Ordo³ schreibt: Solus pontifex et taceat intrat in canonem. Die Liturgiker der Karolingerzeit, z. B. Amalar⁴, suchen bereits nach Erklärungen für diese jedenfalls zu ihrer Zeit schon längst in der Kirche eingebürgerte Gewohnheit, die, wie oben bemerkt, praktischen Gründen, fern von allen dogmatischen Erwägungen, ihre Entstehung verdankt. Dies ist auch den mittelalterlichen Liturgikern nicht ganz entgangen. Pseudo-Alkuin⁵ z. B. schreibt, man spreche deshalb den Kanon leise, ne verba tam sacra et ad tantum mysterium pertinentia vilescerent, dum pene omnes per usum ea retinentes per vicos et plateas aliisque in locis, ubi non conveniret, ea decantarent. An der gleichen Stelle aber führt Pseudo-Alkuin eine Legende an, auf die man im Mittelalter das stille Beten des Kanons zurückführte: Hirten hätten nämlich einst auf dem Felde den Kanon gesungen und seien deswegen von Gott mit plötzlichem Tode bestraft worden⁶. Auch hier spielt der wahre Grund mit herein, daß zur Verhütung der Profanation die Stille im Kanon verfügt wurde. Im Mittelalter ging man jedoch noch einen Schritt weiter, indem man die Worte des Kanons überhaupt vor den Laien verheimlichte. Gegen diese Verheimlichung des Kanons wendet sich Luther mit leidenschaftlichen Worten⁷; in seiner Formula missae ist er milder und läßt auch das stille Beten des Kanons bzw. der Einsetzungsworte zu, quamquam in his omnibus libertas sit piis mentibus vel silenter vel palam ea verba recitare⁸. Wenn man in neuerer Zeit als Grund für die stille Recitation des Kanons ansführt, daß dadurch die mittlerische Stellung des Priesters, das spezielle Priestertum gegenüber dem allgemeinen Priestertum des Volkes betont werde, so hat dies um so mehr Berechtigung, als gerade gegenüber den Neuerern des 16. Jahrhunderts und dem Jansenismus eine solche Hervorhebung durchaus am Platze ist.

¹ De eccl. off. I. 3, c. 27. Auch die fälschlich Theodulph von Orleans zugeschriebene Kanonenerklärung (Gerbert, Mon. vet. lit. Alem. II 276) beginnt mit der Präfation. Vgl. Ebner, Quellen und Forschungen 396.

² Im römischen Missale ist auch das Paternoster und alles, was darauf folgt, bis zum Johannevangelium inklusive unter dem gemeinsamen Titel Kanon eingereiht und konsequenterweise auch typographisch gerade so ausgestattet (größerer Druck usw.) wie der eigentliche Kanon. In den gedruckten Missalien aus dem Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts war der Kanon zur Auszeichnung vor den übrigen (auf Papier gedruckten) Bestandteilen der Messe gewöhnlich noch auf Pergament gedruckt; auch hier stand Paternoster und alles Darauffolgende bis zum Schluß der Messe auf Pergament und schon der Mikrologus (De observ. eccl. 33) führt all das auch unter der Rubrik auf: Canon iuxta romanam auctoritatem est iste. Übrigens lassen schon die ältesten römischen Ordines keinen Zweifel darüber, daß man das Paternoster nicht mehr zum Kanon rechnete, und Gregor I. sagt ausdrücklich, das Paternoster stehe mox post precem (Ep. I. 9, n. 12). Nach den Generalrubriken sowohl (tit. XII) als nach dem Ritus celebrandi (tit. VIII et IX) unseres römischen Messbuches reicht der Kanon gleichfalls nur bis zum Paternoster exklusive.

³ n. 10. ⁴ De eccl. off. I. 3, c. 19 20.

⁵ De div. off. c. 40.

⁶ Die Legende ist bereits im Pratum spirituale (Migne, P. L. 74, 225) zu finden.

⁷ Eyn sermon von dem neuen Testamant. Weimarer Ausgabe VI 362. Vgl. Franz. Die Messe im deutschen Mittelalter 635.

⁸ Formula missae. Weimarer Ausgabe XIII 212.

2. Das Konzil von Trient¹ hat erklärt, der Kanon unserer römischen Messe liturgie sei behufs würdiger und gleichheitlicher Darbringung des heiligsten Opfers von der Kirche schon vor vielen Jahrhunderten festgestellt worden und bestehe cum ex ipsis Domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus. Und so ist es in der Tat; unser Kanon enthält außer den eigenen Worten des Herrn (bei der Konsekration) sicherlich auch manches, was auf die Apostel hinauf reicht, hat aber seine dermale Gestalt erst allmählich unter der bildenden Hand der Kirche resp. einzelner Päpste erhalten. Wie sich diese Gestaltung im einzelnen vollzogen habe, wissen wir nicht; aber gewiß ist, daß unser Kanon schon seit Ende des 5. Jahrhunderts (Gelasius) zum größten Teile und seit Gregor I. vollständig dieselbe Gestalt hatte wie noch jetzt. Neuere Versuche, durch Vergleich mit orientalischen, namentlich ostsyrischen Anaphoren die vorgelasianische bzw. vorgregorianische Gestalt des Kanons zu rekonstruieren, müssen als durchaus mißlungen angesehen werden, wenn auch eine solche Umstellung an sich nicht zu den Unmöglichkeiten gehören und der oben erwähnten Auffassung des Tridentinums in keiner Weise widerstreiten würde².

a) Die Frage nach dem Verfasser des Kanons muß unbeantwortet bleiben, wie auch die Frage nach den Verfassern der andern liturgischen Gebete. Wenn der Liber pontificalis einzelnen Päpsten die Einführung bestimmter Teile des Kanons zuschreibt³, so ist darin höchstens ein Zeugnis zu finden, daß im 6. Jahrhundert diese Gebete schon längst Bestandteile des Kanons waren. Wenn hingegen der Liber pontificalis⁴ von Gregor d. Gr. berichtet: Hic augmentavit in praedicationem canonis dies que nostros in tua pace dispone et cetera, so hat dieses auch von Johannes Diaconus⁵ bestätigte Zeugnis den Wert einer zeitgenössischen Mitteilung. Ein nicht unbedeutlicher Teil der Kanongebete ist uns im 4. Jahrhundert bereits bezeugt durch die pseudo-ambrosianische Schrift De sacramentis⁶: Vis scire, fragt der Verfasser, quia verbis coelestibus consecratur? Accipe, quae sunt verba. Dicit sacerdos: Fac nobis, inquit, hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, quod figura est corporis et sanguinis Iesu Christi. Qui pridie quam patetur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in coelum ad te, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens, benedixit, fredit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et edite ex hoc omnes: hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter etiam calicem, postquam coenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in coelum ad te, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes: hic est enim sanguis meus. Et sacerdos dicit: Ergo meores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in coelum ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, hunc panem sanctum

¹ Sess. XXII, de sacrif. miss. c. 4.

² Über die Entstehung bzw. Umbildung des Kanons handeln: Drews, Zur Entstehungsgegeschichte des Kanons in der römischen Messe, Tübingen 1902; Baumstark, Liturgia romana e liturgia dell' esarcato, Roma 1904. Ferner Funk, Über den Kanon der römischen Messe, im Histor. Jahrbuch XIV (1903) 62 ff. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II 1847 ff.

³ Zusammengestellt von Cabrol, Dictionnaire d'archéologie II 1852.

⁴ Ed. Duchesne I 312. ⁵ Migne, P. L. 75, 94. ⁶ 4, 5.

et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech¹. Im übrigen haben sich nur geringe Spuren des römischen Kanons aus den ersten fünf bis sechs Jahrhunderten erhalten. Zu diesen gehört der Ausdruck summus sacerdos Melchisedech, gegen den sich der Verfasser der Quaestiones Veteris et Novi Testamenti wendet: Similiter et Spiritus sanctus quasi antistes sacerdos appellatus (der Verfasser identifiziert den Heiligen Geist mit Melchisedech) est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt². Auch die Anspielung auf den Kanon, welche sich in dem etwa 460 entstandenen Psalmenkommentar Arnobius' des Jüngeren findet (magna opera Domini, Nativitatis, Passionis, Resurrectionis et in coelum Ascensionis. . . . In qua iustitia memoriam fecit mirabilium suorum, dicens: Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis), ist gleichfalls von geringer Bedeutung. Der vollständige Kanon ist uns erst im Gelasianum³ erhalten, das handschriftlich dem 7. oder dem Anfang des 8. Jahrhunderts angehört, desgleichen im Stowe-Missale (8. Jahrhundert) und im Sacramentarium Gallicanum (7.—8. Jahrhundert)⁴. Da sie (auch der Kanon des Gelasianums) die von Gregor d. Gr. herführenden Worte: diesque nostros in tua pace disponas, enthalten, stellen sie sich nicht als ein Typus des gelasianischen, sondern vielmehr des gregorianischen Kanons dar⁵.

b) Der Kanon, den die genannten Quellen bieten, ist mit dem jetzt gebräuchlichen im wesentlichen identisch (nur im Kanon des Stowe-Missale sind beträchtliche Zusätze von späterer Hand zu bemerken). Der Vergleich desselben mit den Anaphoren der orientalischen Liturgien mußte die Frage anregen, ob diese Anordnung der Gebete auch die ursprüngliche gewesen sei. In Beantwortung dieser Frage kam man in neuester Zeit dazu, verschiedene Theorien über die ursprüngliche Gruppierung der Kanongebete aufzustellen, deren πρῶτον ψεῦδος darin besteht, daß sie die jetzige Anordnung der Kanongebete als widersinnig betrachten. Zuerst ist Drews⁶ mit einer solchen Theorie hervorgetreten. Er kommt zu dem Resultate, daß „der Aufbau des römischen Kanons ursprünglich der gleiche gewesen wie der Aufbau der sog. Anaphora in den östlichen Liturgien, speziell in der altsyrischen Liturgie. . . . Die heutige Konstruktion des römischen Messkanons ist durch eine Verbrechung des ursprünglichen Gefüges in zwei Teile erfolgt, die dann so umgestellt wurden, daß der erste Teil der letzte, der letzte der erste wurde.“⁷ Diese Umstellung erfolgte unter Papst Gelasius I. (492—496), wobei aegyptischer und mailändischer Einfluß nicht zu erkennen sei. Die Gestalt des Kanons vor der Umstellung war nach Drews folgende: 1. Hanc (Quam) oblationem. 2. Qui pridie. 3. Unde et memores. 4. Supra quae. 5. Suplices te rogamus. 6. Te igitur. 7. Memento vivorum. 8. Communicantes. 9. Memento defunctorum. 10. Nobis quoque peccatoribus. — Ähnliche Wege wie Drews schlug, unabhängig von ihm, Baumstark⁸ ein. Auch nach ihm hat die syrische Liturgie, speziell die Liturgie von Jerusalem, umgestaltet auf

¹ 4, 6.² Migne, P. L. 35, 2329. Danach ist der Bericht des Liber Pontificalis I 239, daß Leo I. (440—461) diese Worte beigefügt hätte, richtigzustellen.³ Ed. Wilson 234. ⁴ Muratori, Lit. rom. vet. II 777.⁵ Eine gute Zusammenstellung der Textvarianten im Dictionnaire d'archéologie II 1859 ff.⁶ Zur Entstehungsgeschichte des Kanons.⁷ Ebd. 2.⁸ Liturgia romana e liturgia dell'esarcato.

den römischen Messkanon eingewirkt. Daneben war noch alexandrinischer Einfluß tätig, der sich auf dem Umweg über die Liturgie von Ravenna geltend machte. Durch diesen doppelten Einfluß waren verschiedene dasselbe besagende Gebete in den römischen Kanon gekommen, die Gregor I. beseitigte. Gregor d. Gr. sei darum der eigentliche Schöpfer des jetzigen Kanons zu nennen. Der urremische Kanon begann, wie Baumstark angibt, nachdem in der Präfation der Dank für die Schöpfung vorausgegangen war, nach dem Sanctus mit einer Danksgabe für die Erlösung, überleitend auf den Einsetzungsbereich (Qui pridie) und Anamnese (Unde et memores) und führte bis zu den Worten: *Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris*. Hierauf folgte das Te igitur bis haec sancta sacrificia illibata, eine Epilese, ein Gebet für die Wirkungen der Kommunion, worauf das Kanongebet weiterfährt: *In primis quae tibi offerimus und mit dem Memento vivorum und defunctorum sowie mit dem Nobis quoque peccatoribus etc. abschließt*.

Solche Umstellungen im Kanon sind nicht in das Bereich der Unmöglichkeit zu verweisen, wenigstens nicht für die ersten Jahrhunderte. In späterer Zeit jedoch, z. B. als sich altrömische und gallikanische Gebräuche und Gebete vermischten, erscheinen sie direkt ausgeschlossen. Es bleibt der altrömische Kern intakt, an ihn setzen sich erst die außerrömischen Gebete an. Ein Blick auf die späteren Zusätze in unserem Ordo missae (Stusengebet, Kyrie, Gloria, Canon minor, Gebet Placeat etc.) und auf den Ordinationsritus zeigt dies unverkennbar. Daß aber solche, das Gefüge des ganzen Kanons zerreichende Umstellungen in den ersten Jahrhunderten gemacht wurden, dafür haben Drews und Baumstark weder im allgemeinen noch im einzelnen einen einigermaßen genügenden Beweis erbracht. Von vornherein ist die These abzulehnen, daß Gregor d. Gr. diese Umstellungen vorgenommen hätte; das wäre sicher dem Biographen Gregors nicht entgangen, der uns ja auch von dem kleinen Zusatz im Kanon, den Gregor mache, Mitteilung zufammen ließ. Zudem betrachtet offenkundig der Liber pontificalis im 6. Jahrhundert den Kanon als eine bereits im wesentlichen abgeschlossene Sache. Wenn wirklich eine Umstellung im Kanon vorgenommen wurde, so ist dieselbe mit Drews eher in das Pontifikat des Papstes Gelasius zurückzuführen: in dem Sakramentar, das seinen Namen trägt, hat der Kanon bereits seine jetzige Gestalt; auch die Überschrift *Canon papae Gilasi* im Stowe-Missale spricht mehr für Gelasius als für Gregor. Doch kann auch Papst Gelasius nicht so durchgreifende Änderungen im Kanon vorgenommen haben; denn sonst könnte nicht etwa ein halbes Jahrhundert später sein Nachfolger Vigilius am Profuturus von Braga im Jahre 538 schreiben: *Quapropter nos ipsius canonicae precis (= Kanon) textum dirigimus super adiectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus*¹. Das eucharistische Gebet ist für Vigilius canonicae precies, der Zusatz (es handelt sich hier um das Hanc igitur) stammt aus apostolischer Tradition. Dies alles zeugt von einer solchen Verhöhnung des, wie man glaubte, auf apostolischer Überlieferung beruhenden Textes, die bei einer erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit vorgenommenen Umstellung und Veränderung einfach unerklärlich wäre. — Ein großes Gewicht legt Drews und auch Baumstark auf Parallelen zwischen der römischen und syrischen Liturgie. Mit Recht bemerkt dagegen Funk, daß diese Verwandtschaft einen viel zu kleinen Umfang hat und daß ferner die syrische Liturgie gerade in den betreffenden Abschnitten sich jünger erweist als der römische Kanon. Endlich „beweist eine gewisse und selbst größere Verwandtschaft für sich allein wenig oder nichts für die These; sie erklärt sich zur Genüge aus dem gleichen Zweck der bezüglichen Gebete, wenn die Stellung derselben in den beiden Liturgien auch eine verschiedene ist“².

¹ Migne, P. L. 69, 18.

² Funk, Histor. Jahrbuch XIV (1903) 293.

Auch darf noch hervorgehoben werden, daß die Übersetzung der syrischen Liturgie sicherlich von der dem Übersetzer geläufigen römischen Liturgie beeinflußt ist, wodurch bei Gegenüberstellung die Parallelen noch frappanter hervortreten.

Ein Hauptbeweis für die Richtigkeit ihrer These, daß im Kanon Umstellungen vorgekommen sind, finden Drews und Baumstark in der angeblich unrichtigen Stellung des Gebetes *Te igitur* zu Beginn des Kanons. „Daz das Te igitur“, sagt Drews¹, „sich nicht mit einem igitur logisch und verständlich an das Sanctus anreihen läßt, das liegt auf der Hand.“ Er gibt Probst² recht, der sagt, daß das *Te igitur* sich nur an ein Gebet anschließen kann, das vom Opfer handelt. Treffend bemerkt dagegen Funk³: „Ist aber jene Ansicht über das *Te igitur* richtig? Muß sich die Oration ursprünglich an ein Gebet anschließen, das vom Opfer handelte? Das ist sicher nicht notwendig anzunehmen. Der Wortlaut legt im Gegenteil ein anderes nahe. Die Oration beginnt nicht etwa mit *Hanc igitur oblationem*, sondern mit *Te igitur clementissime Pater*. Sie wendet sich nur in erster Linie an Gott den Vater und schließt sich infosfern trefflich an die Präfation an, die eine Lobpreisung Gottes des Vaters ist.“ Ferner ist zu bedenken, daß kurz vorher im Trisagion Gott als der Heilige gepriesen wird, dem darum nur heilige Gaben dargebracht werden sollen. Darum (*igitur*) bitten wir ihn, daß er die Gaben, die von unheiligen Geschöpfen stammen, gerne aufnehme (*uti accepta habeas*) und heilige (*benedicas*). — Ein Blick auf andere eucharistische Gebete, die sich für bestimmte Weihungen und Segnungen in der römischen Kirche bis zur Stunde erhalten haben, zeigt, daß das *Te igitur* durchaus an seiner richtigen Stelle steht. Diese Formulare teilen sich gewöhnlich in zwei Hälften, in einen lobpreisenden und in einen bittenden Teil. Dieser zweite Teil wird eingeleitet mit *quapropter* beim eucharistischen Gebet der Priesterweihe⁴, mit *idecirco* bei jenem der Bischofskonsekration⁵. Besonders beachtenswert ist das eucharistische Gebet bei der *consecratio chrismatis*⁶. Hier beginnt der zweite Teil mit: *Te igitur deprecamur, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Iesum Christum, Filium tuum etc.* Auch hier knüpft das *igitur* nicht unmittelbar an das Vorausegehende an, sondern leitet einfach einen neuen Gedanken, die Bitte ein, wobei im allgemeinen aus dem Vorausegehenden zu ergänzen ist: „O Gott, du hast in deiner Heilsökonomie der Olive eine so große Rolle zugewiesen: segne daher (*igitur*) auch diese Frucht des Olivenbaumes, das Öl, das wir dir zur Weihe darbringen.“

Einen weiteren Hauptbeweis für die Umstellungshypothese, speziell für die Stellung der Fürbittgebete nach der Konsekration erblicken Drews und Baumstark in einer Stelle aus dem Briefe des Papstes Innozenz I. an Decentius. Diese Stelle lautet⁷: *De nominibus vero recitandis, ante quam precem sacerdos faciat atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cuius hostiam necdum offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicanda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.* Drews gelangt zu einem völligen Mißverständnis dieser Stelle, da er unter *mysteria* „die geweihten Elemente“⁸ versteht und daher das *commendare oblationes* erst in den

¹ Zur Entstehungsgeschichte des Kanons 28.

² Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte 349.

³ Histor. Jahrbuch XXIV (1903) 64. ⁴ Gelasianum ed. Wilson 23.

⁵ Ebd. 151. ⁶ Ebd. 71. ⁷ Migne, P. L. 20, 551 ff.

⁸ Zur Entstehungsgeschichte des Kanons 35.

Gebeten Supra quae und Supplices erfolgen läßt. In dieser Auffassung von mysteria stimmt mit Drews auch Baumstark¹ überein, der diese These noch durch den Hinweis² stützen zu müssen glaubt, daß das commendare oblationes sich nicht in wenigen Worten abwickeln könne. Die Stelle in dem Briefe Innocenz' I. verliert aber jegliche Schwierigkeit, wenn man sie aus der Situation heraus, in der sie geschrieben wurde, zu erklären versucht. Die Kirche von Eugubium, die vom gallikanischen Ritus beeinflußt war, hatte den in der gallikanischen Messe herrschenden Ritus, die Diptychen vor dem eucharistischen Gebete, der illatio, zu verlesen. Dem gegenüber betont der Papst den römischen Ritus und verwirft das Verlesen der Diptychen vor der Sekret (prius ergo oblationes sunt commendandae), damit das Verlesen der Diptychen, d. h. das Memento, innerhalb des eucharistischen Gebetes, des Kanons, vorgenommen werde. Nachdrücklich hebt der Papst noch einmal am Schluß hervor, die Diptychen dürften nicht verlesen werden unter jenen Gebeten (*inter alia, quae ante praemittimus*), die wir zur Eröffnung des Kanons vorausschicken (*ut ipsis mysteriis . . . viam aperiamus*), auf welche Einleitung (= Sekret) die Fürbittegebete (= Memento) erst zu folgen haben (*futuris precibus*). Daß unter mysteria der Kanon bzw. das eucharistische Gebet zu verstehen sei, kann keinem Zweifel unterliegen. Es liegt schon ein ähnlicher Sprachgebrauch vor, wenn wir vom „Feiern der heiligen Geheimnisse“ reden und darunter keineswegs bloß die geweihten Elemente, sondern die gesamte Messefeier verstehen. Die ganze Messefeier oder wenigstens das eucharistische Gebet wird auch in einer Sekret des Gelasianums³ mysterium genannt: *Quorum (sc. apostolorum) perpetuam dignitatem sacro mysterio frequentamus.* Abgesehen davon, müßte mysteria nicht notwendig die konsekrierten Elemente bedeuten, da zuweilen auch die gewöhnlichen Opfergaben in der Sekret anticipando schon mysteria genannt werden⁴. Auch würde es hart und gezwungen klingen, vorausgesetzt, daß unter mysteria Leib und Blut des Herrn zu verstehen wären, nominare inter mysteria; der richtige Ausdruck wäre hier nominare super mysteria, „anrufen über die heiligen Mysterien“. Die Bezeichnung des Kanons als mysteria liegt um so näher, als auch der hl. Ambrosius⁵ sagt: *Nos autem, quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem*, und der hl. Augustinus⁶ von einer *prex mystica* spricht, durch welche rite konsekriert werde. — Das commendare oblationes vollzieht sich in der Sekret, wie schon die Wahl des Wortes commendare ersehen läßt, das in alter Zeit und noch gegenwärtig häufig in den Sekreten wiederkehrt⁷; offenkundig hat der Papst diesen Ausdruck den Sekreten ent-

¹ Liturgia romana 72. ² Ebd. 71. ³ Ed. Wilson 183.

⁴ Gelasianum ed. Wilson 103. ⁵ De fide 4, 10. ⁶ De Trinit. 3, 4.

⁷ Vgl. Supplicationibus apostolicis . . . commendetur oblatio (Gelasianum ed. Wilson 7); intercessio . . . Fabiani munera nostra commendet (ebb. 164); sanctorum tuorum . . . tibi grata confessio munera nostra commendet (ebb. 173). — Hätten Drews und Baumstark (auch Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament² [1910] 110) mehr den liturgischen Sprachgebrauch berücksichtigt, so hätten sie unmöglich einer Stelle aus einem Briefe des Papstes Gelasius I. an Theodosius II. eine so große Bedeutung beilegen können: *Ecce nunc domus Domini, heißt es hier, orationibus vacant, et vestrum per omnes ecclesias Deo nostro oblatis sacrificiis commendant imperium* (Migne, P. L. 50, 544). Die Stelle besagt einfach: „Nach der Oblation der Gaben wird das Reich Gott empfohlen.“ Der Ausdruck oblatis sacrificiis findet sich schon in einer Sekret des Gelasianums S. 257, wofür S. 259 oblatis muneribus steht. Überhaupt wird sacrificia häufig für die nicht konsekrierten Opfergaben gebraucht, wie noch gegenwärtig im römischen Messekanon: *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia*.

nommen. Warum sich eine solche commendatio nicht in wenigen Worten vollziehen könnte, ist nicht einzusehen. Ist die Stelle bei Innozenz I., woran nicht zu zweifeln, wie oben dargetan, aufzufassen, so ergibt sich daraus mit Sicherheit, daß zu Beginn des 5. Jahrhunderts das Gefüge des römischen Messkanons im wesentlichen das gleiche war wie noch gegenwärtig. Umstellungen im Kanon mußten demnach im 4. Jahrhundert vorgenommen worden sein, wenn es überhaupt lohnend ist, nach solchen zu forschen, da Veränderungen in der Liturgie durch Betonung des sich immer mehr entfaltenden Kirchenjahres und des Heiligenkultes im eucharistischen Gebete (speziell im ersten Teile desselben, der Präfation) vorgenommen werden konnten, ohne gerade das Gefüge desselben zu zerbrechen¹.

Wenn auch der Kanon im wesentlichen schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts der gleiche war wie heutzutage, so war man doch, selbst im Mittelalter, wie Ebner nachgewiesen, weit entfernt, die einzelnen Worte gewissermaßen als sakrosankt zu betrachten. So ist es z. B. im höchsten Grade wahrscheinlich, daß auch im römischen Messkanon noch im 5. Jahrhundert sich eine Epiklese im engeren Sinne befand, d. h. eine Anrufung des Heiligen Geistes um Verwandlung der eucharistischen Elemente. Gelasius schreibt an Elpidius von Verona: *Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?* Auch in seinen Traktaten schreibt Papst Gelasius, daß die Verwandlung der eucharistischen Elemente sich vollziehe sancto spiritu perficiente². Es kann nun nicht geleugnet werden, daß der Papst sich höchst wahrscheinlich auf einen römischen Brauch bezog; jedoch ist es nicht ausgeschlossen, daß Gelasius auf den in weiten Kreisen, speziell in Afrika, der Heimat des Papstes, bestehenden Gebrauch der Epiklese anspielt. Nach Analogie der orientalischen Liturgien vermutete man diese ursprüngliche römische Epiklese in dem Gebete *Suplices*, das man auf gewaltsame Weise zur Epiklese umdeuten wollte, ein vergebliches Bemühen, da das Gebet *Suplices* seinem schlichten Wortlaut nach nur ein Gebet um Annahme des Opfers und Zuwendung der Opferfrüchte ist. Viel mehr entsprach dem wesentlichen Inhalt der orientalischen Epikleßen — Bitte um Verwandlung der Elemente — das Gebet *Quam oblationem etc.*, das man nur wegen seiner Stellung vor den Einsetzungsworten — die orientalische Epiklese folgt denselben nach — und wegen des Mangels einer Anrufung des Heiligen Geistes nicht als Epiklese anerkannte. Daß aber diese Anrufung des Heiligen Geistes nicht zum Wesen der Epiklese gehört, beweist die Epiklese im Euchologium des Serapion von Thmuis, wo der göttliche Logos um die Konsekration gebeten wird; daß die Epiklese ferner nicht nach den Einsetzungsworten stehen muß, beweisen die in jüngster Zeit aufgefundenen Papyrusfragmente von Dér Balyzeh in Ägypten, wo die Epiklese unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht ihre Stelle gefunden hat. Bei den sonstigen mannigfachen Berührungs punkten zwischen dem römischen und alexandrinischen Ritus liegt die Annahme nahe, daß auch im römischen Ritus die Epiklese eine gleiche Stelle gefunden hat, mit andern Worten, daß die Oration *Quam oblationem* die alte römische Epiklese darstellt. Die Epiklese des Papyrusfragmentes lautet: „Erfülle auch uns mit der Herrlichkeit, welche bei dir ist, und schicke deinen Heiligen Geist auf diese Kreaturen herab und mache das Brot zum Leibe des Herrn und unseres Erlösers Jesus Christus, den Kelch aber zum Blute des Neuen Testamentes. Denn unser

¹ Das ist auch die Ansicht Duchesnes, der in seiner neuesten Auflage der *Origines du culte chrétien* 184 noch keinen Grund gefunden hat, davon abzugehen. Der Hypothese Drews' und Baumstarks gedenkt Duchesne ganz kurz, ohne Namen zu nennen, in ablehnender Weise (ebd. 183, II. 4).

² Tract. 3, 14.

Herr Jesus Christus nahm in der Nacht, in welcher er verraten wurde, das Brot usw.¹" Allerdings fehlt jetzt in dem Gebete Quam oblationem die Anrufung des Heiligen Geistes, von welcher Papst Gelasius spricht. Betrachtet man diese Anrufung wirklich als zum Wesen der Epistole gehörig, so muß dieselbe nach Gelasius entfernt worden sein, was durch eine leichte Retouchierung des Textes, ohne am Gefüge des Kanons zu rütteln, erreicht werden konnte. Der ursprüngliche Text möchte vielleicht gelautet haben: Quam oblationem tu, Deus, in omnibus benedictam, ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere eique virtutem sancti Spiritus infundere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi². Es kann aber ebensogut in dem Quam oblationem der ursprüngliche Text der römischen Epistole ohne alle Veränderung erhalten sein; denn ebenso wie sich in den orientalischen Epistolen die Bitte um Verwandlung an den Heiligen Geist, im Euchologium des Serapion von Thmuis an den göttlichen Logos richtete, so konnte in der römischen Liturgie Gott ohne weitere Betonung des Personenunterschiedes angeleht werden, die Verwandlung zu bewirken.

Eine gewisse Beweglichkeit ist ferner bei den Mementogebeten nachweisbar, auch noch in späterer Zeit. In einer Reihe von Handschriften des 8.—11. Jahrhunderts fehlt, wie Ebner³ konstatiert, das Memento defunctorum. Ebner weist zur Erklärung dieser auffallenden Erscheinung darauf hin, daß in einem der ältesten Sakramentare (Zürich, cod. 30, 8. Jahrh.) das Memento sich doppelt findet, an seinem gewöhnlichen Ort und dann auch nach dem Memento vivorum, und erinnert daran, daß in der gallikanischen Messe das doppelte Memento zusammengehörte und vor dem Kanon stand. „Sollte es da nicht denkbar sein, daß in Reminiszenz an ältere Übung einerseits die beiden Memento zusammen vor die Konsekration gesetzt wurden, anderseits die zweite Hälfte, das Memento defunctorum, weggelassen wurde?“ Zur Stütze seiner Ansicht führt er dann einige Handschriften an, in welchen beide Memento vor dem Kanon standen, wo nach altgallikanischer Übung die Dipthichen verlesen wurden. Diese Beweglichkeit der Memento-Gebete ist aber ganz einzigartig und würde gegen die feste Fixierung der Kanongebete zeugen, wenn die Memento-Gebete in gleicher Weise wie die übrigen Kanongebete einen Bestandteil des Kanons ausmachen würden. Diese Memento wurden vielmehr von den Dipthichen abgelesen, bildeten also einen Text für sich, bei dessen Verlesung der Kanon unterbrochen wurde. Die Erinnerung daran war noch lange lebendig und bewirkte auch, daß man in Bezug auf die Stellung der Memento-Gebete eine gewisse Freiheit walten ließ, die man andern Bestandteilen des Kanons gegenüber nicht kannte. Nur auf dieser Grunblage konnte die Erinnerung an die altgallikanische Übung wirksam sein⁴. Die Behauptung, daß schon bei Beginn des 5. Jahrhunderts unser Kanon im wesent-

¹ Πλέγματος καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοῦ δόξης καὶ καταξιῶσον καταπέμψαι τὸ Πλεύμα τὸ ἄγιον σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποίησον τὸν μὲν ἀρτὸν σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς κανῆς (διαθήκης). Οὐτὶ αὐτὸς δὲ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, τῇ νυκτὶ, ὃ παρεδίδοτο κτλ. Puniel, Report of the Nineteenth Eucharistic Congress, London 1909, 382.

² In der mozarabischen Liturgie finden wir folgende, an das Quam oblationem erinnernde Formeln: Petimus, ut in his sacrificiis . . . infundas . . . im brem Spiritu sancti de coelis, ut fiat hoc sacrificium secundum ordinem Melchisedech . . . quod est verum Corpus et Sanguis Domini (Missale mixtum: Migne, P. L. 75, 376). Infundere digneris Spiritum tuum sanctum super haec solemnia (munera), ut fiat nobis legitima Eucharistia (ebd. 794). Vgl. Puniel, Report of the Nineteenth Eucharistic Congress 391.

³ Quellen und Forschungen 421.

⁴ Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien 183 A.

lichen die gleiche Fixierung aufwies¹ wie noch gegenwärtig, wird daher auch durch die Tatsache, daß die Memento-Gebete eine gewisse Beweglichkeit aufwiesen, nicht erschüttert, und Duchesne² ist vollkommen im Recht, wenn er sagt: „Man hat die Zusammenhanglosigkeit dieser Partie des römischen Kanons stark übertrieben.“ — Auf kleinere textliche Verschiedenheiten wird weiter unten gelegentlich hingewiesen werden.

3. Als spezielles Gedächtnis des Leidens und Todes Jesu charakterisieren den Kanon auch die zahlreichen Kreuze³, welche in ihm vorkommen, bezüglich deren Zahl schon der hl. Bonifatius Anfrage an den Papst Zacharias gerichtet hat, und über deren Zahl und Bedeutung die mittelalterlichen Liturgiker besonders eingehend sich verbreiten. Zur Zeit Innozenz' III. belief sich (die Selbstbukreuzung bei omni benedictione nicht mitgerechnet) die Zahl dieser Kreuze bereits auf 25, wie noch im heutigen Messbuch. Die Kreuzzeichnung über Hostie und Kelch vor der Konsekration ist nicht bloß signifikativ (Erinnerung an die Kreuzesleiden und den Kreuzestod des Herrn), sondern auch effektiv und hat gleich der Bekreuzung der Opfergaben im kleinen Kanon den Zweck, dieselben behufs Vorbereitung für die nachfolgende Konsekration immer mehr zu weihen und zu heiligen. Die Kreuze nach der Konsekration sind, wenn nicht ausschließlich, so doch in erster Reihe signifikativer Natur und sollen das auf dem Altare gegenwärtige Opfer als identisch mit dem Kreuzesopfer charakterisieren.

Während im ersten römischen Ordo keinerlei Kreuzzeichnung für den Kanon erwähnt ist, woraus aber ein gänzliches Fehlen derselben nicht sicher erschlossen werden kann, finden wir im zweiten Ordo⁴ bereits 21 Kreuze, in sechs Reihen (Ordo crucium senarius) verteilt, ebenso beim Missologus⁵, welcher bemerkt, daß in Betreff der Kreuze im Kanon bei verschiedenen eine verschiedene Praxis bestehé, daß er selber aber sich an den römischen Usus halte, wie derselbe zur Zeit Gregors VII. war. Zur Zeit Innozenz' III. waren auch die Kreuze im Supplices te rogamus bereits noch hinzugekommen und so der Ordo crucium ein septenarius geworden. Der hl. Thomas⁶ bespricht diese Kreuze unter neun Kategorien, und da seine Deutung derselben viel

¹ Ebd.

² Wie noch jetzt bei den Dominikanern geschieht, machte man früher allgemein beim Segnen von Hostie und Kelch das Kreuzzeichen mit den drei ersten gerade ausgestreckten Fingern, während die zwei letzten eingezogen waren; zu Anfang des 11. Jahrhunderts begegnen wir der Vorschrift, zu segnen strictis duobus digitis et pollice intus recluso, per quas Trinitas innuitur (Hardouin, Conc. coll. VI 785). Dersmalen hat man bei Segnung der Oblaten vor der Konsekration alle fünf, nach derselben die drei letzten gerade ausgestreckt. Segnet man Kelch und Hostie zumal, so bleibt man mit der Hand in gleicher Höhe; segnet man eigens den Kelch und eigens die Hostie, so kann man das Kreuz über die Hostie etwas tiefer (in der Lage des Kelchknauens) machen oder (was manche mehr empfehlen) in gleicher Höhe mit dem Kreuz über den Kelch; die Querlinie der Segenskreuze soll nicht über die Breite der Palla hinausgehen. Wenn man Hostie und Kelch zugleich segnete, zog man ehedem den Längsbalken auch über die Hostie, den Querbalken aber nur über den Kelch; nam erecta pars crucis corpus dominicum sustinuit, transversa autem ipsius brachia distendit; unde et calix congrue sub brachio eius collocatur (rechts von der Hostie), quasi de latere dominico sanguinem domini suspecturus (Microlog. 14). Auch noch andere Verschiedenheiten in Beziehung auf die Form der Kreuzzeichnungen im Kanon bestanden bis auf das Missale Pius' V.

³ n. 10.

⁴ n. 14—17.

⁵ S. th. 3, q. 83, art. 5.

fürzer und einfacher ist als die von Innozenz, Durand u. a., möge sie hier vollständig Platz finden, zum Beweis, wie innig und sinnig man im Mittelalter den Kanon, speziell die in Rede stehenden Kreuze, als repraesentatio passionis Christi betrachtet hat:

Dicendum, quod sacerdos in celebratione Missae (resp. in canone) utitur crucisignatione ad exprimendum passionem Christi, quae ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam quasi gradibus peracta. Nam primo fuit traditio, quae facta est a Deo (Io 3, 16), Iuda et Iudeis; quod significat trina crucisignatio super illa verba: haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata. Secundo fuit Christi venditio; venditus est autem a sacerdotibus, scribis et pharisaeis; ad quod significandum fit iterum trina crucisignatio super illa verba: benedictam, adscriptam, ratam; vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem et duplex crux super illa verba: ut nobis corpus et sanguis etc., ad designandam personam Iudee venditoris et Christi venditi. Tertio autem fuit praesignatio passionis Christi facta in coena (Gründonnerstag; der Berrat am Karfreitag); ad quod designandum fiunt tertio duae cruces, una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis, ubi utrobiusque dicitur benedixit. Quarto autem fuit ipsa passio Christi (Karfreitag); unde ad repraesentandum quinque plagas Christi fit quarto quintuplex crucisignatio super illa verba: hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae. Quinto repraesentatur extensio corporis et effusio sanguinis, et fructus passionis per trinam crucisignationem, quae fit super illis verbis: corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione celesti repleamur. Sexto repraesentatur triplex oratio, quam fecit in cruce, unam pro persecutoribus, cum dixit: Pater ignosce illis; secundam pro liberatione a morte, cum dixit: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me; tertia pertinet ad adeptiōnem gloriae, cum dicit: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum; et ad hoc significandum fit trina crucisignatio super illa verba: sanctificas, vivificas, benedicis. Septimo repraesentantur tres horae, quibus pependit in cruce, et ad hoc significandum fit iterum trina crucisignatio ad illa verba: per ipsum et cum ipso et in ipso; octavo autem repraesentatur separatio animae a corpore per duas cruces subsequentes extra calicem factas. Nono autem repraesentatur resurrectio¹ tertia die facta per tres cruces, quae fiunt ad illa verba: pax Domini sit semper vobiscum. Potest autem brevius dici, quod consecratio huius sacrificii et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi, et ideo, ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos crucisignatione utitur. Bejüglich der Kreuze nach der Konsekration sagt der hl. Thomas: Sacerdos post consecrationem non utitur crucisignatione ad benedicendum et consecran-

¹ Die Reformierten verworfen das Kreuzzeichen ganz; Luther ging zwar nicht so weit, klagte aber besonders über die vielen Kreuze im Kanon, den er dann bekanntlich ganz beseitigt wissen wollte. Auf dem Tridentinum wurde von mehreren Konzilsvätern der Antrag gestellt, es sollten sämliche Kreuze, welche nach der Wandlung über das Konsekrierte gemacht werden, da sie ja doch keine Benediktionszeichen sein können und darum überflüssig oder wenigstens auffallend seien, ganz abgeschafft werden, worauf aber die Kirche im Hinblick auf das hohe Alter dieser Kreuze mit Recht nicht einging.

dum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi.

4. Präfation und Kanon erhielten ihrer hohen liturgischen Bedeutung entsprechend in den alten Sakramentarien fast ausnahmslos künstlerischen Schmuck¹, der, wenn auch im einzelnen noch so verschieden, sich doch auf wenige Typen zurückführen lässt. Die Präfation beginnt mit den Worten Vere dignum et iustum est, welche Worte in den mittelalterlichen Sakramentarien nicht ausgeschrieben, sondern durch das Präfationszeichen (☩) ersetzt wurden, das durch Ranken und Bandwerk besonders in romanischer Zeit reich verziert wurde. In unteritalienischen Sakramentarhandschriften wird schon seit dem 10. Jahrhundert das Präfationszeichen regelmäßig zu einem Bilde der Maiestas Domini umgestaltet; doch finden sich, wenn auch seltener, andere Darstellungen, z. B. der allerheiligsten Jungfrau, die Bilder Abels und Melchisedechs, der Kirche und Synagoge. Auch der Schmuck des Kanonansangs entwickelte sich aus der Ornamentierung des Anfangs-T (Te igitur), das schon im Sacramentarium Gellonense (7.—8. Jahrhundert) zu einem Kreuzbild umgestaltet ist, wiewohl bis ins 10. Jahrhundert die Verzierung mit Rankenschmuck die gewöhnlichere war. Der Text des Kanons begann dann mit E igitur oder auch mit Clementissime Pater. Schließlich wurde, besonders in der Gotik, das Kanonbild selbständig behandelt, ohne Rücksicht auf seine Entstehung, und man begann den Kanon mit Te igitur. Noch gegenwärtig findet sich in den gedruckten Missalien ein Kreuzesbild am Anfang des Kanons.

Das Präfationszeichen entging nicht der Symbolik der mittelalterlichen Liturgiker. So schreibt z. B. Beleth²: Invenitur autem ibi quaedam figura ad similitudinem nostrorum Delta, D scilicet, undique clausum etc. (folgt die Beschreibung des Präfationszeichens). Quod quidem non sine causa factum est: Per Delta enim circulariter clausum divina figuratur natura, quae nec principium nec finem habuit, per V exprimitur humana Christi natura, quae principium in virgine habuit, sed fine carebit. At vero tractulus in medio utramque partem coniungens, crux est, per quam humana sociantur divinis. Ähnlich sprechen sich Sicard und Durandus aus. — Da sich im Kanon die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers vollzieht, so erklärt sich ganz ungezwungen das Kreuzesbild bzw. das verzierte T zu Beginn des Kanons. Innozenz III. sagt: In Secreta (= in Canone) recolitur memoria passionis, videlicet eorum, quae gesta sunt per hebdomadam ante Pascha, a decima luna primi mensis, quando Iesus adiit Ierusalem (Einzug unter Hosannahubel), usque ad septimam decimam, quando resurrexit a mortuis. Propter quod inter praefationem et canonem in plerisque Sacramentariis imago Christi (crucifixi) depingitur; ut non solum intellectus litterae, verum etiam aspectus picturae memoriam passionis Dominicæ inspiret. Et forte divina factum est providentia, ut ab ea littera T (Tau) canon inciperet, quae sui forma signum crucis ostendit et exprimit in figura.

¹ Vgl. Ebner, Der künstlerische Schmuck der Sakramentarien und Missalien nach seiner historischen Entwicklung: Quellen und Forschungen 429 ff.

² Explic. div. off. c. 44.

§ 28. Die Präfation.

1. In der Konsekration neigt sich geheimnisvoll der Himmel zur Erde, und mit dem verklärten Gottmenschen kommen die himmlischen Heerscharen, welche unsichtbar den Altar umgeben. Um dem in der Wandlung auf den Altar herabkommenden Erlöser schon in Begeisterung (im Sanctus und Benedictus) entgegenjubeln und, wenn er gegenwärtig geworden ist, in Ehrfurcht und inbrünstiger Liebe vor ihm stehen und an ihn sich hingeben zu können, ist eine gehobene Seelenstimmung erforderlich, und in diese zu versetzen, ist ein Hauptzweck der Präfation als des feierlichen Dankgebetes; denn ein dankerfülltes Herz zieht es fast unwiderruflich und ungeteilt zu dem hin, welchem es sich zu Dank verpflichtet fühlt. Soll aber das Dankgebet den bezeichneten Zweck sicher erreichen helfen, soll es uns, wie Cyril von Jerusalem¹ will, „heiligen“ für die heile Opferfeier, so muß es in voller Geistessammlung aus zu Gott erhobenem Herzen gesprochen werden; um es aber so zu verrichten, um in der Stunde des Gebetes das Herz von der Welt loszschälen und ganz zum Himmel erheben zu können, ist Gottes Gnadenbeistand notwendig, den sich Zelebrant und Volk im einleitenden Dominus vobiscum, Et cum spiritu tuo wünschen, worauf dann die ausdrückliche Mahnung folgt, das Herz zu erheben (Sursum corda) und sofort mit der Dankdagung zu beginnen (gratias agamus etc.). Der gehobenen Stimmung entspricht auch eine gehobene, reiche Sangesmelodie, wie sie den Präfationen bald in höherem (praefatio solemnis), bald in geringerem (praefatio communis) Grade eigen ist, und wenn nicht gesungen wird, muß der Priester die Präfation wenigstens mit lauter Stimme (alta voce) sprechen. Sinnbild und Ausdruck der gehobenen Stimmung ist auch das Erheben der Hände beim Sursum corda und während der ganzen Präfation; nur im Gratias agamus Domino Deo nostro werden bei dem Worte Deo, mit welchem naturgemäß die inclinatio capit is magna als Zeichen der Anbetung verbunden ist, die Hände momentan gefaltet, um so die innere Anbetung auch nach außen kundzugeben.

a) Während Griechen und Orientalen bis zur Stunde jahraus und -ein dieselbe Präfation haben, entstanden im Abendlande (ob auf Grundlage der klementinischen Liturgie, welche nach Probst, Bidell, Grisar auch im Abendlande bis ins 4. Jahrhundert im ausschließlichen Gebrauch gewesen sein soll, lassen wir dahingestellt) unter dem Einfluß einer lebensvollen, reichen Entwicklung des Kirchenjahres zahlreiche Präfationen, die im Vergleich mit der klementinischen in der Regel sehr kurz und rücksichtlich des spezifischen Inhaltes ihrer Lobpreisung zumeist durch die Idee der Tages- oder Festfeier bestimmt sind; an den Festen der Heiligen bildet gewöhnlich die vita des betreffenden Heiligen, das Große, was Gott an ihm und durch ihn getan hat, den Gegenstand des Dankens und Lobpreisens, häufig in Verbindung mit einer entsprechenden Bitte. Das Sacramentarium Leonianum enthält, obwohl es nicht vollständig erhalten ist, 267 Präfationen, das Gelasianum 54, das Gregorianum in seinem echten Teil allerdings nur 10, aber in seinem Appendix, der im früheren

¹ Cat. myst. 5, 7.

Mittelalter, aus welchem die betreffenden Codices stammen, jedenfalls auch in liturgischem Gebrauch stand, noch weit über 100; im Missale gothicum (8. Jahrhundert) und im Missale gallicanum (7. Jahrhundert), desgleichen im *Leofric-Missale* (aus England, 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts) hat sogar jede Messe ihre eigene Präfation (*immolatio, contestatio*)¹, was in der mozarabischen und ambrosianischen Liturgie noch bis zur Stunde der Fall ist. Der ins kirchliche Rechtsbuch² aufgenommene Brief Papst Pelagius' II. († 590), gemäß welchem dieser Papst unter Bezug auf die Tradition der römischen Kirche auch für Deutschland und Gallien vorgeschrieben hätte, im ganzen nur neun Präfationen (Pasch., Ascens., Pent., Nativ., Epiph., Apost., Trinit., de Cruce, Ieiun.) zu gebrauchen, ist entschieden unecht; auch der Nachfolger Pelagius' II., Papst Gregor d. Gr., scheint in Beziehung auf die Zahl der Präfationen noch keine allgemein bindende Vorschrift gegeben zu haben; denn sonst ließe sich nicht erklären, daß man auch da, wo man längst römischen Ritus hatte, noch bis ins 11. und 12. Jahrhundert an den zahlreichen althergebrachten Präfationen hätte festhalten können. Noch im Jahre 1175 mußte eine Synode von London verordnen, daß man nur zehn Präfationen in den *sacer catalogus* (Sacramentar resp. Missale) aufnehme, nämlich die im erwähnten Briefe Pelagius' II. aufgezählten neun und dazu noch als zehnte die Präfation *de beata Maria virgine*, welche zuerst auf der Synode von Piacenza (1095) behufs Erstlehung der Fürbitte Mariens für den bevorstehenden ersten Kreuzzug von Papst Urban II. soll eingeführt worden sein. Noch Durand redet nur von diesen zehn Präfationen, woraus aber nicht folgt, daß man damals die jetzt sog. *praeфatio communis* nicht gehabt habe, die schon Sicard erwähnt mit den Worten: *Est etiam undecima, scilicet quotidiana, cui quidem interseruntur aliae post aequum et salutare, aliae post aeterne Deus, aliae post Dominum nostrum.* Diese Präfation steht im *Gelasianum*³ und im *Gregorianum* unmittelbar vor dem Kanon, scheint als zu demselben gehörig betrachtet und darum nicht eigens gezählt worden zu sein, wie die übrigen Präfationen, welche im Kontext des Sacramentars je am treffenden Ort stehen und einen spezifischen Inhalt haben, der bei einigen derselben (Praef. Quadrag., de Cruce, de B. M. V.) bloß in den allgemein gehaltenen Text der Praefatio communis eingeschaltet wurde, welch letztere man ebendeshalb mehr als allgemeines Präfationsschema denn als eigene Präfation betrachtete und im Unterschied von den Präfationen mit spezifischem Dankagungsobjekt als *praeфatio communis*, d. i. als passend für die verschiedensten Anlässe bezeichnete, eine Bezeichnung, der wir in den Generalrubriken des offiziellen römischen Messbuches begegnen, während sie noch in den gedruckten Missalien aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts regelmäßig *quotidiana* hieß, weil sie am öftesten, ja fast täglich gebraucht wurde, nämlich an allen Ferien, welche damals noch sehr zahlreich waren (except. temp. Quadrag. et Paschal.), auch an den Sonntagen von Advent bis Quadragesima, an den meisten Heiligenfesten

¹ Die Bezeichnung der Präfation als *Contestatio* charakterisiert dieselbe als ein lautes, vor Erde und Himmel (*contestari*) abgelegtes Zeugnis von der Größe und Güte Gottes; die Benennung als *Immolatio* läßt das Dankgebet als Lobopfer erscheinen, oder sie kommt daher, weil im engsten Zusammenhang mit derselben, quasi als Bestandteil derselben, die Konsekration, die sakrale Opferschlachtung, sich vollzog. — In der Konsekration neigt sich das himmlische Allerheiligste geheimnisvoll über den Altar; sofern nun in der Präfation Priester und Volk ihr Lobopfer in dieses Allerheiligste hineinragen und es gemeinsam mit den unsichtbar gegenwärtigen Engeln Gott darbringen, ist die Bezeichnung der Präfation als *Illatio* (Hineinragen) in der mozarabischen Liturgie gewiß passend.

² c. 71, D. II, De consecr.

³ Ed. Wilson 284.

und in den Requiemsmessen. Seit Ende des 12. Jahrhunderts scheint man sich im römischen Ritus fast überall nur noch der elf Präfationen unseres jetzigen römischen Missale bedient zu haben. — Einzelne Orden haben noch heutzutage besondere Präfationen zu Ehren ihrer Ordensstifter oder jener Heiligen, deren Regel sie befolgen. So besitzen die Augustiner-Eremiten, die regulierten Augustiner-Chorherren, die Barmherzigen Brüder und der Servitenorden eine eigene, schon aus der vorpianischen Zeit (1570) stammende Präfation für die Messen zu Ehren des hl. Augustinus. Die Präfation zu Ehren des hl. Benedikt, deren sich die Benediktiner, die Olivetaner, Vallombrosen und Silvestriner bedienen, stammt erst aus neuerer Zeit (verfaßt von dem Abte Belli, von St. Paul in Rom, † 1895). Andere Zweige des Benediktinerordens, wie die Kamalduenser, Bistrierzienser, Trappisten, Kartäuser, kennen sie in ihrem Missale nicht. Der Franziskaner- und der Kapuzinerorden bedient sich der Präfation vom hl. Franziskus, die Karmeliten der Präfation von der heiligen Jungfrau Theresia. Die Salesianerinnen besitzen für ihre Kirche eine Präfation zu Ehren des hl. Franz von Sales, deren sich auch die Kongregation der Oblaten des hl. Franz von Sales bedienen dürfen. Außerdem haben leitere eine besondere Präfation für Requiemsmessen. — Ferner hat Rom in neuerer Zeit besondere Präfationen für verschiedene Orte und Diözesen gestattet. Die Präfation vom heiligsten Herzen Jesu darf ein jeder Priester gebrauchen, der in der Gnadenkapelle zu Paray-le-Monial eine Votivmesse zu Ehren des göttlichen Herzens Jesu zelebriert. In dem vom Heiligen Stuhle approbierten Missale von Lyon findet sich eine Praefatio de tempore adventus, in Coena Domini, in festo S. Pothini, Irenaei et sociorum, de SS. Sacramento, de nativitate S. Ioannis Baptistae, de dedicatione. In dem gleichfalls von Rom approbierten Missale von Besançon hat man besondere Präfationen de adventu, in Coena Domini, de omnibus sanctis, de SS. Ferreolo et Ferrucio, de dedicatione, in missis defunctorum¹.

b) Wünschten sich Priester und Volk schon für das Beten der Kollekte im Dominus vobiscum etc. gegenseitig Gottes Gnadenbeistand, so geschieht das gewiß mit um so mehr Grund für das hochwichtige, nur mit Gottes Gnade würdig zu verrichtende Dankgebet, welches der Zelebrant als Repräsentant des Volkes und dieses in geistigem Anschluß an ihn verrichtet. In der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen (und in andern griechischen Liturgien, z. B. in der des Jakobus, Chrysostomus) beginnt der Bischof das Dankgebet, eben weil es so wichtig ist, mit Selbstbukkierung und wünscht sofort den Gläubigen Gottes helfende Gnade nicht durch das einfache „Der Herr sei mit euch“, sondern mit dem volleren paulinischen Segenswünsche: „Die Gnade des allmächtigen Gottes, die Liebe unseres Herrn Jesus Christus und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!“ worauf das Volk ihm entgegenwünscht, daß die belebende Gnade des Dreieinigen auch mit seinem in der Ordination empfangenen πνεῦμα sein und ihm kräftigen möge, als Mittler das so wichtige Dankgebet würdig und wirksam zu sprechen. Als einleitend zur Präfation begegnet uns der Ruf des Zelebranten: Sursum corda, mit der zugehörigen Antwort des Volkes: Habemus ad Dominum, schon bei Cyprian², desgleichen in den alten griechischen Liturgien, in welchen sich sogleich die Aufforderung: „Lasset uns dem Herren³ Dank sagen“, mit der noch jetzt gebräuchlichen Antwort anreibt, die auch schon bei Augustinus und von da an in sämtlichen Liturgien des Abendlandes auf das Sursum corda folgen. Hören wir über diese Zurufe den hl. Chryll von Jerusalem⁴.

¹ Vgl. Zák, Über Präfationen: Theol.-prakt. Quartalschrift LVIII, Linz 1905, 307 ff.

² De orat. dom. c. 31.

³ Bei Augustin (Sermo 68, 5) bereits mit dem Zusatz: Deo nostro.

⁴ Cat. myst. 5, 4—5.

welcher in seiner Meßerklärung für die Neugetauften sagt: „Hierauf (nach dem Friedenskuß) ruft der opfernde Priester laut: Aufwärts die Herzen; denn wahrlich muß man in jener hehrsten Stunde (der des Dankgebetes und der Konsekration) das Herz aufwärts zu Gott gerichtet haben und nicht abwärts zu der Erde und den irdischen Geschäften. Mit allem Nachdrucke also befiehlt der Opferpriester, in jener Stunde alle Sorgen dieses Lebens, alle häuslichen Belümmernisse fahren zu lassen und das Herz auf den menschenfreundlichen Gott im Himmel gerichtet zu halten. Dann antwortet ihr: Wir haben sie zum Herrn erhoben, indem ihr jenem Befehle durch dieses euer Bekenntnis bestimmet. Keiner sei also in der Art anwesend, daß er zwar mit dem Munde sage: wir haben sie zum Herrn erhoben, in seinen Gedanken aber den Geist bei den Sorgen dieses Lebens habe. An Gott muß man zwar allzeit denken; wenn aber dies wegen der menschlichen Schwäche (wenigstens actu) unmöglich ist, so muß man dies ganz besonders in jener hehren Stunde sich angelegen sein lassen. Dann spricht der Priester: Laßt uns dem Herrn Dank sagen! denn wir haben wirklich Ursache, Dank zu sagen dafür, daß er uns, obwohl wir unwürdig sind, zu einer so großen Gnade berufen, daß er uns, die wir Feinde waren, mit sich (in der heiligen Taufe) ausgesöhnt, daß er uns des Geistes der Kindshaft gewürdigt hat. Dann saget ihr: Es ist würdig und gerecht; denn indem wir Dank sagen, tun wir ein würdiges (*ἄξιον*) und gerechtes (*δίκαιον*) Werk; er aber hat, indem er nicht tat, was gerecht, sondern über die Gerechtigkeit erhaben war, uns Gutes getan und so großer Güte uns gewürdigt.“ Hier wird als Gegenstand des Dankes speziell die Erlösung in Christo betont; aber auch schon als Schöpfer verdient es Gott oder ist er es würdig, daß man lobpreisend ihm danke, und erscheint daher in jeder Beziehung das Danken von unserer Seite als ein opus „vere dignum“; wir sind aber solches Loben und Danken Gott auch geradezu *titulo strictae iustitiae* schuldig, da wir ganz und gar von ihm abhängig, seine Knechte sind und dazu noch unnütze Knechte, die es verdient hätten, bestraft und verworfen zu werden.

Im Hinblick auf Chyrills dringliche Mahnung, in dieser „hehrsten Stunde“ das Herz ganz zum Himmel erhoben zu halten, muß sich besonders uns Priestern der Wunsch aufdrängen, daß es mit Gottes Gnade uns jederzeit gelingen möge, besonders während der Präfation und des nachfolgenden Kanons, den dreieinigen Gott und den verherrlichten Gottmenschen, umgeben von den himmlischen Heerscharen, recht lebhaft vor dem Auge der Seele zu behalten, uns so recht unmittelbar in deren ehrfurchtgebietender und zugleich beseligender Nähe zu fühlen.

2. Anknüpfend an die Antwort, welche das Volk auf das Gratias agamus etc. gegeben, fährt der Priester, indem er nunmehr direkt an Gott (*tibi*) sich wendet, somit faktisch das Dank sagen schon beginnt, also fort: Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, d. h.: ja wahrlich, es ist würdig und gerecht, aber es ist nicht bloß durch die strikte Gerechtigkeit, sondern im Hinblick auf all das natürlich und übernatürlich Gute, so wir dir, o Gott, verdanken, auch schon durch die einfache, im Naturgesetz begründete Billigkeit (*aequum*) gefordert, daß wir dir danken; es ist gefordert sodann auch aus dem Grunde, weil solches Dank sagen segenbringend, heilsam (*salutare*) ist, sofern nämlich schon die Betätigung der Dankbarkeit an sich den Menschen innerlich zu Gott erhebt und heiligt, und sofern dann Gott denen, so ihm dankbar sind, auch neue Gnaden in um so reicherem Maße spendet. Unausgesetzt wie die Engel (qui non cessant clamare) und an jeglichem Orte, wo er weilt (ubique), sollte auch der Christ Gott danken, was ihm freilich

nicht actu, sondern nur intentione möglich ist, in der Art nämlich, daß er die gute Meinung macht und festhält, durch all sein Tun, Lassen und Leiden Gott zu verherrlichen und ihm sich dankbar zu erweisen. Ein spezieller Grund für die Verpflichtung zur Dankbarkeit, wie ein solcher in andern Präfationen zum Ausdruck kommt, ist in der Praefatio communis, die wir hier zunächst erklären, nicht angeführt, wohl aber enthält sie eine allgemeine Angabe in den drei Prädikaten Gottes: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus. Gott ist absolut heilig und hat von seiner Heiligkeit, die göttliche Liebe und göttliches Leben ist, in der Rechtfertigung auch uns, die wir dem heiligsten Opfer anwohnen dürfen, in höchst realer Weise mitgeteilt¹; als der Allmächtige sodann hat uns Gott nicht bloß erschaffen, erhält er uns nicht nur und überhäuft er uns mit natürlichen Gütern, sondern er ist in Christo durch die Mitteilung des Heiligen Geistes in geheimnisvoller Weise unser Vater (pater omnipotens) geworden, zu dem wir mit Kindes-zuversicht Abba rufen dürfen². All das hat er getan, so tief hat er sich zu uns armeligen Geschöpfen herabgelassen, obwohl er unser nicht bedarf, da er ja aus sich das Sein hat, ewig ist im absoluten Sinn des Wortes (aeterne Deus), aber auch uns wie an seiner Heiligkeit, so an seiner Ewigkeit will teilnehmen lassen im ewig seligen Leben. Für diese erhaltenen Güter nun dankt man am besten bei der Feier des heiligsten Opfers, in welchem die Quelle der Heiligkeit, der Gotteskindschaft und der Teilnahme an Gottes Ewigkeit für die Menschheit forsprudelt bis ans Ende der Tage; und damit dieser Dank sicher gottgefällig sei, legen wir ihn in die Hände unseres Mittlers, danken wir für all das Angedeutete per Christum Dominum nostrum, durch Christus, unsern im Himmel erhöhten Hohenpriester³, welchem als dem verklärten Gottmenschen die gesamte Kreatur, auch die Engelwelt, unterworfen ist⁴. Weil Christo unterworfen, bringen selbst die Engel aller Rangordnungen dem majestatischen Gott ihren Dank und ihre Anbetung durch Christus dar (per quem etc.); durch ihn lobpreisen Gott die Engel im engeren Sinne (laudent angeli), das sind die reinen Geister der untersten Rangstufe; durch ihn weihen ihm in tiefster Demut (adorant) die Herrschaften, sodann unter ehrfurchtsvollem Zittern und Schauern (tremunt) die Mächte ihre Anbetung; der gesamte Himmel (coeli), d. i. alle Bewohner des Himmels, auch die in der Engelhierarchie hochstehenden Kräfte (virtutes) und die zu höchst stehenden, überaus seligen (beata; neutrum, weil Seraphim indeklinabel) Seraphim, verherrlichen Gott in gemeinsamem Jubelchor (socia exultatione). Dieses Lobpreisen und Danken von seiten der englischen Heerscharen ist wie ein ununterbrochenes (non cessant clamare), so auch ein vollkommenes, Gott sicher wohlgefälliges; der Zelebrant aber und die von ihm vertretenen und an ihn sich anschließenden Gläubigen sind sich bewußt, daß ihr Lobpreisen und Danksgaben, welches sie eben jetzt in der Präfation vollziehen, unvollkommen sei; darum bitten sie Gott, er möge gnädigst gestatten

¹ Röm 5, 5. Eph 2, 5 ff. 1 Petr 1, 4.² Röm 8, 14—17.³ Hebr 8, 1—3.⁴ Eph 1, 22. Kol 2, 10. 1 Petr 3, 22.

(iubeas), daß ihre schwachen Dank- und Jubelstimmen mit jenen der Engelscharen sich vereinigen (admitti), und daß sie jetzt in demütigem Lobpreis (supplex confessio) mit den Engeln das dreimal Heilig singen, womit sie also gleich beginnen wollen und sollen, weshalb es nicht läblich ist, zwischen die Präfation und das Sanktus, welches ja erst den eigentlichen Schluß der Präfation bildet, noch Orgelspiel einzuschalten.

Auf Schrift und Tradition sich stützend unterscheidet man bekanntlich neun Chöre der Engel in drei sog. Hierarchien; die oberste Hierarchie bilben in absteigender Ordnung die Seraphim, Cherubim und Throne; die zweite Hierarchie die Herrschaften (dominationes)¹, Kräfte (virtutes) und Mächte (potestates); die dritte Hierarchie die Fürstentümer (principatus), Erzengel und die Engel im engeren Sinne. In den verschiedenen Präfationen unseres Meßbuches werden im ganzen acht dieser Chöre einzeln genannt; wo nur vier ausdrücklich erwähnt sind, werden die übrigen unter den Begriff omnis militia coelestis exercitus, d. i. „gesamte Streiterchar (wider den Satan und seine Engel²) des himmlischen Heeres“³ zusammengefaßt, oder es wird, ohne weitere Nennung einzelner Hierarchien, die ganze Engelwelt bezeichnet als supernae virtutes atque angelicae potestates.

3. Das Trisagion, welches auch den Namen hymnus seraphicus (weil nach Jf 6, 2 zunächst von Seraphim am Throne Gottes gesungen) und hymnus angelicus (weil auch allen Engeln in den Mund gelegt) und hymnus gloriae führt, begegnet uns in allen Liturgien des Orients und Occidentis in der Präfation und steht gewöhnlich am Schluß derselben, zu dem Zwecke, damit Priester und Volk ihre Danksgung mit dem englischen Lobpreis vereinigen und in ihm kulminieren lassen können. Nach dem Liber pontificalis hätte Sixtus I. das dreimal Heilig in die Liturgie eingeführt und zugleich verordnet, daß es vom gesamten Volke zugleich mit dem Priester gesungen werde, was noch im früheren Mittelalter vielfach geschah; in Rom aber sangen es schon nach den ältesten Ordines nur die Subdiaconen vor dem Altare, seit dem 12. Jahrhundert aber, wie jetzt überall, die Chorsänger⁴. Weil das Sanktus in der ehrfurchtgebietenden Gemeinschaft der Engel, und zwar vor jener anbetungswürdigen Majestät gesungen resp. gebetet wird, welche Jf 6, 1 ff und Offb 4, 8 als unendlich erhaben und anbetungswürdig schildern, so ist es in gebeugter Stellung (mediocri corporis inclinatione) und mit zum Gebet gefalteten Händen zu sprechen; erst wenn man im Benedictus qui venit dem in der Wandlung auf den Altar herniederkommenden Erlöser entgegenz jubelt beginnt, richtet man sich wieder auf und bezeichnet sich mit dem Kreuzzeichen, weil die Jubelworte dem Evangelium, dem Wort vom Kreuze⁵, entnommen sind, wohl auch um anzudeuten, Christus komme auf den Altar, um das Kreuzesopfer geheimnisvoll zu erneuern, und endlich, um durch die allzeit wirksame Kreuzeszeichnung für die nachfolgende sakramentale Opferhandlung Gottes Gnade schon bei deren Beginn auf sich herabzu ziehen.

In der Grundstelle bei Isaiaß lautet das Trisagion: Heilig, heilig, heilig ist Jehovah der Heerscharen (תְּהִלָּה = Engel; LXX Σαραώθ), voll ist die

¹ Ps 102, 20.

² Offb 12, 7.

³ Ef 2, 13.

⁴ Vgl. Georgius, De lit. rom. pont. III 12 ff.

⁵ 1 Kor 1, 18; 2, 2.

ganze Erde von seiner Herrlichkeit. Während die griechischen Liturgien nach dem Urtext und der Septuaginta „Herr der Heerscharen“ oder „Herr Sabaoth“ ohne den Zusatz „Gott“ zu Herr lesen, hat schon das Gelasianum und haben alle abendländischen Liturgien Dominus Deus Sabaoth; statt „ganze Erde“ haben die griechischen und lateinischen Liturgien coeli et terra. Darin, daß die Engel das Sanctus dreimal singen, sieht man mit Recht schon durch Isaías angedeutet, daß der majestätische Gott, welchem der Preisgesang gilt, wiewohl wesentlich einer, doch dreifach in den Personen ist. Daß von den verschiedenen Eigenschaften Gottes gerade die Heiligkeit und sie allein Gegenstand des Lobgesanges der Engel ist, hat seinen Grund wohl darin, daß die Engel und Menschen durch die heiligmachende Gnade, welche wesenhafte Teilnahme an Gottes Heiligkeit ist, über ihre Natur hinausgehoben, vergöttlicht werden und eben darin den Quell wahren Friedens und seligen Genießens besitzen. Bei der Glorie Gottes, von welcher die Erde voll ist, wird man daher, ohne seine Glorie in der Schöpfung auszuschließen, zumeist an die Glorie zu denken haben, mit welcher er sich auf Erden im Heilsarbeiten, das Ausfluß seiner Heiligkeit ist, umgeben hat, also an die Glorie, in welcher er in den Heiligen des Alten und besonders in denen des Neuen Bundes, an die Glorie, in welcher er in jeder geheiligt Seele leuchtet. Die Glorie, welche den Himmel erfüllt, ist die Glorie der Engel und der verklärten Heiligen; in splendoribus angelorum et sanctorum leuchtet die Glorie des dreimal heiligen Gottes, des Vaters, des Logos und resp. des Gottmenschen, welcher die gratia sanctificans für die Menschen verdient hat, sowie des Heiligen Geistes. Nach Verschiedenheit der Tagesfeier und resp. der Präfation wird man beim Sanctus auch die wesentlich eine Heiligkeit und Glorie Gottes in verschiedenen Beziehungen, wie sie eben gerade entsprechend sind, betrachten und dankend feiern, also z. B. die Heiligkeit Gottes, wie sie in dem Heiligen sich offenbarte, dessen Fest gerade begangen wird, in der Missa de requie die Heiligkeit, wie sie an den Verstorbenen während ihres Erdenebens in unzähligen Gnaderweisen sich offenbarte und an den armen Seelen im Fegefeuer in Strafe und Begnadigung zumal sich kundgibt.

Während in der Klementinischen Liturgie das „Hosanna in der Höhe, gespriesen (gebenedeit), der da kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe“ nach dem Trisagion nicht steht, schließt es sich schon in den Liturgien des hl. Jakobus, Chrysostomus, Basilios, dann in der römischen und ambrosianischen Liturgie unmittelbar an das Trisagion an; in der mozarabischen lautet es: Osanna filio David, osanna in excelsis; benedictus qui venit in nomine Domini, osanna in excelsis. Daß in dem Benedictus qui venit etc. vom Zelebranten und den an ihn sich anschließenden bzw. von ihm vertretenen Gläubigen schon im voraus dem in der Wandlung auf den Altar kommenden Gottmenschen, dem verklärten Sohne Davids, entgegengejubelt werde, unterliegt keinem Zweifel; vorschriftsmäßig¹ darf es vom Thor erst nach der Wandlung gesungen werden, und ist dann ein Jubelgruß an den bereits gegenwärtig gewordenen Heiland (qui venit = der

¹ Caer. ep. l. 1, c. 8, n. 70—71.

gekommen ist, der da ist). Da der Celebrant erst beim Benedictus sich aufrichtet¹, sohin daß das erste Hosanna in excelsis noch in gebeugter Stellung, gleich dem Sanktus, zu sprechen hat, so liegt es nahe, daßselbe noch als zum Sanktus gehörig zu betrachten und als Huldigungsruf an den Dreieinigen zu deuten, entweder in dem Sinne: Hosanna als Jubel- und Verherrlichungsruf wird in den Höhen, d. i. im Himmel (von den Engeln und Heiligen), gesungen, oder es möge dort gesungen werden, und zwar dem dreieinigen Gott; oder in dem Sinne: Hosanna, d. i. Huldigung, Verherrlichung, sei eben jetzt, wo das Sanktus gesungen wird, von uns auf Erden dargebracht dem in den Himmelshöhen thronenden dreieinigen Gott. Das zweite „Hosanna in der Höhe“, welches erst auf das Benedictus folgt, ist aber jedenfalls auf den gottmenschlichen Hohenpriester zu beziehen, welcher im Namen des Vaters (in nomine Domini), der ihn einst in den Opfertod am Kreuze hingegeben hat², vom Himmel zu uns herniederkommt, um unser Opferlamm zu werden; ihm wird Hosanna gesungen, oder ihm möge Hosanna gesungen werden in den Höhen, d. i. im Himmel (von den Engeln und Heiligen), oder: ihm, dem in den Höhen thronenden Hohenpriester, sei das von uns auf Erden gesungene Hosanna geweiht.

Zur Zeit Christi und wohl schon lange zuvor sangen die Juden im Tempel zu Jerusalem während der sieben Tage des Laubhüttenfestes ganz besonders feierlich das sog. Hallel (Ps 112—117). Dabei hatte das Volk die Lulabim (Büschele aus Palm- und Myrtenzweigen) und den Ethrog (eine zitronenartige Frucht) in Händen, ging während der Absingung des letzten Hallelpalmes, des messianischen Psalms 117, in Prozession um den Brandopferaltar, fiel bei Vers 1—4 und bei Vers 24—25 respondierend in den Gesang der Leviten ein und schüttelte dabei (besonders bei den Worten „Hoschianna, gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“) die Lulabim mit großer Begeisterung, so daß ein Rauschen durch den ganzen Tempel ging. Den Psalm 117 (hebr. 118) messianisch deutend, jubelten die Juden alljährlich bei dieser Gelegenheit durch ihr Schwingen der Lulabim in Verbindung mit dem Gesang: „Hoschianna, gesegnet, der da kommt (kommen wird) im Namen des Herrn“, schon im voraus dem heißersehnten Messias ($\tauῷ ἐρχομένῳ εἰς τὸν κόσμον τὸν$) entgegen; sehr natürlich daher, daß jene Volkscharen, welche in Jesus den wirklich gekommenen Messias erkannt hatten, bei seinem feierlichen Einzug in Jerusalem Baumzweige abhieben, sich aus denselben eine Art Lulabim zurecht machten, sie mit Begeisterung schwangen und dabei die auf den kommenden Messias bezüglichen Psalmeßworte: „Hoschianna, gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn, Hoschianna in der Höhe“, dem nunmehr wirklich gekommenen Messias jubelnd zuriesen³; ebenso natürlich, daß seit ältester Zeit die Christen bei der Liturgie den in der Konsekration zu ihnen kommenden gottmenschlichen Davididen mit den Worten der jüdischen Volkscharen begrüßen. Diese Begrüßungsworte, welche nicht bei allen Evangelisten ganz dieselben sind, wurden für die Liturgie aus Matthäus entnommen, wo sie also lauten: Hosanna filio David; benedictus, qui venit in nomine Domini; hosanna in altissimis. Das hosanna ist gräzisiert aus dem $\alpha\gamma\iota\tau\alpha\pi$ (abgetürzt und zusammengezogen $\alpha\gamma\iota\tau\alpha$) der Psalmstelle, welches bedeutet: „schaffe Heil“ oder „gewähre Hilfe“ (salvum fac⁴), also dem Wortlaut nach eine Bitte ist, und zwar für

¹ Ebd. n. 67.² Jo 3, 16.³ Mt 21, 9. Mf 11, 10. Lt 19, 38. Jo 12, 13.⁴ Ps 19, 10.

den, welcher sofort im benedictus etc. begrüßt und beglückwünscht wird, nämlich für den Messias, für den Sohn Davids, der übrigens in der Psalmstelle nicht ausdrücklich genannt ist, wie auch am Schluß des Psalmverses das zweite Hoschianna mit dem Zusatz „in der Höhe“ nicht steht. Im Munde der Volkscharen beim Einzug Jesu in Jerusalem war es Huldigungs- und Jubelruf etwa wie unser vivat oder „hoch“, das man solchen bringt, die man ehren und verherrlichen will. Bei Lukas steht nicht „Hosanna in der Höhe“, sondern „Friede und Verherrlichung in der Höhe“, d. h. im Himmel werde durch den Messias Friede (mit den Menschen) gestiftet, und werde Gott von den Engeln darob verherrlicht¹. In der Liturgie ist, wie schon oben angedeutet wurde, der Sinn entweder: ihm, der zu uns kommt, werde (sit) oder wird (est) Hosanna, d. i. Verherrlichung im Himmel von den Engeln und Heiligen; oder: unserem verlärteten Hohenpriester, der in den Himmelshöhen thront, werde und wird Hosanna eben jetzt von uns in Dankesjubel zugerufen; letztere Deutung dürfte die passendere sein und entspricht der Liturgie des Palmsonntags, wo die Gläubigen in laudem Christi rufen: Hosanna in excelsis, und triumphatori mortis clamant: Hosanna in excelsis.

4. Von den Praefationes propriae haben drei den ganzen Wortlaut der Praefatio communis, nur wird zwischen aeterne Deus und Per Christum Dominum nostrum das spezielle Objekt der Danksgabe eingeschaltet. In der Praefatio quadragesimalis wird Gott für das heilsame Institut der leiblichen Fasten gedankt, durch welches die Sünde und sündhafte Begierlichkeit eingedämmt (vitia comprimis), der Geist für das himmlische schwunghafter gemacht (mentem elevas), die fittliche Kraft gestärkt und Lohn für den Himmel verdient wird (virtutem largiris et praemia). In der Praefatio de S. Cruce danken wir Gott dafür, daß er das Heil fürs Menschengeschlecht zu dem Zwecke gerade vom Kreuzesholz (lignum crucis) kommen ließ, damit von da, von wo der Tod gekommen, vom Holze (vom Baume) nämlich, auch das Leben käme, und der Satan, welcher am Holze (am Baume) besiegt hatte, am Holze auch besiegt würde. An den Muttergottesfesten ist Gegenstand des gemeinsamen Lobens (collaudare), Preisens (benedicere) und lauten Verherrlichens (praedicare) der göttlichen Majestät die Gottesmutterhaft (quae unigenitum tuum sancti Spiritus obumbratione concepit) und zugleich die unverfehlte Jungfrauhaft Mariens, welche das seit Ewigkeit vom Vater ausgeströmte (lumen de lumine; lumen aeternum) Lebenslicht in Christo der Welt gegeben hat².

In der Präfation de Nativitate und de Epiphania Domini findet die mit Quia eingeleitete Angabe des speziellen Grundes nach aeterne Deus der praefatio communis statt und lautet dann der Schluß: Et ideo cum angelis etc. An Weihnachten danken wir speziell dafür, daß uns aus Gottes herrlichem Lichtwesen (lux claritatis) heraus in der geheimnisvollen Fleischwerdung des göttlichen Wortes ein neues (im Alten Testamente nicht bekanntes) Licht aufgeleuchtet hat, damit wir, den im Fleische finnenfäßig offenbar gewordenen Gott (sein Leben, Leiden, Sterben) schauend, mit um so glühenderer Liebe zu den unsichtbaren, himmlischen, göttlichen Dingen hingezogen würden. Am Fest der Erscheinung des Herrn danken wir Gott besonders, weil sein

¹ Ef 2, 14.

² Jo 8, 12.

in unserem sterblichen Fleische (vor den Magiern, bei der Taufe am Jordan, bei der Hochzeit zu Kana) erschienener Sohn durch das von ihm als dem Unsterblichen (Auferstandenen) ausströmende neue Lebenslicht den Schaden, welchen die Sünde an und in uns angerichtet hatte, wieder geheilt hat; haben wir ja schon in der Taufe dieses neuen Lebenslichts (*gratia sanctificans*) in uns aufgenommen, welches einstens auch unsern sterblichen Leib verklären und in Herrlichkeit wird erscheinen (*ἐπιφανεῖται*) lassen¹.

In der Präfation des Osterfestes, welche mit *Et ideo etc.* schließt, kommt aus der Praefatio communis nur vor das vere dignum et iustum est, aequum et salutare und wird dann in feierlicher Anrede an Gott selbstständig fortgefahrene: Gott gebühre zwar allzeit Verherrlichung, aber an diesem Tage (in dieser, d. i. der österlichen Zeit), am Pascha, an welchem Christus als unser (der Christen) Osterlamm geschlachtet wurde, gebühre ihm ganz besondere Verherrlichung; denn dieses unser Osterlamm Christus sei das wahre (im Alten Testamente nur vorgebildete) Osterlamm, durch dessen Schlachtung (Tötung) die Sünden der Welt getilgt und der Tod vernichtet, durch dessen Wiederbelebung (Auferstehung) der dem Tode überlieferten Menschheit² neues Leben erworben wurde. Hierzu bemerken wir: die Schlachtung Christi als unseres Osterlammes fand zwar nicht am Osterfest, sondern am Karfreitag statt; aber als das wahre Osterlamm, von dem hier die Rede ist, hat sich der Heiland erst in seiner glorreichen Auferstehung erwiesen.

In der Himmelfahrtspräfation, die gleichfalls mit *Et ideo etc.* schließt, wird das Motiv der speziellen Dankagung im Anschluß an das Per Christum etc. der praefatio communis angeführt, und zwar erscheint als Motiv die nach vierzigätigem Verkehr mit den Jüngern und unter deren Augen erfolgte Himmelfahrt des Herrn, welche zu dem Zwecke stattfand, damit der im Himmel Erhöhte auch uns (per *gratiam sanctificantem*) an seiner Gottheit teilnehmen lassen und einst in den Himmel aufnehmen könne³.

Auch in der Pfingstpräfation, die aber nicht mit *Et ideo*, sondern ganz selbstständig schließt, ist das besondere Dankesmotiv an Per Christum etc. angereiht und wird aus dem Erlösungswerk speziell angeführt, daß der in der Himmelfahrt zur Rechten Gottes erhöhte Christus am Pfingstfeste (hodierna die⁴) den von ihm verheizenen Heiligen Geist⁵ als Geist der Gottesfindschaft⁶ in die Menschheit ausgegossen habe, worüber in überströmender Freude auf Erden die ganze (gläubige) Welt jubile, aber auch droben im Himmel die Kräfte und himmlischen Mächte das Sanctus, den Hymnus des göttlichen Lobpreises, unausgesetzt mitsingen.

In der Praefatio de Trinitate beginnt die Einschaltung nach aeterne Deus und wird Gott der Vater, an welchen der dankende Lobpreis zunächst gerichtet ist, verherrlicht als im Wesen, in der Glorie und anbetungswürdigen Majestät eins mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste, als Person aber durch die Proprietäten von ihnen verschieden. Dieser einen Gottesmajestät (quam laudant etc.) huldigen die Engel, Erzengel, Cherubim und

¹ Phil 3, 21.

² Hebr 2, 15.

³ Eph 2, 6.

⁴ Act 2, 1.

⁵ Jo 14, 16 26.

⁶ Röm 8, 15 16.

Seraphim, indem sie ohne Unterlaß einstimmig das Sanktus singen. Eines Zusammenschlusses der Gläubigen mit den sanktusringenden Engeln geschieht hier nicht ausdrücklich Erwähnung, derselbe findet aber faktisch doch statt, sofern nämlich die Gläubigen (durch den Zelebranten und den Chor) nach vollendeter Präfation in das Sanktus einstimmen.

Schon im früheren Mittelalter, zur Zeit, wo es ein eigenes festum Trinitatis noch nicht gab und man sich gegen die Einführung dieses Festes vielfach sträubte¹, bediente man sich an den Sonntagen nach Pfingsten der Praefatio de Trinitate, erwägend, daß eigentlich jeder Sonntag eine Feier des Dreieinigen sei, des Vaters, der am Sonntag (erster Wochentag) die Welt erschuf, des Sohnes, der am Sonntag von den Toten auferstanden ist, und des Heiligen Geistes, der am Sonntag gesendet wurde; daher steht auch in der Prim des Sonntagsoffiziums häufig das Symbolum Quicumque, welches in seinem ersten Teil feierliches Bekennen des orthodoxen Glaubens an den dreieinigen Gott, im zweiten Teil Bekennen des Glaubens an den Gottmenschen ist; auch lautet in den Sonntagsoffizien von Epiphanie bis Septuagesima und an allen Sonntagen nach Pfingsten das achte Responsorium der Matutin: Duo Seraphim clamabant alter ad alterum, Sanctus, Sanctus, Sanctus... Tres sunt, qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Ganz konsequent ist gegenwärtig als liturgische Regel festgestellt², daß an allen Sonntagen des Kirchenjahrs, die nicht, wie die Sonntage in der Quadragesima und in der österlichen Zeit, eine eigene Präfation haben, die Praefatio de Trinitate genommen werden muß, und zwar auch dann, wenn am Sonntag ein Fest, das keine eigene Präfation hat, gefeiert wird. Die Sonntage der Quadragesimal- und Österzeit jedoch und die Sonntage, auf welche ein Fest mit eigener Präfation fällt, sowie auch die Sonntage innerhalb der Octav von solchen Festen haben die eigene Präfation.

Die Praefatio de apostolis ist ausnahmsweise in ihrem spezifischen Teile Bittgebet an Christus, den himmlischen guten Hirten, zu welchem herzlichst und dringlichst (suppliciter) gefleht wird, er möge fort und fort, bis ans Ende der Tage (continuo) durch die seligen Apostel, welche in den Tagen ihres Erdenlebens von ihm als seine Stellvertreter in Fortsetzung des ErlösungsWerkes bestellt wurden, die Kirche auf Erden (gregem) schützen und beschirmen und dieselben durch solch schützende Tätigkeit auch jetzt noch aus dem Jenseits herüber an der Leitung seiner Kirche teilnehmen lassen. — Wiewohl zumeist Bittgebet, wird diese Präfation doch mit gratias agamus Domino Deo nostro eingeleitet und endet mit Anschluß der Gläubigen an die dankringenden Engel im Himmel (Et ideo cum angelis etc.); es ist eben die Bitte auch zugleich Dankagung, infofern als sie sehr herzlich und vertrauensvoll lautet; wer jemanden, von dem er schon bisher Wohlthaten empfing, recht innig und vertrauensvoll auch für die Zukunft um solche bittet, der betätigt eben in solch herzlichem Vertrauen zugleich seine Dankbarkeit.

Das für das Sanktus vorgeschriebene³ Klingeln ist wie signum laetitiae, so auch Mahnzeichen für die Gläubigen, daß jetzt die hochheilige Handlung des Romans beginne, an die sie mit besonderem Eifer sich anschließen sollen. Beim Pontifikalamt

¹ Microlog. c. 60.

² Rubr. gen. 12, 5.

³ Rit. celebr. l. 7, c. 8.

müssen ebenfalls nach dem Sanktus durch Alolythen vier bis acht, im päpstlichen Hochamt stets acht brennende Fackeln zum Altar gebracht werden, welche gleich der Wandlungskerze Christum als das Licht der Welt symbolisieren, der in der Wandlung gegenwärtig wird, die aber auch die äußere Feierlichkeit der Wandlung erhöhen sollen; in Privatmessen wird in diesem Sinne die Wandlungskerze angezündet. Schon im 12. Jahrhundert wurde zum Sanktus, um den concentus angelorum et hominum möglichst feierlich zu machen, mitunter die Orgel und selbst noch andere Instrumente gespielt¹. Weil der Zelebrant den Kanon ehedem erst begann, wenn das Sanktus zu Ende gesungen war, verrichtete er vielfach, während die andern noch sangen, für sich im stillen ein vorbereitendes Gebet².

5. Erblickt man nach der mystischen Deutung im Offertorium ein Nachbild der Mahlzeit in Bethanien, dann ist die Präfation auf den jubelvollen Einzug des Herrn in Jerusalem zu deuten; betrachtet man aber das Offertorium als Nachbild des Abendmahles, dann entspricht die Präfation dem Dankhymnus (Hallel), welcher am Schluß des Paschamahles, unmittelbar vor dem Hingange des Herrn ins Leiden (Kanon), gesungen wurde. Nach der ausschließlichen Deutung aufs Leiden Christi, entspricht die Präfation der Freude und dem Dank gegen Gott, womit der Heiland das Kreuz auf seine Schultern nahm; die gebeugte Stellung des Zelebranten beim Sanktus wird dann auf die tiefe Beugung gedeutet, in welcher der Heiland mit dem Kreuze einherwankte, ehe Simon von Gherene ihm die schwere Last erleichterte.

§ 29. Die Kanongebete vor der Konsekration.

(Wiederholte Bitte um gnädige und darum segnenbringende Annahme der Oblation, d. i. zunächst des Brotes und Weines, und Vorheiligung derselben für die Konsekration durch wiederholte Segnung.)

1. Schon im kleinen Kanon hat der Priester als Mittler zu Gott um gnädige Annahme der Oblation (Brot und Wein) gefleht und hat dabei dieselbe auch gesegnet; solche Bitte (abgesehen von der Sekret) und solche Segnung kam, wie schon früher erwähnt, bis ins Mittelalter herein nur im Kanon vor, und zwar in dem Teile desselben, welcher der Konsekration vorausgeht. Anknüpfend (igitur) an die Präfation, in welcher Gott ob seiner großen Güte

¹ In hoc concentu angelorum et hominum quandoque organis et musicis utimur instrumentis, quod sumptum est a David et Salomone, qui instituerunt hymnos in sacrificio Dei organis et aliis musicis instrumentis concrepari et laudes a populo conclamari. Sicard., Mitrale l. 3, c. 6. Durand., Rationale l. 4, c. 84, n. 10.

² Weit verbreitet war folgendes Gebet: Domine Deus, qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum, me miserum fragilemque peccatorem a tua non repellas pietate neque adspicias ad peccata et scelera mea et immunditias turpes cogitationes, quibus flebiliter a tua disiungor voluntate, sed ad misericordias tuas et ad fidem devotionemque eorum, qui per me peccatorem tuam deprecantur misericordiam, et quia me indignum inter te et populum tuum medium fieri voluisti, fac me talem, ut digne possim tuam exorare misericordiam, pro me et pro eodem populo tuo. Domine adiunge vocibus sanctorum angelorum tuorum, et sicut illi te laudant incessabiliter et infatigabiliter in aeterna beatitudine, ita nos quoque eorum interventu te mereamur laudare inculpabiliter in hac peregrinatione. Vgl. Ebner, Quellen und Forschungen 396 ff.

(clementissime Deus) soeben verherrlicht worden ist, fleht hier der Priester als Mittler (Plural) im vertrauensvollen Aufblick zu Gott und in tiefster Demut (supplex; profunde inclinatus), durch Christus und in Vereinigung mit ihm (Altarkuß), aufs dringlichste (rogamus ac petimus) um gnädige Annahme (acceptum habere = genehm halten) der Opfergaben, die er zugleich segnet und die er Gott darbietet als Bittopfer oder als Tatbitte allererst für die ganze Kirche, dann für den Papst, den Diözesanbischof, für alle Förderer des katholischen Glaubens (cultores fidei).

Aber auch für andere Personen beiderlei Geschlechts, deren der Priester speziell gedenken will (famulorum famularumque), wird die Oblation Gott dargeboten, mit der Bitte, daß er um der gebrachten Oblation willen sich ihrer gnadenvoll annehmen möge, und zwar zunächst derjenigen, welche der Opferpriester sofort namentlich (N. N.) bezeichnet, sodann aller derjenigen, welche der gegenwärtigen Opferfeier in rechtgläubiger und frommer Gesinnung, wie sie ja dem allwissenden Gott bekannt ist, anwohnen (circumstantium), ihrer aller, für welche und resp. von welchen die Oblation dem allein wahren Gott (Deo vivo et vero, im Unterschied von den falschen, leblosen Gözen) dargebracht wird (offerimus, offerunt), und zwar erstlich als Lob- und Verherrlichungsopfer (sacrificium laudis), sodann als Sühnopfer (pro redemptione animarum), ferner als Bittopfer (pro spe salutis etc.) und als Gelübdeopfer (reddunt vota).

a) Zu Anfang des Kanons, unmittelbar vor dem Beginn (nicht erst mit dem Beginn) des Gebetes, breitet der Zelebrant die Hände aus (extendit), erhebt sie und faltet sie dann alsgleich wieder. Das Ausbreiten der Hände (ehedem Aussstrecken in Kreuzesform) gleich am Anfang des Kanons soll diesen als repräsentatio passionis Domini charakterisieren, soll an den mit ausgespannten Armen am Kreuze betenden Heiland erinnern; das Erheben der Hände ist sinnensfälliger Ausdruck der Erhebung des Gemütes, wie sie während des ganzen Kanons, welcher ja ehemals den Namen „Gebet“ schlechthin führte, vorhanden sein soll; das sofortige Falten der Hände läßt den Kanon, dieses Gebet in sensu eminenti, als ein dringliches erscheinen, das Erheben der Augen (zum Himmel resp. zum Altarkreuz) bezeichnet sodann die Richtung des Gebetes auf Gott, das sofortige Niedersinken des Blickes in Verbindung mit der tiefen Verneigung vor dem Altar drückt aus, das Gebet im Kanon sei von Sünd- und Schuldbewußtsein durchwaltet und daher ein demütiges, gleich dem des Böllners im Tempel; daß es aber gleichwohl Gebet des Mittlers sei und im engsten Zusammenschluß mit dem einen Opfer des Altars verrichtet werde, ist unter anderem auch durch das Auflegen der gefalteten Hände auf den Altar angedeutet.

Die ältesten römischen Ordines¹ schreiben vor, daß außer dem Zelebranten alle übrigen liturgischen Personen während des Kanons eine gebeugte Stellung einhalten, inclinati seien, wohl allererst aus Ehrfurcht vor der actio sacrificia, welche der Kanon ist, sodann auch, um das innerliche Gebeugtsein der Apostel während des Leidens Jesu anzudeuten; inclinatio (haec) significat discipulorum confusionem, quam habebant de morte Christi, qui non audebant se erigere et confiteri, se esse discipulos eius (Sicard.). Im späteren Mittelalter standen Diacon und Subdiacon während des Kanons hinter dem Zelebranten, wodurch angedeutet

¹ I, n. 16; II, n. 10.

werden sollte, daß die Apostel sich vom Heiland während seines Leidens zurückgezogen haben; gegenwärtig steht nur noch der Subdiacon während des ganzen Kanons rückwärts vom Zelebranten.

b) Im Trisagion wurde Gott als der Heilige gepriesen; ihm geziemten nur heilige Gaben; darum (*igitur*) fleht das Kanongebet, nimm diese Gaben, obwohl sie von Unheiligen dargebracht werden, gnädig auf (*accepta habeas*) und heilige, d. h. segne sie (*et benedicas*). — Sämtliche Gebete im Kanon sind gleich allen Orationen aus älterer Zeit an den Vater durch den Sohn gerichtet. Gerade die zur Opferfeier Versammelten wissen und fühlen sich so recht als Kinder Gottes in jenem geheimnisvollen Sinne, in welchem sie es geworden sind durch die aus dem Kreuzesopfer stammende Mitteilung des Heiligen Geistes¹. In der Vorrede zum Vaterunser bezeichnen wir es aber gleichwohl als ein Wagnis (*audemus*), Gott Vater zu nennen und zu ihm als Vater zu beten; wissen wir uns ja ihm gegenüber nicht bloß als ganz und gar abhängige Kreaturen, sondern gleich Petrus² als sündhafte Menschen, weshalb sich bei unserem Beten mit der Kindesliebe und Kindeszuversicht auch tiefe Demut verbinden soll; als supplex (eigentlich mit gebeugten Knien) bitten heißt demütig bitten; durch den Gebrauch der synonymen Doppelbezeichnung *rogare* und *petere* wird die Dringlichkeit der Bitte angedeutet. Nicht bloß in Worten (*per Iesum Christum etc.*) drückt der Zelebrant aus, daß er seine Bitte durch Christum, im engsten Zusammenschluß mit ihm als dem gottmenschlichen Hohenpriester und Fürbitter, Gott darbringe, sondern auch durch sinnfällige Handlung, indem er nämlich bei *petimus* den Altar, das Symbol des im Opfer unter uns fortlebenden himmlischen Hohenpriesters, führt und durch diesen symbolischen Alt liebender Hingabe an Christus sich mit ihm für das im Kanon folgende Beten und Segnen in wirksame Beziehung setzt.

Die plurale Fassung der Kanongebete (*rogamus*, *petimus*) erklärt sich am besten aus der Stellung des neutestamentlichen Liturgien: er ist Mittler, in dessen Hände die Gläubigen ihre Opfergaben gelegt haben, und betet also nicht bloß in seinem, sondern auch in der Gläubigen Namen um gnädige Annahme und um Segnung der Oblation. Zur Zeit der Entstehung unseres Kanons bestand überall noch die Naturaloblation von Seiten des Klerus und Volkes, aus welcher das Opferbrot und der Opferwein entnommen wurden, und konnte daher der Zelebrant in vollster Wahrheit sagen: *quae tibi offerimus*. Objekt der ersten sowie der folgenden Segnungen im Kanon vor der Konsekration sind jedenfalls das Opferbrot und der Opferwein, die unter dem Namen *dona*, *munera*, *sacrificia* schon in den verschiedenen Sektreten vorkommen. Von den vielen Erklärungen, welche die erwähnten drei Bezeichnungen an unserer Stelle seit dem Mittelalter bis in die Gegenwart erfahren haben, erscheint mir als die einfachste immerhin noch die, gemäß welcher das Opferbrot und der Opferwein *dona* heißen, sofern sie Gaben Gottes, von Gott dem Schöpfer und Erhalter der Welt den Gläubigen geschenkt sind, *munera*, sofern die Gläubigen sie behufs Anerkennung der Oberherrlichkeit Gottes ihm als Weihgaben dargebracht haben, *sacrificia*, sofern dieselben bei der eucharistischen Opferfeier und im innigsten Zusammenhang mit ihr, zum Zweck der Verwandlung in Christi Opferfleisch und Opferblut dargebracht wurden. Heilig heißen sie, weil sie durch den Opferungsakt und durch die schon bei der Oblation vollzogene Segnung ausgeschieden sind aus dem Kreis des Profanen, unversehrt (*ilibata*, in den Handschriften meistens *inlibata*) werden sie genannt, sofern sie von allem, was Korruption heißt, frei sind, eine Eigenschaft, um derent-

¹ Röm 8, 14—16.

² Ef 5, 8.

wollen die Hostie schon bei der Oblation als immaculata bezeichnet wurde und mit Rücksicht auf das, in was sie verwandelt werden sollen, in Christi heiligstes Fleisch und Blut. Die Segnung (benedicere), um welche gefleht wird, bezeichnet hier eine erneute, im Moment der Segnung eintretende Mitteilung höherer, übernatürlicher Kräfte und Qualitäten an Brot und Wein, um sie immer mehr vorzuheiligen für die nachfolgende Wandlung, um sie dem, was aus ihnen werden soll, mehr und mehr homogen zu machen (quod sanctum est, sanctificetur adhuc); die Bitte um Segnung ist also hier noch nicht direkt Bitte um die Wandlung, ist es aber indirekt, nämlich als Bitte um Vorheiligung für die Wandlung.

c) Die Oblation, welche die Gläubigen durch des Mittlers Hand Gott darbringen, ist zwar nicht sacrificium im strengen Sinne des Wortes, wird aber doch mit Recht im weiteren Sinne als Opfer bezeichnet, und man kann daher von der Messoblation sagen, daß sie Verherrlichungs- und Lobopfer (sacrificium laudis), daß sie Bittopfer und Süchnopfer sei. Unter allen drei Gesichtspunkten erscheint hier die Oblation, und zwar zunächst als Bittopfer, oder wenn man lieber will, als Tatbitte für die Kirche, den Papst usw. In den griechischen Liturgien, die des hl. Markus ausgenommen, haben die Fürbitten für die Kirche, den Bischof, den Klerus, den König, für die verschiedenen Stände und Anliegen ihren Platz erst nach der Konsekration, also im Anschluß an das bereits gegenwärtige Opfer Christi, aus welchem, als dem vollkommensten Bittopfer, die Wirksamkeit all dieser Fürbitten zuletzt stammt. Wie schon bemerkt, ist in unserem Kanon die Fürbitte für die Lebenden nicht eine bloße Bitte in Worten, sondern ist Tatbitte, ist Bittopfer, ist Oblation, um derentwillen Gott die erbetenen Güter gewähren soll. Da aber diese Oblation tief innerlich mit der Konsekration resp. mit dem in der Wandlung von Brot und Wein sich vollziehenden Bittopfer Christi zusammenhängt, in ihm gipfelt, so ist klar, daß die erbetenen Güter nicht als Wirkung der Oblation für sich allein erwartet werden, sondern in ihrem Zusammenhang mit dem Bittopfer Christi; die Tatimpetuation oder das Bittopfer der Glieder wird verklärt und vollendet durch die Tatimperiation oder das Bittopfer des Hauptes, das opus operantium der Glieder durch das opus operatum des Hauptes.

d) Tatbitte im erwähnten Sinne wird bei Gott eingelegt an erster Stelle (in primis ist zu pro ecclesia hinabzubeziehen) für seine heilige, katholische Kirche, für den mystischen Leib Christi, der als solcher heilig (sancta) und zur Heiligung der ganzen Welt (toto orbe terrarum) bestimmt, d. h. katholisch ist. Für die Kirche wird zum Zweck ihrer Ausbreitung und ihres geistlichen Bestandes zunächst äußerer Friede (pacificare — das Gegenteil ist Verfolgung und Bekämpfung mannigfachster Art) gefleht, sodann Abwehr alles dessen, Bewahrung (custodire) vor all dem, was diesen äußeren Frieden stören kann; ferner jene Einheit (adunare), die im orthodoxen Glauben und in der eingegossenen Liebe wurzelt, in jener Liebe, welche die Glieder des mystischen Leibes Christi in Einheit mit Gott¹ und miteinander steht, nicht bloß Häresie und Schisma, sondern auch Uneinigkeit in Sachen des sozialen und bürgerlichen Lebens ausschließt; endlich Leitung (regere) durch den Heiligen Geist in allem, was das kirchliche Leben, dessen Betätigung und Entwicklung betrifft. Die sichtbaren Organe, durch welche Gott die Kirche leitet und regiert und für welche daher zuerst gebetet wird, sind der Papst als Oberhaupt der ganzen Kirche und oberster Träger der kirchlichen Einheit, bei dessen Nennung im Kanon zum Zeichen der Ehreerbietung und gläubigen Unterwerfung unter den Apostolischen Stuhl inkliniert wird, der Diözesanbischof (antistes — προστάτης, Vorsieher der Kirche) und alle jene

¹ Jo 17, 17 ff.

rechtgläubigen Personen, die zugleich (atque) Pfleger (cultores) des katholischen, apostolischen Glaubens sind, sei es durch Lehre, sei es durch Wissenschaft oder wie immer. Dass unter cultores fidei Pfleger oder Pfleger und Förderer des Glaubens, nicht bloße Verehrer oder Bekennner des Glaubens zu verstehen seien, ist gewiss; dass es hierarchische Personen, orthodoxe Bischöfe anderer Diözesen und Priester seien, wie vielfach behauptet wird, lässt sich weder aus dem Zusammenhang noch auf Grund der traditionellen Erklärung mit Sicherheit behaupten. In der Muratorischen Ausgabe des Gelasianum, desgleichen in sehr alten Meißnerklärungen fehlen die Worte: et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus ganz und ist außer dem Papst nur der (Diözesan-)Bischof genannt. Die Bemerkung des Stow-Missale: hic recitantur nomina vivorum, nach welcher das Memento etiam Domine famulorum tuorum etc. folgt, lässt erschließen, dass man an dieser Stelle aus den Diptychen die Namen einzelner Bischöfe, zunächst des Diözesanbischofs, des Metropoliten, berühmter und hochverdienter anderer Bischöfe, vielleicht auch die Namen von Priestern verlesen habe; wahrscheinlich wurden dann im Anschluss an den Klerus auch gleich die Namen anderer, nämlich des Königs, der Stifter und besondern Wohltäter des Gotteshauses und resp. des Konvents, dann solcher, die besonders reiche Oblationen gebracht oder anderweitig sich um die Kirche verdient gemacht hatten, in sog. „Verbrüderung“ mit der betreffenden Kirche standen u. dgl., öffentlich aus den Diptychen gelesen¹. Dass man nicht jeden Sonn- und Festtag die Namen aller Gläubigen, welche pflichtgemäß eine Oblation brachten, in den Diptychen verzeichnen und dann verlesen konnte, ist selbstverständlich; das Provinzialkonzil von Emerita (666)² verordnete daher: Ut presbyter in singulis quibusque ecclesiis, quibus iussus fuerit per episcopi ordinationem praeesse, per singulos dies dominicos sacrificium Deo procuret offerre, et eorum nomina, a quibus eas ecclesias constat esse constructas, vel qui aliiquid his sanctis ecclesiis videntur aut visi sunt contulisse, si viventes in corpore sunt, ante altare recitentur tempore Missae; quod si hac decesserunt luce, nomina eorum cum defunctis fidelibus recitentur. Wie an Sonn- und Festtagen, so fand in Stiften und Klöstern auch in der täglichen Konventmesse öffentliche Lestung der Diptychen statt, die aber seit dem 8. Jahrhundert allmählich in Wegfall kam.

Neben dem Papst³ und dem Diözesanbischof wird bereits im 10. Jahrhundert als Dritter auch der König genannt; die Nennung des Namens des Königs schwindet

¹ Diptychon (von δις und πτύσσειν, d. i. zweimal zusammenlegen), im Mittelalter auch liber vitas genannt, bezeichnet zwei durch ein Charnier verbundene und darum zusammenlegbare Täfelchen oder Tafeln (mysticas tabulae), die aus verschiedenem Stoff sein konnten; auf die Innenseite dieser Täfelchen selber oder auf eingelegte Pergamentblätter schrieb man die Namen, welche beim Memento früherhin öffentlich (vom Ambo aus oder vor dem Altar durch den Diacon) vorgelesen, späterhin nur noch am Altare für den Zelebranten vernehmlich vom Subdiacon vorgesprochen, mitunter auch nur auf den Altar gelegt wurden. Man unterschied Diptychen der Lebenden, für das Memento vor der Konsekration, und Diptychen der Verstorbenen, für das Memento nach der Konsekration. Des näheren verweisen wir über diesen schwierigen Gegenstand auf Georgius, De lit. rom. pont. III 40 ff; Berlendis, De oblationibus ad altare 260 ff, und Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen, Regensburg 1890, 121 ff u. ö.

² can. 19.

³ Statt des jetzt üblichen N. steht in den alten Sakramentarien illo oder ill... Auf die Anfrage, was der Papst bei der Opferfeier statt der Worte una cum papa nostro spreche, hat schon Innozenz III. geantwortet: Nos ibi dicimus una cum indigno famulo tuo; desgleichen tut der Diözesanbischof statt et antistite nostro. Letzterer darf im Kanon erst genannt werden, wenn er seine Diözese resp. deren Verwaltung übernommen

erst „zur Zeit der abnehmenden Kaisermacht“. Schon das Missale secundum consuetudinem Romanae curias kennt die Fürbitte für den König nicht mehr, die sich übrigens noch bis ins 16. Jahrhundert in den Missalien erhalten hat¹. Aus dem offiziellen Missale Pius' V. ist sie gänzlich verschwunden². Klösterliche Sakramentare enthalten auch an dieser Stelle eine Fürbitte für den Abt und die klösterliche Ge- nossenschaft³. Im späteren Mittelalter ist dem Memento vivorum häufig noch ein besonderes Memento für den zelebrierenden Priester oder Bischof eingefügt⁴. Das Nennen der Namen im Kanon wird schon in der Väterzeit als offerre nomen bezeichnet, wohl aus dem Grund, weil das Gebet für den, welcher hier mit Namen genannt wird, in Verbindung mit der von ihm gebrachten Oblation, unter Berufung auf sie Gott dargeboten, sein Name mit der Oblation Gott dargebracht wird zum Behuf reicher Zuwendung von Opferfrüchten.

e) Der Opferfürbitte für Kirche, Papst und Bischof reiht sich im Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum die Opferfürbitte für jene Lebenden an, welche der Zelebrant nach eigenem frommem Ermessen Gott mit Namensnennung (N. N.)⁵ empfehlen will, um ihnen aus dem Opfer (aus der Oblation im Zusammenhang mit dem Opfer Christi) einen fructus specialis zu- zuwenden⁶. Hieran reiht sich dann die Fürbitte für alle jene, welche der betreffenden

hat, mag er die bischöfliche Weihe (oder überhaupt einen höheren Ordo) schon empfangen haben oder nicht. Seinen Namen müssen alle Priester ohne Ausnahme im Kanon nennen, die in seiner Diözese zelebrieren; damit auch auswärtige seinen Namen sicher wissen können, soll er in allen Sakristeien der Diözese ange schrieben stehen; weiß ihn der Zelebrant nicht, so betet er et antistite nostro ohne Namensnennung. Der Name des betreffenden Klosterabtes, desgleichen eines Diözesanadministrators (Kapitelvikars), Apostolischen Vikars für einen bestimmten District u. dgl. darf im Kanon nicht genannt werden (vgl. Mühlbauer, Decret. authent. I 222). Ist die Diözese verwaist, so fällt et antistite nostro ganz aus, desgleichen in Rom, wo der Papst Bischof ist.

¹ Ebner, Quellen und Forschungen 399.

² Wo das von Pius V. herausgegebene und von späteren Päpsten revidierte römische Missale eingeführt ist, darf der Name des Landesfürsten und resp. der regierenden Landesfürstin nur auf Grund eines speziellen Privilegiums genannt werden; so hat auf wiederholtes Ansuchen der Kaiserin Maria Theresia Papst Clemens XIII. für Österreich gestattet: Ut legitimi successores tui in Hungariae et Bohemiae regnis, sive masculi sive foeminae, dummodo coelesti benedictione et sacra unctione iuxta consuetas caeremonias ut Reges ac Domini sive ut Reginae ac Dominae inaugurati vel inaugurate fuerint, non tam in iisdem regnis (Hungaria et Bohemia) quam in aliis provinciis, urbibus ac locis eorum dominationi pleno iure subiectis, nullo tamen addito coniugis nomine, si quem vel quam habuerint, per haec tantum verba „pro Rege nostro“ si fuerit masculus, „pro Regina nostra“ si fuerit foemina, in canone Missae nominari possint, perpetuo concedimus et indulgemus.

³ Ebner, Quellen und Forschungen 399.

⁴ Daselbe lautete: Mihi quoque indignissimo famulo tuo propitius esse digneris et ab omnibus me peccatorum offenditionibus emundare. Ebner, Quellen und Forschungen 401.

⁵ Hier finden sich in den Sakramentaren des Mittelalters zuweilen, wohl in Erinnerung an die alten Diptychen, noch Namen eingeschrieben. Ebner, Quellen und Forschungen 402.

⁶ Appliziert man für Lebende, so wird man hier für sie jedenfalls auch ein spezielles Memento machen. Bezüglich des Memento für die Lebenden sehen wir eine beachtenswerte Rubrik aus dem sehr alten Missale von Sarum hierher, welche lautet: Hic oret pro vivis, in qua oratione o r d o debet attendi propter ordinem charitatis. Quinque oret sacerdos: primo pro seipso, secundo pro patre et matre, carnali videlicet

Opferfeier anwohnen (circumstantes vel circumadstantes); der Zusatz: quorum tibi fides cognita est ac nota devotio wird besagen wollen: sofern sie — was Gott allein weiß — orthodox gläubig und fromm gesinnt und darum der kirchlichen Opfersübitte würdig und für deren Frucht empfänglich sind¹. Die Worte pro quibus offerimus fehlen in den alten Sakramentarien und bei den Schriftstellern des früheren Mittelalters²; ursprünglich hieß es nur: qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis etc., woran allein sich das tibique reddunt richtig anschließt. Gemeint sind damit die circumstantes, welche früherhin samt und sonders Oblationen bringen mußten und von denen daher in Wahrheit gesagt werden konnte, sie bringen jetzt (offerunt, Praes.) durch den Priester als ihren Mittler Gott ein sacrificium, d. i. eine Oblation, dar. Als dann die Oblationen seitens der Anwohnenden seltener wurden, hat man das pro quibus offerimus, welches im Gelasianum und im ursprünglichen Gregorianum noch fehlt, eingefügt und die Oblationen, welche die einen brachten, stellvertretend auch für die andern, welche keine gebracht hatten, Gott dargebracht. Gegenwärtig, wo von den Gläubigen gar keine Naturaloblationen mehr gebracht werden, Brot und Wein statt aller und für alle Anwesenden vom Priester als Mittler geopfert wird, haben die Präsentia offerunt und reddunt nur dann einen rechten Sinn, wenn die Anwohnenden wenigstens in der Weise, wie schon wiederholt gesagt worden, als mitopfernd (geistigerweise Opfer bringend) an den Zelebranten sich anschließen, wodurch ihnen nicht bloß ein reicher fructus ex opere operantis, sondern auch ein spezieller fructus ex opere operato zuteil wird. Die Oblation, welche die anwohnenden Gläubigen darbringen, ist, namenlich in ihrer inneren Beziehung zum eucharistischen Opfer, Lobopfer, weil dargebracht zur Huldigung, Anbetung und Verherrlichung vor Gott als der höchsten Majestät; das ist Hauptzweck der Oblation, die summa maiestas und die völlige Abhängigkeit von ihr anzuerkennen, sie dadurch zu verherrlichen und insofern sacrificium laudis zu sein. Dieses sacrificium laudis bringen die Opfernden dar für sich und die Ihrigen, bringen es auch zu dem Zwecke dar, um dadurch ihre Seelen loszukaufen (redemptio animarum) aus den Ketten der Sünden und Sündenstrafen (Sühnopfercharakter der Oblation), sodann um die Hoffnung zu begründen, einst zum vollendeten Heil und zur gänzlichen Unversehrtheit im Himmel zu gelangen (Vittopfercharakter) und um zugleich die Gelübde, so man Gott z. B. behufs Danksgung für erlangte Wohltaten gemacht hat, zu lösen (reddere vota; Gelübdeopfer). Salus kann das Heil in Christo, wie es schon hienieden in der Rechtfertigung uns zuteil wird, bedeuten, dürfte aber hier besser (weil das diesseitige Heil schon in der redemptio animarum eingeschlossen ist) auf die mit „lebendiger Hoffnung“³ erwartete Heilsvollendung im Jenseits, und in cunctitas auf das unvergängliche Erbe im Himmel bezogen werden im Sinne von 1 Petr 1, 5; in dieser

et spiritali (Paten), et pro aliis parentibus; tertio pro amicis specialibus, parochianis et aliis; quarto pro omnibus adstantibus, quinto pro omni populo christiano. . . . Consulo tamen, ut nullus ibidem nimis immoretur, tum propter cordis distractionem, tum propter immissiones, quae possunt fieri per angelos malos, tum propter alia miracula.

¹ Solange der Katechumenat bestand, wurden in der Skrutinienmesse (zweiter und dritter Sonntag in der Fasten) nach den Worten omnium adstantium die Namen der Paten öffentlich verlesen, welche am nächsten Karfreitag die Täuflinge (electi) aus der Taufe heben sollten; auch die Namen der Täuflinge wurden in dieser Skrutinienmesse verlesen, und zwar nach einem eigens gestalteten Hanc igitur. Vgl. Gelasianum, ed. Wilson 34.

² Micrologus c. 13.

³ 1 Petr 1, 3.

jenseitigen *incolumitas* ist auch Verklärung des Leibes eingeschlossen. Votum vel vota reddere ist die im Alten Testamente¹ gewöhnliche Bezeichnung für Darbringung von Gelübdeopfern, welche eine Unterart der sog. Friedopfer bildeten².

2. Über dem Gebet, welches mit *Communicantes* beginnt, steht in unsern jetzigen römischen Messbüchern die Überschrift *infra actionem*, was so viel ist als *intra actionem* oder *intra canonem*. Diese Überschrift soll lediglich die Stelle im Kanon bezeichnen, wo an gewissen Tagen nach dem Wort *Communicantes* eine auf die besondere Festfeier bezügliche Einschaltung zu machen ist, und will dem Zelebranten sagen: hier ist der Platz, wo die Einschaltung zu geschehen hat, die für einige Tage vorgeschrieben ist. Diese Einschaltung findet sich im *Proprium de tempore* (ehedem regelmäig, jetzt noch am Gründonnerstag und Karlsamstag) oder nach der betreffenden Präfation.

Dass *infra* hier mit *intra* und *actio* mit *canon* gleichbedeutend sei, kann nicht bezweifelt werden; schon im Gelasianum werden *infra* und *intra*, sowie *actio* und *canon* in einem und demselben Messformular synonym gebraucht, wie das auch in den späteren Sakramentarien und Missalien geschieht. Weder im Gelasianum noch im Gregorianum findet sich die Überschrift *infra actionem* im fortlaufenden Kanon selber, sondern im Gelasianum regelmäig in dem betreffenden Messformular, wo das Einzuschaltende seinem ganzen Wortlaut nach enthalten ist, im Gregorianum aber findet sich auch da die Überschrift nicht, nur an *Ascensio Domini* steht in *fractio* über dem *Fest-Communicantes*. Noch bis auf das *Missale Pius' V.* (bei den Dominikanern noch jetzt) stand das *infra actionem* nicht im fortlaufenden Kanontext (vor dem *Communicantes*), sondern nur über dem einzuschaltenden Text selber, der entweder im *Proprium de tempore* in der betreffenden Festmesse oder unter den Präfationen seinen Platz hatte.

3. In allen alten Liturgien geschieht beim eucharistischen Opfer der Heiligen Erwähnung, zunächst um dadurch sie selber zu ehren, dann aber auch, um ihre Fürbitte für die diesseitige Kirche, speziell für die zur Opferfeier Versammelten (*circumstantes* — *qui offerunt* — *qui reddunt vota sua*), in Anspruch zu nehmen. Dies geschieht nun auch in unserer römischen Liturgie im sog. *Communicantes*³. Die Gläubigen, welche ihre Oblationen durch die Hand des Zelebranten Gott als Lob-, Sühne-, Bitt- und Gelübdeopfer darbieten, berufen sich behuts grädiger und segenbringender Annahme dieses ihres Opfers zunächst auch darauf, daß sie als Glieder des mystischen Leibes Christi, die alle untereinander geheimnisvoll verbunden sind (*communicantes*), in Gemeinschaft stehen auch mit den Heiligen im Himmel, deren Gedächtnis sie eben deshalb jetzt ehren und feiern (*memoriam venerantes*) durch Darbringung der gegenwärtigen Oblation und durch namentliche Erwähnung der Erlauchtesten aus ihnen (Maria, zwölf Apostel, zwölf andere gefeierte Märtyrer

¹ Ps 21, 26; 49, 14; 60, 9; 64, 2; 115, 14.

² Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes 41.

³ Manche Erklärer ergänzen *sumus* zu *communicantes* und *venerantes*; richtig zieht man *qui offerunt* und *reddunt vota sua herab*; die *circumstantes* bringen ihre Opfergaben dar als *communicantes*, als *venerantes* usw., und rechnen eben deshalb um so sicherer auf Erförung ihrer Bitte um deren gnädige und reichen Segen vermittelnde Auf- und Annahme von seiten Gottes.

der römischen Kirche). Mit dieser tatsächlichen Verehrung der Heiligen verbinden die Opfernden dann auch noch die Bitte, Gott möge auf Grund der Verdienste und Fürbitten dieser und aller Heiligen ihnen helfend und schützend in allen Lagen und Bedürfnissen zur Seite stehen (quorum meritis precibusque concedas), eine Bitte, welche schließlich durch Christus als das Haupt des mystischen Leibes und als Zentrum der Communio sanctorum Gott dargeboten wird (per eundem Christum etc.). Möge der Priester, während er im Communicantes die Gemeinschaft mit den Heiligen betätigt, sich jedesmal recht lebhaft hinein versetzen in den Himmel, möge er das Seelenauge besonders auf diejenigen richten, deren Namen speziell genannt werden und deren Fest gerade gefeiert wird; am Tage solcher Festfeier muß der Zelebrant, wenn er im Kanon den Namen des betreffenden Heiligen nennt, zum Ausdruck besonderer Verehrung die inclinatio capit is minima (an Marienfesten die media) machen.

An einzelnen hohen Festen und Tagen (Weihnachten, Epiphanie, Gründonnerstag, Karfreitag mit Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingstsonntag mit Pfingsten) wird behufs kräftigster Motivierung der Bitte um gnädige Annahme des Opfers vor der Verufung auf die Heiligen auch noch ausdrückliche Verufung auf das eben gefeierte Tages- oder Festgeheimnis (diem venerantes etc.) eingelegt, um dessentwillen und zu dessen möglichst würdiger Feier der majestätische Gott ja doch gewiß das Opfer der Gemeinde wohlgefällig annehmen möge. Die in Rede stehende Einschaltung, gewöhnlich mit diem sacratissimum celebrantes beginnend, hat ihren Platz nicht unpassend unmittelbar nach dem Communicantes, welches ja nicht auf die Gemeinschaft mit den Heiligen im Himmel einzuschränken ist, sondern auf die unio aller Glieder untereinander, also auch auf die noch unverklärten in der Kirche Gottes auf Erden sich bezieht. Gerade bei der gemeinsamen Feier des heiligsten Opfers erscheinen die Gläubigen so recht als Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist, der im Opfer in der realsten Weise mit den Gliedern verkehrt; Grund genug für die Glieder, darauf sich bei der Opferfeier zu berufen, zu sprechen: Wir sind Glieder des mystischen Leibes Christi (communicantes), als solche feiern wir heute eine für die Bereitung dieses mystischen Leibes höchst wichtige Heilstatsache, und als Glieder dieses einen Leibes nun stehen wir auch in realer Gemeinschaft mit den Heiligen, die wir daher nunmehr verehren und um ihre Fürbitte anrufen wollen.

In den griechischen Liturgien, mit Ausnahme der Markusliturgie, findet die feiernde Erwähnung der Heiligen, unter welchen die Mutter Gottes ganz besonders ausgezeichnet und verherrlicht wird, erst nach der Konsekration statt; galt es ja als die größte Ehre für die Heiligen, „genannt zu werden, wenn der Herr zugegen ist, sein Tod sich erneuert, die unaussprechlichen Mysterien des furchtbaren Opfers sich vollziehen“¹. Nach Augustin zu urteilen, hat man in der römischen Kirche schon in alter Zeit der Heiligen bereits vor der Konsekration feiernd gedacht, und zwar, wie noch jetzt geschieht, mit Namensnennung nur heiliger Märtyrer, weil diese durch Blutvergießen ihr Leben

¹ Chrysost., Hom. 21 in Act. n. 4.

geopfert haben und dadurch die getreuesten Nachbilder des am Kreuze und auf dem Altare sich opfernden Erlösers geworden sind; in dieser tief inneren Beziehung des Martyriums zum Opfer Christi liegt ja auch der innere Grund, warum man in alter Zeit über Märtyrergräbern das heiligste Opfer feierte und warum noch jetzt im sog. Sepulchrum eines jeden Altars wenigstens eine Märtyrerreliquie sich befindet. Nachdem der hl. Augustin in seiner 84. Homilie¹ über das Johannesevangelium die Gläubigen an die Pflicht erinnert hat, nach Christi Vorbild nötigenfalls selbst das Leben zu lassen, führt er fort: „Das haben in glühender Liebe die Märtyrer getan; und wenn wir nicht vergeblich ihr Gedächtnis feiern (memoriam celebramus) und bei der Feier des Mahles (convivium), mit dem auch sie gefestigt werden, zum Tische des Herrn hinzutreten, so müssen, wie sie, auch wir ähnliches (ein opferwilliges Herz) zubereiten. Darum ja gedenken wir bei diesem Tische ihrer, und zwar nicht so wie der übrigen, die im Frieden ruhen, daß wir nämlich für sie beten, sondern vielmehr, daß sie es für uns tun mögen, auf daß wir in ihre Fußstapfen treten; denn sie haben die Liebe erfüllt, über welche hinaus es, wie der Herr sagt, keine größere gibt.“ Daß in den Kanon nur Märtyrer aufgenommen wurden, kann jedenfalls in dem eben angedeuteten inneren Grund eine passende Erklärung finden; die historische Begründung dürfte in der verhältnismäßig späten Verbreitung des Konfessionenkultes zu suchen sein.

An erster Stelle wird der allerseeligsten Jungfrau gedacht, der regina martyrum, die einst schmerzerfüllt unter dem Kreuze stand, als blutigerweise das große Versöhnungsopter vollzogen wurde. Nach ihr der heiligen Apostel, die ihr Leben für Christus opfereten, hierauf der ersten Päpste, in denen die fromme Tradition Märtyrer erblickte und die jedenfalls an die Zeit erinnern, wo viele Tausende sich dem blutigen Opferod für Christus weihten. Ferner erwähnt der Kanon noch des großen Märtyrerbischofs von Karthago, des hl. Cyprian, des Vorkämpfers für die kirchliche Einheit, deren Grund- und Schlüßstein der Apostolische Stuhl ist, des gefeierten römischen Diacons, des hl. Laurentius, der mit seinem gleichfalls im Kanon genannten Bischof, dem Papst Sizustus II., im Jahre 258 die Märtyrerkrone erhielt. Erwähnt werden ferner die heiligen Märtyrer Chrysogonus, dessen Haupt in S. Crisogono in Rom verehrt wird, die zwei vornehmen Römer Johannes und Paulus, wahrscheinlich Märtyrer der julianischen Verfolgung, endlich die wegen ihrer Wunderheilungen hochverehrten heiligen Ärzte (άγιοι ἀνάρχοι) und Märtyrer Kosmas und Damian, deren Reliquien Felix IV. (526—530) in der nach ihnen genannten Kirche in Rom beisezen ließ. — Schon im 6. Jahrhundert fügte man in Gallien die Namen der hll. Hilarius und Martinus ein, im folgenden Jahrhundert gleichfalls im Frankenreich Augustinus, Gregorius, Hieronymus, Benediktus². In Deutschland nannte man an dieser Stelle schon im 10. Jahrhundert den hl. Bonifatius und seine Gefährten, im Gebiete der mailändischen Liturgie den hl. Ambrosius. Es konnte nicht ausbleiben, daß schließlich fast jede Diözese ihre Heiligen an dieser Stelle im Kanon einzufügte. In einem dem 11. Jahrhundert angehörenden Salmentar aus Rouen sind nach den römischen noch weitere 23 Heilige genannt³. Gemäß dem Berichte des Liber pontificalis⁴ verordnete Papst Gregor III. (731—741), daß die Mönche, welche in dem von ihm in der Peterskirche gestifteten Oratorium, in welchem er Reliquien der verschiedensten Heiligen niederlegte, den Gottesdienst zu halten hatten, beim Communicantes hinzuzufügen hätten: Quorum solemnitas hodie in conspectu tuae maiestatis cele-

¹ n. 1.² Ebner, Quellen und Forschungen 407.³ Ebd. 409.⁴ Ed. Duchesne I 417.

bratur, Domine Deus noster, toto in orbe terrarum. Wohl unter dem Einflusse des Liber pontificalis findet man diesen Zusatz noch in spätmittelalterlichen Missalien nachgetragen¹.

4. Mit Bezugnahme darauf (igitur), daß schon wiederholt und zuletzt im Communicantes unter ausdrücklicher Verufung auf die Intercession der Heiligen um gnädige Annahme der auf dem Altare liegenden Oblation gebeten worden ist, wird nun im Hanc igitur nochmals gesleht, der Herr möge die von seinen speziellen Dienern (servitus = servi), den Liturgen, und von der gesamten Familie der Kinder Gottes gebrachte Oblation gnädig (placatus) annehmen und den Opfernden als Frucht der Darbringung hienieden seinen Frieden, beim Sterben die Bewahrung vor der ewigen Verdammnis und die Aufnahme unter die Scharen der Heiligen im Himmel zuteil werden lassen.

a) Solange die Naturaloblationen bestanden haben, brachten nicht bloß die Laien, sondern auch der Opferpriester selber, dann die assistierenden Priester und Diaconen² eine solche Oblation (Opferbrote); auf diese ist der Ausdruck oblatio servitutis seinem ursprünglichen Sinne nach zu beziehen, denn im Unterschiede von den Laien sind die zum mittlerischen oder liturgischen Dienst Ordinierten in ganz speziellem Sinne servi Dei, servi Iesu Christi, wie auch Paulus in seiner amtlichen Stellung sich mit Vorliebe als servus Iesu Christi bezeichnet hat. Die Bitte ging also ursprünglich dahin, Gott möge die von seinen ministri altaris und möge die von seinem gesamten (hier versammelten) Volke (familia) gebrachte Oblation gnädig aufnehmen. Auch gegenwärtig steht der Priester und stehen beim Hochamt die Leviten als servi am Altare und bringen als gottbestellte Mittler die Opfergaben dar, weshalb man servitus auch jetzt noch auf sie bzw. auf den Celebranten allein und nicht auf die (geistig) mitopfernden Gläubigen zu beziehen haben wird, die dann unter der familia zu verstehen sind. Wohl hatte die Darbringung von Oblationen für alle Opfernden, für Kleriker und Laien, zunächst den Zweck, Gott als dem höchsten Herrn den schuldigen Dienst zu leisten, das Verhältnis gänzlicher Abhängigkeit von ihm (servitus) zu betätigen, und insofern könnten füglich auch die Laien als Mitopfernde unter die servitus einbezogen werden, wenn nicht durch das sed et so nachdrücksam die servitus von der familia unterschieden wäre.

b) Daß die Worte diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari erst von Gregor I. hinzugefügt wurden, wurde schon oben bemerkt³; sie sind Bitte um die Frucht der gnädig angenommenen Oblation, eine Frucht, welche man selbstverständlich aus dem Schatz des nachfolgenden Opfers Christi zu erhalten hofft, in welches die Oblation durch die Wandlung übergeht. Der für die Tage des Erdenlebens erbetene Friede Gottes (pax a Deo⁴) ist wohl zunächst der innere Friede, die zwischen Gott und dem einzelnen den Frieden stiftende Gnade Christi, aber gewiß mit Einschluß alles dessen, was der geistlichen und leiblichen Wohlfahrt des einzelnen und dem geistlichen äußerem Bestand der Kirche (Freiheit von äußerer Verfolgung, von Spaltung u. dgl.) ersprießlich ist. Die Gefahr der ewigen Verdammnis droht jedem,

¹ Ebner, Quellen und Forschungen 410.

² Ordo rom. II, n. 9.

³ Die Einschaltung der Friedensbitte mag zunächst durch die politischen Umwälzungen in dem von den Langobarden okkupierten Italien, durch die Gefahren Roms und durch die Kalamitäten des römischen Reiches veranlaßt sein.

⁴ Rom 1, 7.

der noch hienieden mit Furcht und Zittern sein Heil wirken muß¹, und jeder sehnt sich danach, daß der Richter einst in Gnaden geruhe (iudeas), ihn der Schar derjenigen beizugesellen, welche von ihm ausgewählt sind für das ewig selige Leben bei Gott in Christo².

c) Von den Dominikanern wird das Hanc igitur gleich dem Communicantes noch jetzt mit erhobenen Händen gebetet. Aber schon der Mikrologus³ sagt, daß der Zelebrant bei diesem Gebet usque ad altare sich neige, und zu Durands Zeit⁴ sprach der Zelebrant dieses Gebet, wenigstens in manchen Kirchen, in tiefsgebeugter Stellung, und noch die gedruckten Missalien aus dem 16. Jahrhundert wissen von einer Handauflegung nichts, sondern schreiben vor: hic inclinet oder hic inclinet se manibus iunctis (wahrscheinlich ante pectus) oder hic inclinet se humiliiter dicendo „Hanc igitur“ etc. Diese Inklination charakterisierte das Gebet Hanc igitur als ein besonders demütiges; sodann sollte die tiefe Inklination nach der mystischen Meßerklärung daran erinnern, daß der Heiland, um am Kreuze erhöht zu werden (Konsekration und Elevation), sich vorerst tief herab und auf das Kreuz niederlassen mußte⁵. Die im Missale Pius⁶ V. vorgeschriebene Handauflegung über Brot und Wein soll wahrscheinlich zunächst ausdrücken, dieselben seien bestimmt, in der Konsekration Opfer im eigentlichsten Sinne des Wortes zu werden, Opfer, das mit dem Kreuzesopfer identisch ist, welchem die in der Handauflegung symbolisierte Übertragung der Sünden des ganzen Geschlechts auf Christus als das allein gottgefällige Opferobjekt vorausging. Im Alten Testamente ging bei den blutigen Opfern dem eigentlichen Opferakt stets unmittelbar die Handauflegung von seiten der Opfernden voraus, und diese Handauflegung sinnbildete die Übertragung der Sünden auf das substituierte Opfertier⁶. Wie im Alten, so war auch im Neuen Testament die Handauflegung Sinnbild der Übertragung von solchem, was nicht Sünde, sondern etwas Gutes ist; in diesem Sinne gedeutet, drückt die Handauflegung des Priesters über Brot und Wein sinnenfäßig aus, daß er auf die in der Konsekration zu wandelnden materiellen Opfergaben auch noch all jene Opfer übertragen wolle, welche er und die Gläubigen in der mehr erwähnten Weise geistig gebracht haben, auf daß sie im engsten Zusammenschluß mit dem in der Wandlung gegenwärtig werdenden Opfer des Hauptes um so mehr und um so sicherer Gott wohlgefällig seien. Weil ein zerknirsches Herz ein gottgefälliges Opfer ist⁷, dürfen wir unbedenklich selbst unsere Sünden, sofern wir sie bereuen, mit unserem Herzen auf die Oblation übertragen, damit das Lamm Gottes, wenn es in der Konsekration sich opfert, dieselben auf sich nehme und tilge.

d) Die am Karlsamstag oder Pfingstsamstag Getauften durften am Taufstag und während der ganzen Oster- resp. Pfingstwoche noch keine Oblation bringen, mußten aber gleichwohl täglich kommunizieren; die Oblation für dieselben brachten die Paten oder die Eltern⁸, woher es kommt, daß noch jetzt am Kar- und Pfingstsamstag und während der folgenden Woche (bis zum Oftabtag der Taufe) ins Hanc igitur eingeschaltet wird: Quam (oblationem) tibi offerimus pro his quoque, quos regenerare dignatus es ex aqua et Spiritu sancto, tribuens eis remissionem omnium peccatorum. Die Einschaltung am Gründonnerstag drückt aus, die Oblation (und nachfolgende Konsekration) finde zu dem speziellen Zweck statt, um den Tag der Einsetzung des heiligsten Opfers zu feiern, die Einschaltung bei der Konsekration

¹ Phil 2, 12.

² Jo 17, 14.

³ n. 16. Vgl. Amalar., Eclog. 30.

⁴ Rationale l. 4, c. 39, n. 1.

⁵ Gemma animae c. 38.

⁶ Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes 46.

⁷ Ps 50, 19.

⁸ Ordo rom. I, n. 46.

eines Bischofs, daß die Opferdarbringung ganz speziell für den Neoconsecratus stattfinde. Im Leonianum finden sich eigene Hanc igitur-Formeln außerdem noch für den Jahrestag der Konsekration des Bischofs, für die Messe bei der Konsekration der gottgeweihten Jungfrauen und die Brautmesse, ferner drei Formeln für die Requiemsmessen. Im Gelasianum finden sich 38 verschiedene Hanc igitur. Im Gregorianum (soweit dasselbe frei ist von gallikanischen Zusätzen) ist die Zahl derselben bedeutend vermindert. Es finden sich nur besondere Formeln für Gründonnerstag, Ostern und Pfingsten, ferner für die Weihe des Bischofs und Priesters, für die Konsekration der Jungfrauen und für einen verstorbenen Bischof.

5. Das Gebet Quam oblationem schließt die wiederholte, schon in den Offertorialgebeten begonnene Bitte an Gott den Vater (tu Deus) um gnädige Annahme der Oblation, sowie um Vorheiligung des Opferbrotes und Opferweines nunmehr endgültig ab und leitet in den Schlussworten Filii tui Domini nostri Iesu Christi auf den Konsekrationssatz über. Viele hochgeachtete Erklärer dieses Gebetes deuteten die fünf schwierigen Prädikate benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris schon auf Christi heiligstes Opferfleisch und Opferblut, betrachteten es als Bitte an Gott, er möge die auf dem Altare liegende Oblation durch die Konsekration zum Opfer Christi machen, auf welches die erwähnten Prädikate ganz und gar passen. Allein wegen der sich notwendig ergebenden Tautologien ist diese Deutung nicht haltbar. Der nächstliegende Sinn der Bitte kann daher nur der sein, Gott möge die auf dem Altar liegende Oblation zu einer benedicta, adscripta etc. machen, zu dem Zweck, damit sie dann sofort in der Konsekration für uns (zu unserem Heile) Christi Fleisch und Blut werde. Die Bitte geht dahin, Gott möge die Oblation (Opferbrot und Opferwein) mittels der Segnung, die in Verbindung mit dem Gebet vollzogen wird und noch effektiv ist, zu einer in allen Beziehungen, d. i. ganz und gar, sozusagen durch und durch gesegneten (in omnibus benedictam), ihm (von Herzen) geweihten (adscriptam), ihm endgültig abgeschlossenen (ratam), der wahren Idee des Opfers entsprechenden (rationabilem) und darum vor ihm wohlgefälligen (acceptabilem) Oblation der Gemeinde machen, auf daß sie dann ganz und gar würdig sei, in Christi Fleisch und Blut verwandelt zu werden.

a) Die Worte in omnibus benedictam sind vielleicht gewählt, weil Brot und Wein vom Offertorium schon wiederholt gesegnet wurden und jetzt die letzte effektive Segnung an ihnen vollzogen wird, durch welche die intendierte Vorheiligung in allen Beziehungen oder vollkommen bewerkstelligt werden soll. Zu adscriptam ist nach unserer Auffassung des ganzen Gebetes zu ergänzen Deo; Gott wurde die Oblation gebracht und war insofern schon beim Offertorium Deo adscripta, ihm zugeschrieben, d. i. zugeeignet; wenn Gott nun hier gebeten wird, er möge die oblatio zur adscripta machen, so will das vielleicht besagen, er möge den Opferbringenden die Gnade geben, die Oblation nicht bloß äußerlich, sondern mit ganzer Seele ihm zu weihen, so daß sie im vollsten Sinne des Wortes Deo adscripta sei; ist sie dies, dann ist der Oblationsalt von Seiten der Gemeinde endgültig abgeschlossen, unabänderlich fest gemacht (ratus); es ist ferner die Oblation nicht bloß eine äußerliche, ist vielmehr infolge göttlicher Erleuchtung und Anregung gebracht, aus freiem, freudigem Herzensdrang gebracht, ist darum ein obsequium rationabile¹,

¹ Rom 12, 1. Io 4, 23.

ein vernünftiger, idealer, der Idee (ratio) Gottes entsprechender Kult und infolgedessen für Gott annehmbar (acceptabilis), ihm genehm und nunmehr geeignet, durch die Wandlung ins Opfer Christi verklärt zu werden.

b) Wie immer vor dem Segnen, so faltet der Priester auch hier, zum Zeichen dringlichen Bittens um den Segen, die während des Hanc igitur ausgestreckten Hände vor der Brust. Nach Amalarius¹ wurden die drei ersten Kreuze über die Hostie allein, das vierte über die Hostie und das fünfte über den Kelch gemacht, was auch zu des Mikrologus Zeit² noch vereinzelt geschah, von ihm aber mißbilligt wird. Daß sämtliche Segnungskreuze hier allererst effektiv seien, wurde schon früher bemerkt; sie schließen die Vorheiligung von Brot und Wein für die Konsekration ab. Wie alle Kreuze im Kanon, so charakterisieren auch diese ihn als repraesentatio passionis Domini, und wird hier die Fünfzahl von den Mittelalterlichen mit Recht auf die fünf Wunden am Leibe des gekreuzigten Erlösers gedeutet; in den drei ersten Kreuzen fanden manche angedeutet, daß der erbetene Segen über die Oblation vom Vater (benedictam), vom Sohn (adscriptam) und vom Heiligen Geist (ratam), also vom Dreieinigen komme.

6. Es wurde schon zu wiederholten Malen bemerkt, daß der Kanon nach der mystischen Deutung speziell durch die vielen Kreuzzeichnungen während desselben als repraesentatio passionis Domini charakterisiert erscheine; signa (crucis) pertinent ad historiam (passionis) recolendam, sagt Innozenz III.; in der Reihenfolge der Gruppen von Kreuzzeichnungen sah man den Verlauf der Leidensgeschichte angedeutet, war aber in der Einzeldeutung begreiflicherweise nicht in allweg einig. Die Kreuzzeichnungen von Beginn des Kanons bis zur Konsekration wurden von den mittelalterlichen Theologen meistens auf solche Tatsachen aus der Geschichte des Herrn gedeutet, welche nächste Vorbereitung auf das Leiden und den Opfertod gewesen sind, nämlich auf die Hingabe des Sohnes in den Tod von Seiten des himmlischen Vaters³, auf den Verrat und Verkauf von Seiten des Judas, sowie der jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer. Der hl. Thomas von Aquin sieht in den beiden Kreuzzeichen beim Konsekrationssalt, deren eines über das Brot, das andere über den Kelch gemacht wird, ein Nachbild der Segnung von Brot und Wein durch den Herrn bei Einsetzung der heiligsten Eucharistie und hat sonach den ganzen Konsekrationssalt zunächst nicht als Nachbild des Kreuzesopfers auf Golgotha, sondern als wahres Nachbild der geheimnisvollen Antizipation des Kreuzesopfers im Zönakulum bei der Abendmahlfeier betrachtet. Die fünf Kreuzzeichen im Unde et memores sodann erinnern nach Thomas an die fünf Wunden, welche alsbald nach der Abendmahlfeier durch die An-nagelung ans Kreuz dem Heilande geschlagen wurden, die drei Kreuze im Supplices te rogamus an die Schmerzen des Hängens und Blutvergießens am Kreuze und die vom Kreuze stammende Opferfrucht (omni benedictione repleamur); die drei Kreuze im Per quem haec omnia etc. an die drei Gebete, welche Christus am Kreuze sprach, nämlich: Vater, verzeih ihnen; Mein Gott, warum hast du mich verlassen, und: In deine Hände empfehle ich meinen Geist. Die drei Kreuzzeichnungen über dem Kelch beim Per quem haec omnia deutet der hl. Thomas auf die drei Stunden, während welcher Christus am Kreuz

¹ Eclog. c. 30.

² c. 14.

³ Jo 3, 16.

sein Leben opferte, die folgenden zwei Kreuze außerhalb des Kelches auf die Trennung der Seele vom Leibe. Das Pax Domini etc. gehört nicht mehr zum Kanon, darum werden die zugehörigen drei Kreuze vom hl. Thomas nicht mehr auf Leiden und Tod des Herrn, sondern schon auf dessen Auferstehung gedeutet, sofern diese eine Frucht des Kreuzesopfers ist. Etwas anders deutet Innozenz III. (vgl. auch Durand) die Kreuze nach der Konsekration; ihm ist sodann das laut gesprochene Nobis quoque peccatoribus Erinnerung an die Bitte des reuigen Schächers, und erst der laute Schluß des Kanons mit Per omnia saecula saeculorum und das laut gebetete Pater noster erinnern nach ihm an die Worte des Herrn: In manus tuas Domine commendo spiritum meum; die Stille unmittelbar nach dem Paternoster deutet er auf die stille Grabesruhe Jesu. Wir glaubten des Zusammenhangs wegen in Darlegung der älteren mystischen Meßerklärung etwas vorgreifen, dieselbe schon hier bis zum Schluß des Kanons geben zu sollen.

§ 30. Der hochheilige Konsekrationsakt.

1. Die Konsekration oder die Wandlung des schon beim Offertorium und dann im ersten Teil des Kanons Gott dargebrachten und vorgeheiligten Brotes und Weines ist der eigentliche eucharistische Opferakt. Ist sich nun der Zelebrant klar bewußt, was in der Wandlung Erhabenes, Himmliches, für Himmel und Erde, für die Kirche und das kirchliche Leben Hochwichtiges geschieht, dann wird er, wenn er konsekiert, jederzeit von der tiefsten Ehrfurcht, an die ihn auch die für den Konsekrationsakt vorgeschriebene Inclinatio corporis et capitis gemahnt, durchdrungen und in Anbetung versunken sein; und damit in diesen hochheiligen Augenblicken auch alle anwohnenden Gläubigen in anbetender Ehrfurcht vor dem gegenwärtig gewordenen Heiland auf die Knie niederfallen, wird ihnen vorschriftsmäßig¹ bei jeder der beiden Elevationen ein Glockenzeichen gegeben. Da zu solchen Mysterien, wie sie in der Konsekration sich vollziehen, volles Still schweigen am besten paßt, haben viele Synoden ausdrücklich verordnet, daß in actu consecrationis auch Gesang und Orgel schweigen; nach dem Caeremoniale episcoporum² aber ist es erlaubt, die Orgel zu spielen, jedoch nur graviori et dulciori sono.

2. Nirgends tritt die Tatsache, daß der ordinierte Priester nicht bloß nomine ecclesiae, sondern auch nomine Christi spricht und handelt, so klar in die Erscheinung, als bei der erhabensten Funktion, die der Priester vollziehen kann, beim eucharistischen Opferakt. Er lehrt hier gewissermaßen Christus seine Stimme. In diesem Sinne sagt schon der hl. Ambrosius: Ipse Christus (scil. per sacerdotem) clamat: Hoc est corpus meum³. Daraus erklärt sich denn auch, warum unser Konsekrationsritus nicht den Charakter eines Gebetes, sondern den eines historischen Referates hat, in welchem der Priester als sichtbarer Stellvertreter Christi und im Aufblick zum himmlischen Vater (ad te Deum patrem suum omnipotentem; tibi gratias agens) das nämliche

¹ Rit. celebr. l. 8, c. 6.

² L. 1, c. 28, n. 9.

³ De myst. c. 9.

spricht, was dieser einst im Zönałulum bei der Einsetzung des eucharistischen Opfers und Opfermähles gesprochen hat, und desgleichen auch tut, was Christus damals getan (accipit panem in manus suas — elevat oculos, benedicit panem) und die Apostel nach seinem Vorbild zu tun beauftragt hat, so daß man sagen kann, in jeder Konsekration komme das hocherhabene Opferdrama des Zönałulum in realem Nachbild zur Darstellung, nur daß an Christi Statt sein ordnirter Stellvertreter oder vielmehr der unsichtbare melchisedechische Hohepriester¹ durch ihn spricht und handelt. Die zur Wandlung und somit zum Vollzug des eigentlichen Opferaktes wesentlichen Worte (forma consecrationis) sind nach der sententia communissima nur: Hoc est corpus meum — hic est calix sanguinis mei; alles übrige ist nicht de essentia, wohl aber de integritate sacrificii.

a) Bekanntlich stimmen die Einsetzungsberichte der Synoptiker² und des hl. Paulus³ wohl in der Hauptsache miteinander überein, weichen aber in Einzelheiten voneinander ab; das gleiche gilt von den Konsekrationsformeln der römischen und übrigen alten Liturgien, von denen auch keines mit einem der erwähnten vier biblischen Referate ganz genau gleichlautet. Wahrscheinlich hatte in den einzelnen größeren Kirchen, schon ehe die neutestamentlichen Schriften erschienen bzw. bekannt geworden waren, der Konsekrationskanon auf Grund mündlicher apostolischer Überlieferung eine feststehende Form erhalten, an der man nach dem Erscheinen der neutestamentlichen Schriften um so mehr festhielt, als deren einschlägige Berichte unter sich nicht aufs Wort übereinstimmten und den Konsekrationsritus als bereits aus der Liturgiefeier den Lesern bekannt voraussetzten.

b) Qui pridie quam pateretur (am Gründonnerstag mit dem Zusatz: pro nostra omniumque salute) besagt dasselbe wie das paulinische: In qua nocte tradebatur; Matthäus und Markus haben coenantibus illis. — Die Worte accipit panem stehen in allen vier biblischen Berichten, dagegen findet sich das im Grund selbstverständliche in manus suas in keinem derselben, darum auch nicht die Prädikate sanctas ac venerabiles; die mozarabische Liturgie hat gleichfalls bloß accepit panem. In der Liturgie des hl. Jakobus heißen die Hände: heilig, rein, unbefleckt und unsterblich; in der Liturgie des Markus und Chrysostomus: heilig, rein und unbefleckt; diese Prädikate sind gleich dem venerabiles unserer römischen Liturgie Ausdruck liebeglühender Erfurcht gegen jene Hände, welche der Gottmensch in den Tagen seines Fleisches⁴ so oft zum Segnen und zum Gebete für uns ausgestreckt hat und die er ans Kreuz nageln ließ, um mit ausgestreckten Armen die endgültige Opfersünde für uns einzulegen. — Daß der Heiland bei der Konsekration die Augen zum Himmel erhoben habe, ist in den biblischen Einsetzungsberichten nicht erwähnt, aber an sich schon wahrscheinlich, da er auch sonst, wenn er eine Dankfassung sprach, wie ja das auch bei der Konsekration geschah, die Augen zum Himmel erhob⁵, wie denn auch die Liturgien der Apostolischen Konstitutionen, ebenso die des Jakobus und Markus, in ihrem Konsekrationsformular des Erhebens der Augen Erwähnung tun. — Matthäus und Markus berichten, daß der Heiland vor der Konsekration des Brotes eine εὐλογία, Lukas und Paulus, daß er vor derselben eine εὐχαριστία gesprochen habe; daß εὐλογία und εὐχαριστία hier das gleiche bedeuten, erhellt wohl daraus, daß Matthäus und Markus den Heiland vor der Konsekration

¹ Hebr 7. ² Mt 26, 26—28. Mt 14, 18—19. Lk 22, 19—20.

³ 1 Kor 11, 23—25. ⁴ Hebr 5, 7. ⁵ Jo 11, 41.

des Kelches eine εὐλογία sprechen lassen, worunter sie doch wohl nichts anderes verstehen als ihre εὐχαριστία über das Brot. Diese εὐχαριστία oder εὐλογία ist eben die bei der Paschamahlzeit übliche ιερά, welche der Hausvater vor dem Genuss über Brot und Wein sprach und die im Munde des Herrn als Vorbereitung auf die wunderbare Wandlung sicherlich nicht den rein jüdischen, sondern schon einen spezifisch christlichen Inhalt und Wortlaut wird gehabt haben, auch nicht pure Dankesfassung, sondern zugleich Segnung gewesen sein wird, so daß die Liturgien (gleich der römischen auch die des Jakobus, Markus, Basilios, Chrysostomos) gewiß im Rechte sind, wenn sie den Herrn dank sagen und segnen lassen (*gratias agens benedixit*); ob er mit den Dankesworten außer dem Erheben der Augen auch noch eine andere sinnentältige Handlung, etwa Kreuzzeichnung, verbunden habe, wie das apokryphe Thomasevangelium angibt, wissen wir nicht.

c) In unserer römischen Liturgie ist in die Konsekrationsworte behufs Motivierung des vorausgegangenen manducate — bibite das Wörtchen enim eingeschaltet, welches in den neutestamentlichen Berichten, desgleichen in den alten griechischen Liturgien und in der mozarabischen, nicht steht. Um den sakramentalen Leib des Herrn als Opferleib zu charakterisieren, führt derselbe in den alten griechischen Liturgien nach dem Vorgang von Lukas und Paulus das Prädikat: (mein Leib) „der gebrochen wird“ oder: „gebrochen und hingegeben wird zur Vergebung der Sünden“; in der mozarabischen Liturgie: *Corpus quod pro vobis tradetur* (= traditur — διδόμενον). Die Worte *Simili modo* (ώσαύτως) postquam coenatum est stehen bei Lukas und Paulus. Das Prädikat *praeclarus* führt in der römischen Liturgie der Kelch nach Ps 22, 5 schon vor der Konsekration im Hinblick auf den kostbaren, lebenspendenden Inhalt, den er durch die Wandlung erhalten soll. Die Konsekrationsworte über den Kelch lauten in der Jakobus-, Markus-, Chrysostomus- und Basiliusliturgie so wie bei Matthäus und Markus, nämlich: „Dies ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes, welches für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“, nur ist in den genannten Liturgien vor den Worten „für viele“ noch aus Lukas eingeschaltet „für euch“. Bei Lukas und Paulus lauten die Konsekrationsworte über den Kelch nach dem griechischen Text: „Dieser Kelch (ist) der Neue Bund in meinem Blute“, und bei Lukas wird noch hinzugefügt: „das für euch vergossen wird“. Der Sinn obiger Worte kann nur sein: dieser Kelch enthält (Metonymie) den Neuen Bund, welcher auf das für euch vergossene Blut gegründet ist¹; der Neue Bund würde nicht existieren ohne das vergossene Blut Jesu, und darum kann man von dem Kelch, welcher das vergossene Blut Jesu enthält, auch sagen, er enthalte im vergossenen Blut den Neuen Bund². Deutlicher als bei Lukas und Paulus heißt es im römischen Missale: *Hic est (enim) calix sanguinis mei:*

¹ Hebr 9, 15 ff.

² Im Hebräerbrief betont der Apostel, daß für das Zustandekommen des Neuen Bundes und zur Erlangung des Bundeserbes der Tod Jesu notwendig gewesen sei, und faßt den Neuen Bund unter dem Gesichtspunkt eines Testaments auf, wie denn auch die Vulgata das griechische διαθήκη mit testamentum gibt. Der Tod Jesu aber erfolgte wie bei den moaischen Opfern durch Blutvergießen, und sein vergossenes Blut ist Bundes- oder Testamentsblut. Das abschließende Vergießen des Blutes Jesu geschah am Kreuz in sinnentältiger Form. Bei der eucharistischen Feier geschieht es geheimnisvoll bei der Konsekration des Kelches; da wird es im Kelch vergossen, infosom der eine Blutvergießungsalt von Golgotha bei der Konsekration des Kelches de praesenti (cf. εξανυψώμενον; Praesens) sich vollzieht oder gegenwärtig gesetzt wird; es wird im Kelche vergossen für die ganze Welt, speziell aber für die Teilnehmer an der Opferfeier und ihren Früchten.

Dieser Kelch ist der Kelch meines Blutes, d. h. er enthält mein Blut; von diesem Blut wird dann gesagt, es sei Blut des Neuen und Ewigen Bundes: (Sanguis) novi et aeterni testamenti, (sanguis) qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Der durch Jesu Blutvergießen gestiftete Bund ist im Vergleich mit dem mosaischen nicht bloß ein neuer, sondern auch ein ewig dauernder, der nicht wie der unvollkommene mosaische abrogierbar ist¹. Das den Bund stiftende Blut des Gottmenschen, vergossen nicht bloß am Kreuze, sondern auch im Kelch, ist sodann ein tiefer Glaubensgeheimnis (mysterium fidei). Effundetur ist zunächst nicht auf das beim Abendmahl noch künftige Blutvergießen am Kreuze zu beziehen, sondern im Sinne eines Präjens (im Griechischen ἔχουντος), also = effunditur zu nehmen; das Blutvergießen am Kreuze wurde beim Abendmahl geheimnisvoll antizipiert, wie es in der heiligen Messe recapituliert wird. Wie in den neutestamentlichen Schriften als erste und bedeutsamste Wirkung des Opfertodes Jesu, seines Blutvergießens am Kreuze, überall die Sündenvergebung genannt ist², so wird in den Konsekrationsworten von den verschiedenen Früchten des heiligen Messopfers oder des mystischen Blutvergießens im Kelche nur die Sündenvergebung genannt. Gewissermaßen um zu motivieren, warum er in der Konsekration die Abendmahlfeier Christi in realem Nachbild dargestellt, das eucharistische Opfer gefeiert und das Opfermahl zum Genuss bereitet habe, fügt der Zelebrant, die Konsekration abschließend, hinzu: Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. Bei Matthäus und Markus findet sich dieser Auftrag des Herrn nicht, den aber Lukas und Paulus bieten.

3. Infolge des Aussprechens der Konsekrationsworte über Brot und Wein ist unter deren Gestalten der ganze verherrlichte Gottmensch gegenwärtig. Wenn nun Petrus³ im Gefühle seiner Unwürdigkeit vor dem Herrn schon auf die Knie niederfiel, als dieser noch während seines unverklärten Erdenwallens ein gewöhnliches, wenn auch imposantes Wunder gewirkt hatte, wie sollte es dann den zelebrierenden Priester im Gefühle seiner Armutlichkeit nicht drängen, gleich nachdem der verklärte Gottmensch unter der Gestalt des Brotes und ebenso, nachdem er unter der Gestalt des Weines gegenwärtig geworden ist, in tiefster Ehrfurcht und Anbetung vor ihm das Knie zu beugen und sofort, um auch die anwesenden Gläubigen zu solcher Anbetung zu veranlassen, die konsekrierte Hostie und den konsekrierten Kelch, mit ehrfurchtsvollem Blicke sie begleitend⁴ (intentis in eas oculis) emporzuheben und dem durchs Glocken-

¹ Hebr 7, 18 ff. ² Eph 1, 7. Kol 1, 14. Hebr 9, 13 28. 1 Jo 2, 2; 4, 10.

³ Lk 5, 8.

⁴ Im Mittelalter legte auch das Volk einen großen Wert darauf, die heilige Hostie während der Elevation anzublicken (vgl. die interessanten Ausführungen von Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 100 ff.). Der Augustiner-Eremitt Gottschalk Hollen († 1481; vgl. Franz S. 22) riet den Laien, während sie die Hostie anblicken, kurze Gebete zu sprechen, wie z. B. Salve lux mundi, verbum Patris, hostia vera, viva caro, deitas integra, verus homo. Selbst abergläubische Erwartungen knüpfte man an das Anblicken des Leibes des Herrn: Wer die Hostie anblickt, wird an diesem Tage nicht von Nahrungsorgen gedrückt sein, nicht eines jähnen Todes sterben, und sollte dies der Fall sein, dann würde er vor Gott gerade so angesehen werden, wie wenn er noch die heilige Kommunion empfangen hätte; selbst Meineide würden ihm verziehen usw. Manche glaubten, wenn sie nur die heilige Hostie gesehen hätten, ohne den Schluß der Messe abzuwarten, aus der Kirche gehen zu dürfen (Franz S. 18). Über die Beziehung dieser Volksmeinung zu den Wundern des hl. Gral vgl. Franz S. 101.

zeichen aufmerksam gemachten Volke zu zeigen? Wenn auch nicht mit dem Munde, so möge der Zelebrant, wenn er die Hostie und dann den Kelch emporhebt, wenigstens im Herzen, emporblickend zum Himmel, sprechen: Siehe, himmlischer Vater, den Sühnepreis für meine und aller Welt Sünden, nimm ihn an für uns und sei uns gnädig und barmherzig.

Das Emporheben von Hostie und Kelch unmittelbar nach deren Konsekration kam erst seit dem 12. Jahrhundert gegenüber Berengars Leugnung der realen Gegenwart des Herrn im Konsekierten sehr allmählich von Gallien aus in Gebrauch¹; vordem hatte man in der Messe eine Elevation gehabt, und zwar wurden bei den Worten *omnis honor et gloria Hostie* und *Kelch* miteinander eleviert am Schluß des Kanons, während dessen Verlauf die anwohnenden Kleriker in gebeugter Stellung (*inclinati*) verharren mußten. In vielen Kirchen wurde bis ins 15. Jahrhundert nur die Hostie eleviert, wie bei den Kartäusern noch üblich ist. Auch den Kelch gleich nach der Konsekration zu elevieren, war in Rom jedenfalls in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts schon gebräuchlich; schreibt ja der aus genannter Zeit stammende vierzehnte römische Ordo² vor: *Quibus (sc. verbis consecrationis super calicem) finitis inclinato paululum capite adoret sacram Domini sanguinem, et elevet a dorandum a populo, ut supra de corpore dictum est. Nec oportet, quod vel Corpus vel Sanguinem diu teneat elevatum . . . Deponendo autem calicem (Durand.: post depositum calicem) dicat haec verba: Haec quotiescumque feceritis etc.* Hiernach fand damals bei der Elevation nur Inklination, noch keine Genusflexion von Seiten des Zelebranten statt, wie auch noch Missalien aus der Mitte des 16. Jahrhunderts eine solche nicht kennen. Den Gläubigen aber wurde schon seit dem 13. Jahrhundert von den Synoden vorgeschrieben, daß sie bei der Wandlung resp. bei der Elevation auf beiden Knie anbeten³, wie dies noch jetzt selbst den Priestern in paramentis vorgeschrieben ist, wenn sie an einem Altare vorbeikommen, auf dem gerade eleviert wird. Aus obiger Stelle des Ordo romanus ist auch ersichtlich, daß die Worte *haec quotiescumque feceritis* erst nach der Elevation gesprochen wurden. Seitdem man den Kelch nach der Konsekration nicht mehr mit dem hinteren Teil des Korporale, sondern mit einer eigenen Palla zudeckte, ließ man vielfach (wie in der mozarabischen Liturgie noch jetzt) bei der Elevation des Kelches die Palla auf ihm liegen, während er anderwärts, wie jetzt allgemein, unbedeckt erhoben wird. Bei der Elevation in der Missa solemnis das Allerheiligste zum Zeichen der Anbetung zu inzensieren, war in Rom nachweislich im 15. Jahrhundert (cf. *Patricii Caeremoniale romanum*), wahrscheinlich aber schon in der zweiten Hälfte des 14. im Gebrauch.

¹ Vgl. die Quellenbelege, auf deren Beibringung wir der Kürze halber verzichten müssen, bei Georgius, *De lit. rom. pont.* III 71 ff und bei Le Brun, *Explicatio Missae* (ed. lat. Venet. 1770) I 232 ff.

² n. 53.

³ So verordnete z. B. die Synode von Exeter (1287): *Hostia ita levetur in altum, ut a fidelibus circumstantibus valeat intueri; per hoc enim fidelium devotione excitatur, ut fidei meritum suscipiat incrementum. Parochiani vero sollicite exhortentur, ut in elevatione Corporis Christi nedum reverenter se inclinent, sed genua flectant et creatorem suum adorent omni devotione et reverentia, ad quod per campanellae pulsationem primitus (beim Quam oblationem?) excitentur, et in elevatione ter tangatur campana maior; ähnlich eine Synode von Köln 1287; einer Elevation des Kelches erwähnen sie nicht, wie auch der hl. Thomas sie nicht gefaßt zu haben scheint.*

4. Die mystische Deutung der Elevation ergab sich wie von selbst: man glaubte darin das Emporheben des Leibes Jesu am Kreuze resp. die Aufrichtung des Kreuzes nachgebildet zu sehen.

§ 31. Die Gebete nach der Konsekration.

A. Wiederholte Bitte um gnädige Aufnahme des auf dem Altare liegenden Opfers aus den Händen der Kirche.

1. Die Konsekration, in welcher Christus inmitten seiner Gläubigen persönlich gegenwärtig wurde und geheimnisvoll das ganze opus redemptionis, den eigentlichen Opferakt, vollzog, hat den Zweck, das Andenken an Jesus und sein gesamtes Opferwerk, speziell an sein Leiden und Sterben, unter den Gläubigen lebendig zu erhalten und ihnen als Gliedern des mystischen Leibes die Aneignung der Früchte desselben durch lebendigen Anschluß an den Opferakt des Hauptes zu erleichtern. Dieser Zweck des eucharistischen Opfers, eine Gedächtnisfeier Jesu zu sein, wurde dem Zelebranten und den mit ihm funktionierenden liturgischen Personen (servi), sowie den Gläubigen (plebs tua) am Schluß der Konsekration durch das hoc facite in meam commemorationem in Erinnerung gerufen; daher (unde et memores) gedenken sie jetzt im Hinblick auf das über dem Altare gegenwärtige Opfer Christi, im Hinblick auf seinen Opferleib und sein Opferblut, die zwar jetzt (infolge der Auferstehung) verklärt und im Himmel (seit der Himmelfahrt) erhöht, aber gleichwohl mit dem am Kreuze unter schauerlichen Leidern geopferten Leib und Blut des Herrn wesentlich identisch sind, in herzlicher Liebe und Dankbarkeit seines Leidens, seiner Auferstehung und Himmelfahrt (passionis, resurrectionis et ascensionis), und erfüllt von dieser Erinnerung bringen sie (offerimus) voll Dank und Zuversicht das auf dem Altar liegende Opferfleisch (panem vitae) und Opferblut Jesu (calicem salutis perpetuae) dem majestatischen Gottes, dessen Gnade sie diese kostbarste Gabe verdanken (de tuis donis ac datis), als absolut vollkommene Oblation (hostia pura etc.) dar.

a) Gleich unserer römischen haben auch die griechischen Liturgien unmittelbar nach der Konsekration unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Gebot des Herrn: „Tut dies zu meinem Andenken“ die sog. Anamnese, in welcher aber nicht bloß des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt, sondern auch der Grabsruhe, des Sitzens zur Rechten Gottes, der zweiten, „furchtbaren und glorreichen Wiederkunft“ gedacht wird. Im Gelasianum und Gregorianum steht sumus nach memores, aber gleichwohl ist vor offerimus kein Bindewort (et) eingeschaltet. Nach dem jetzigen Text (ohne sumus) erscheint das offerre als Betätigung des Eingedenkeins; als solche, die wir eben jetzt, getreu der Mahnung des Herrn, seines Leidens usw. eingedenk sind, resp. weil wir eingedenk sind, bringen wir dir, o Gott, aus Liebe und Dankbarkeit Christi Fleisch und Blut als die kostbarste Oblation dar, und im Anschluß an sie, im Anschluß an das Opfer des gottmenschlichen Hauptes, bringen wir dar alle unsere subjektiven Opfer, Anliegen usw., um den reichen fructus sacrificii zu erlangen. Die offerentes sind zunächst der Zelebrant (in alter Zeit auch die Konzelebranten), dann die ministri sacri, die Acolythen, kurz diejenigen, welche durch die Ordination zu speziellen Dienern (servi, ministri) des Opfers und Altars

bestellt wurden, deren liturgischer Dienst mittlerischen Charakter hat, und die bei der betreffenden Opferfeier tätig sind. Unter der plebs sancta sind die aktuell anwohnenden Gläubigen zu verstehen; sie bieten durch den gottbestellten Mittler das Opfer auf dem Altar und mit demselben all ihre subjektiven Opfer der göttlichen Majestät dar, um gnädige Annahme bittend. Da übrigens der Zelebrant die Gebete bei der heiligen Messe auch nomine totius ecclesiae spricht, so wird hier unter die offerentes das gesamte corpus mysticum, wird die gesamte Kirche, die aus hierarchischen (servitus) und aus laicalen (plebs) Gliedern besteht, mit einzubeziehen sein, so daß diese oblatio corporis et sanguinis Christi nicht bloß (wenn auch zunächst) im Namen der Anwesenden, sondern im Namen der ganzen Kirche geschieht, und zwar zunächst durch den Zelebranten, der bei der Opferfeier nicht nur nomine Christi, sondern auch nomine ecclesiae tätig ist.

b) Das Opfer im eigentlichen Sinne wird in der Konsekration vollzogen. Was in den drei zusammengehörigen Gebeten Unde et memores, Supra quae propitio und Supplices te rogamus Gott dargebracht und zur gnädigen Annahme empfohlen wird, ist nur Oblation (auch hostia genannt), welche freilich über die schon im Offertorium vollzogene Oblation durch das Objekt der Darbringung unendlich erhaben, aber gleichwohl nicht sacrificium in sensu stricto ist. Als Objekt der Oblation erscheint der Opferleib des Herrn, welcher in Rücksicht darauf, daß er in der nachfolgenden Kommunion genossen wird, heiliges Brot, das zum ewigen Leben nährt (panis vitae aeternae)¹ genannt wird, ferner das Opferblut im Kelche, dessen würdiger Genuß zur Erlangung des ewigen Heiles dient (calix salutis perpetuae). Als verklärten Opferleib und als verklärtes Opferblut des absolut reinen, absolut heiligen und darum absolut makellosen Gottmenschen ist diese Oblation in sensu eminenti hostia pura, sancta et immaculata, sie ist jenes reine, unblutige Opfer, welches vom Ausgang bis zum Niedergang dargebracht wird². Wenn nun von dieser Oblation gesagt wird, sie sei ex donis et datis Dei, so ist das in zweisachem Sinne wahr: der Opferleib und das Opferblut des Herrn wurden gewandelt aus (de) Brot und Wein, welche Geschenke und Gaben Gottes sind; sie sind aber auch insofern Gaben und Geschenke des himmlischen Vaters, als dieser seinen Sohn für uns in den Opfertod am Kreuze³ und in der Konsekration als Opferlamm auf den Altar hingegaben hat, auf welchen er gekommen ist in nomine Domini (benedictus qui venit in nomine Domini).

Das eiusdem vor Domini nostri Iesu Christi findet sich im Gelassianum und Gregorianum noch nicht, wurde aber mit Recht eingeschaltet, da in den unmittelbar vorausgehenden Konsekrationsworten von Christo, auf welchen das eiusdem zurückweist, bereits die Rede war. — Durch die fünf zugehörigen Kreuze sieht man am besten angedeutet, daß Christi Fleisch und Blut auf dem Altar mit seinem am Kreuze geschlachteten Leib und seinem am Kreuze aus den fünf Wunden vergossenen Blut identisch seien. Doch können diese Kreuze auch effektiv aufgesetzt werden, insofern der Priester die Kreuzzeichnung in der Absicht vollzieht, aus dem Schaf des gegenwärtigen Opfers Christi Segen auf die ganze Kirche, besonders auf die anwesenden Gläubigen überzuleiten.

2. In dem Gebete Unde et memores bieten Priester und Volk das in der Konsekration ihnen sozusagen in die Hände gelegte Opferfleisch und Opferblut des Herrn dem majestätischen Gott als Oblation von ihrer Seite dar; in der zweiten Oration, im Supra quae propitio, bitten sie dann

¹ Jo 6, 54 f.

² Mal 1, 11.

³ Jo 3, 16.

Gott, er möge auf diese Oblation, welche sie ihm jetzt bringen (supra quae i. e. panem vitae et calicem salutis perpetuae), mit gnädigem (propitio), ja mit freundlich liebvollem (sereno) Blick herabschauen und möge sie wohlgefällig annehmen (accepta habere), wie er ja schon die typischen Opfer Abels, des Gerechten, Abrahams, des Stammvaters aller Gläubigen, und das besonders heilige und reine Opfer Melchisedechs wohlgefällig aufgenommen habe.

Dass Christi Opferleib und Opferblut an sich absolut gottgefällig seien, bedarf keiner Erörterung; die Bitte um deren gnädige Annahme kann sich daher auf das verklärte Fleisch und Blut des Herrn nur insofern beziehen, als es durch die gnadenvolle Herauslassung des Hauptes zu den Gliedern Oblation dieser geworden ist. Sinn der Bitte kann also zunächst nur sein: nimm das Opfer deines Sohnes, dargebracht von uns Unwürdigen, nämlich von deiner Priesterschaft und deinem Volke, so gnädig und wohlgefällig an, wie du einstens die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs wohlgefällig angenommen hast, weil die Darbringer derselben kundlich gläubig, gehorsam und gerecht waren. Warum das Opfer Melchisedechs durch die Prädicate sanctum sacrificium, immaculata hostia, welche nach dem Liber pontificalis erst Papst Leo I. hinzugefügt haben soll, die aber, wie oben gezeigt, schon dem Verfasser der Quaestiones Veteris et Novi Testamenti im 4. Jahrhundert bekannt waren, ausgezeichnet wird, begreift sich unschwer im Hinblick auf den Hebräerbrief, wo¹ nach dem Vorgang des Psalmisten² Melchisedech eingehend als spezieller Typus Christi, des verklärten himmlischen Hohenpriesters, dargestellt und als rex iustitiae bezeichnet wird. Wohl ist im Hebräerbrief nicht eigens auch vom unblutigen Opfer Melchisedechs als einem Typus von Christi Opfer die Rede, aber es ist selbstverständlich, wenn Melchisedechs Priesterum ganz spezifischer Typus Christi war, dass es auch sein unblutiges Opfer gewesen sei, und dass dieses sein unblutiges Opfer schon als Opfer eines gerechten (rex iustitiae) und providentiellen Mannes, aber auch als Typus des (unblutigen) Opfers Christi heilig und unbefleckt genannt zu werden verdiente und darum vor Gott wohlgefällig gewesen sei. Melchisedech wird im Missanor Hoherpriester (summus sacerdos) genannt, obwohl es zu seiner Zeit noch kein (aaronitisches) Hohepriestertum gab und er im Hebräerbrief nur sacerdos summi Dei heißt. Da aber im Hebräerbrief Christus zum ältesten³ Hoherpriester genannt ist, konnte die Bezeichnung Hoherpriester von Christo als der Erfüllung füglich auch auf Melchisedech als deren Typus übertragen werden. — Das Opfer Abels war Gott wohlgefällig, weil er es in gläubiger Gesinnung darbrachte, weshalb ihm Gott eben dadurch, dass er sein Opfer annahm, das des Kain aber verwarf, das Zeugnis gab, dass er gerecht sei⁴. Abels Opfer wird hier nicht erwähnt, weil es etwa ein besonderer Typus des Opfers Christi gewesen wäre, sondern wegen der gläubigen, frommen Gesinnung des Darbringers, eine Gesinnung, welche auch die Darbringer des Fleisches und Blutes Christi haben müssen, wenn ihre Oblation gottgefällig sein soll. Auch das Opfer Abrahams wird hier nicht zunächst deshalb erwähnt, weil es ein ganz spezieller Typus des Opfers Christi war, sondern weil Abraham in der Bereitwilligkeit, seinen einzigen Sohn zu opfern, einen wahrhaft heroischen Glauben und Gehorsam betätigte, um dessentwillen er Stammvater Christi und aller Gläubigen, Stammvater der Kirche geworden ist⁵, in welcher Eigenschaft er unser Patriarch genannt wird. Wenn die Darbringer der Oblation des Fleisches und Blutes Christi einen Abrahams-Glauben und -Gehorsam haben, dann

¹ Kap. 7.² 109, 4.³ 2, 17; 4, 14; 5, 1 u. a.⁴ Hebr 11, 4.⁵ Gn 22, 16 ff. Gal 3, 6 ff.

wird ihre gesamte Oblation Gott gemäß angenehm sein, die von ihnen gebrachte Oblation des Fleisches und Blutes Christi und ihre im Zusammenschluß mit dem Opfer des Hauptes geistigerweise gebrachten Oblationen mannigfacher Art.

3. Die Bitte um gnädige Annahme der von Priester und Volk dargebotenen Oblation (*haec*) wird im dritten Gebete nach der Konsekration, im *Suplices te rogamus*, nochmals und aufs dringlichste (unter tiefer Verbeugung, mit gefalteten Händen) an den majestätischen Gott und Vater (*omnipotens Deus*) gerichtet; es wird zu ihm gesleht, er möge diese Oblation durch die Hand seines Engels auf jenen erhabenen Altar, welcher im Himmel vor seinem göttlichen Angesicht stehe, emportragen lassen, d. h. er, der im Himmel Thronende, möge den Leib und das Blut seines Sohnes aus den Händen des Priesters und des Volkes unter Vermittlung des Engels gnädig annehmen, auf daß dann, weil nun Gottes Auge mit Wohlgefallen auf ihnen ruhe, alle, welche in der nachfolgenden Kommunion den aus ihren Händen gnädig von Gott als Oblation angenommenen Leib und das Blut Christi genießen und dadurch in realster Weise am Opfer teilnehmen (*participatio altaris*), aus solchem Genuss, d. i. durch würdige Kommunion, die Fülle himmlischer Gnade empfangen. Für eine Epiklese im Sinne der Epiclesen in den griechischen und orientalischen Liturgien können wir das *Suplices te rogamus* nicht halten, da in ihm das Wesentliche aller orientalischen Liturgien, die Bitte um Verwandlung der eucharistischen Elemente, fehlt.

Von einem Altar im Himmel ist in den heiligen Schriften¹ öfters die Rede, und zwar (dem alttestamentlichen Brandopferaltar entsprechend) von einem Altare, auf dem Feuer brennt², ferner von einem Altare, der golden ist, „vor dem Throne Gottes³, „vor dem Angesichte Gottes“⁴ steht und auf dem wie auf dem goldenen alttestamentlichen Räucheraltar Räucherwerk durch einen Engel verbrannt wird. Auch die ältesten Väter, desgleichen die alten griechischen Liturgien, reden von einem himmlischen Altar (*θυσιαστήριον ὑπερουράνιον, πνευματικόν, νοερόν*), ebenso die alte maiändische und gallikanische wie die römische Liturgie von einem *altare sublimē in conspectu divinae maiestatis*. Auf diesem Altare werden die Opfergaben und die Gebete der Gläubigen Gott dargebracht (verbrannt) „zum süßen Wohlgeruch vor ihm“. Daß hier an keinen materiellen Altar zu denken sei, ist klar. Es soll damit nur zum Ausdruck kommen, daß das Opfer Christi auch als Opfer der Kirche aufgenommen werden solle, damit reiche Opferfrüchte besonders durch den Genuss des Opfermahles (*ut quotquot ex hac altaris participations etc.*) den Gliedern der Kirche zuteil werden.

Unter dem *angelus* in unserem Gebete verstanden manche Erklärer⁵ nach dem Vorgang mehrerer Väter Christum den Herrn selber, „den Engel des Bundes“⁶, „den Engel des großen Rates“⁷, der als Mittler zwischen Gott und der Kirche Gottes auf Erden deren Opfer und Gebete am himmlischen Altare⁸, d. i. vor Gottes Thron, darbringe, einige den zelebrierenden Priester als sichtbaren Stellvertreter des unsichtbaren gottmenschlichen Mittlers, andere den Schutzenkel des Opferpriesters; nach Hoppe⁹ u. a. würde *angelus* den persönlichen Geist bezeichnen. Am

¹ *Ij* 6, 6. *Offb* 6, 9; 11, 1 u. ö.

² *Offb* 8, 5.

³ *Offb* 8, 3.

⁴ *Offb* 9, 18.

⁵ So noch Beron, Theol. Quartalschrift, Tübingen 1867.

⁶ *Mal* 3, 1.

⁷ *Ij* 9, 6.

⁸ *Offb* 8, 3.

⁹ Die Epistles 249 ff.

besten nimmt man angelus kollektiv im Sinne von Engeln überhaupt, die in der Offenbarungsgeschichte vielfach als Mittelorgane zwischen Gott und den Menschen erscheinen. Es steht aber auch nichts im Wege, wenn man unter dem angelus unserer Oration den heiligen Erzengel Michael versteht, welcher der Schutzengel, wie ehemals des alttestamentlichen Bundesvolkes¹, so nunmehr der neutestamentlichen Kirche ist².

Eben weil von der Erhörung dieses Gebetes so viel abhängt, sprach es der Priester zum Zeichen, daß er sich seiner Unwürdigkeit und Armseligkeit bewußt und von tiefster Ehrfurcht vor Gott erfüllt sei, von jeher in tiefgebeugter Stellung und noch im späteren Mittelalter, in vielen Diözesen bis auf das Missale Pius' V., cancellatis manibus, d. h. unter Kreuzung der Hände über der Brust; zum Zeichen dringlichen, demütigen Bittens legt er jetzt die Hände gefaltet auf den Altar. Bei den Worten ex hac altaris participatione fügt der Celebrant den Altar zunächst zum Zeichen der Ehrfurcht vor demselben, da er hochgeweiht ist und Christi Fleisch und Blut auf ihm liegen, sodann zum Zeichen liebender Hingabe an Christus, welchen der Altar sinnbildet. Bei den Worten omni benedictione coelesti macht der Opferpriester über sich das Kreuzzeichen, welches zunächst sinnbildlich und augenfällig an den eben erschienenen Segen erinnert, welcher dem Priester und dem Volke durch würdige Kommunion zuteil werden soll, das aber auch wirksam ist und schon im voraus reinigende, auf eine würdige Kommunion vorbereitende Gnade vermittelt. Wie alle an den Vater (omnipotens Deus) gerichteten Gebete, so wird auch das in Rede stehende durch den gottmenschlichen Mittler geschlossen: per eundem (weil des Sohnes im Gebete schon Erwähnung geschah) Christum Dominum nostrum. Die Schlussformel gilt zugleich für die Gebete Unde et memores und Supra quae etc., mit welchen das Supplices te rogamus zusammenhängt.

B. Bitte um Zuwendung der Opferfrüchte an die Verstorbenen und an die Liturgen.

1. Voll der Übersicht, daß von ihnen soeben (im Unde et memores und Supplices te rogamus) dargebrachte Opfer (resp. Oblation) werde vom majestätischen Gottes wohlgefällig aufgenommen und hierdurch ihnen der Weg zu segensreicher Kommunion geebnet sein, suchen nunmehr Priester und Volk (Plural deprecamur) den Segen des auf dem Altare gegenwärtigen Opfers Christi, die propitiatorischen und satisfaktorischen Wirkungen desselben, auch (etiam)³ denjenigen modo suffragii zuzuwenden, von welchen sie am heißen

¹ On 10, 21; 12, 2. Jud 9. ² Offb 12, 7.

³ Nach Durand käme das etiam daher, weil früher dem Memento für die Verstorbenen ein gleichfalls mit memento beginnendes Gebet unmittelbar vorherging, in welchem der Priester für sich die Gnade würdiger Opferdarbringung erschrie. Ein solches Gebet, das sich sehr häufig in alten Sakramentarien erhalten hat, bietet Ebner (Quellen und Forschungen 419): Memento mei, queso, peccatoris, Domine Deus, et misericors miserere, licet haec sancta, indigna tibi, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, meis pollutis manibus offeruntur sacrificia, qui nec invocare sanctum ac venerabile nomen tuum dignus sum, sed quoniam in honorem, laudem et memoriam gloriosissimi et dilecti Filii tui, Domini nostri Iesu Christi, tibi offeruntur, queso Domine, tibi placeant et sicut incensum in conspectu divinae maiestatis tuae in odorem suavitatis accendantur. Per eundem Christum Dominum nostrum. Das etiam kann aber sachlich an die vorausgegangene Bitte der Gläubigen um reichen Segen des Opfermahles anknüpfen, in dem Sinne: Herr, wir haben soeben für uns um den Segen des Opfers gebetet, und du hast, wie wir hoffen, uns erhört und darum unser, der Lebenden, gedacht; gedenke nun auch der Verstorbenen.

ersehnt werden, nämlich den armen Seelen im Fegefeuer, auf daß sie gnädiglich von ihren Leiden erlöst und in den Himmel (locus refrigerii, lucis et pacis) aufgenommen werden. Diese bitweise Zuwendung geschieht im Memento für die Verstorbenen, dem wir in der Liturgie schon in ältester Zeit überall begegnen, und das als Fürbittgebet, welches im engsten Anschluß an das gottmenschliche Versöhnungsopter des Altares verrichtet wird, sicherlich ganz besondere Kraft hat. Sofern der Priester sein Memento, bei welchem ehedem die Namen einzelner Verstorbenen aus den Diptychen öffentlich vorgelesen wurden, als Repräsentant der Kirche oder nomine ecclesiae macht, darf es sich nur auf solche erstrecken, die als orthodox Gläubige (cum signo fidei) und im Frieden mit der Kirche (in somno pacis), d. i. nicht als Exkommunizierte oder als Schismatiker, gestorben sind. Sofern er aber auch Privatperson ist und bleibt, darf er auch solcher gedenken, die pro foro externo vom offiziellen Memento, das im Messbuch durch N. N. angedeutet ist, ausgeschlossen sind. Sofern das kirchliche Memento auf alle in Christo, d. i. in der Gnade Christi, Verstorbenen (omnibus in Christo quiescentibus) sich erstreckt, kommt es auch jenen armen Seelen im Fegefeuer zu gut, für welche, da sie vor dem äußeren Forum der Kirche als nicht zum corpus mysticum gehörend erscheinen, weder appliziert noch offiziell ein Memento gemacht werden darf, die aber, was ja möglich ist, gleichwohl im Zustand der heiligmachenden Gnade gestorben sind, aber im Fegefeuer noch zu büßen haben. Schon der hl. Augustin hat darauf aufmerksam gemacht, wie erhebend und tröstlich es sei, daß die Kirche bei der Opferfeier aller in Christo Verstorbenen gedenke, so daß auch für die, welche weder Eltern, noch Kinder, noch Bekannte und Verwandte haben und für die sonst niemand betet, wenigstens von der einen Mutter, von der Kirche, gebetet wird¹.

a) Schon in ältester Zeit wurde für die verstorbenen Gläubigen am Tag und am Jahrestag ihres Todes geopfert, wie weiter unten gezeigt werden wird. Es wurde nämlich Oblation der Gläubigen für sie dargebracht und im Konsekrationsalt das Opfer Christi für sie vollzogen (nach jetzigem Sprachgebrauch für sie appliziert). Bei dieser Opferfeier wurde auch der Name des Verstorbenen öffentlich genannt. Aber nicht nur durch solch spezielle Opferdarbringung kam die Kirche den Verstorbenen zu Hilfe, sondern auch dadurch, daß sie von jeher bei jeder Opferfeier, wie für die Lebenden, so auch für die im Frieden der Kirche Verstorbenen Fürbitte einlegte, der unser jetziges Memento defunctorum entspricht; diese Fürbitte wurde für einzelne speziell (durch Lesen der Diptychen) und für alle übrigen Verstorbenen gemeinsam eingelegt. Die Fürbitte in Gegenwart des eucharistischen Opfers galt schon den heiligen Vätern als besonders wirksam. Cyrillus von Jerusalem sagt in der fünften mystagogischen Katechese²: „Wir gedenken (nach der Konsekration) auch der bereits Entschlafenen . . ., weil wir glauben, daß diese Bitte jenen Seelen, für welche sie dargebracht wird, während das heilige und hehrste Opfer vor uns liegt, zum größten Nutzen sein werde“; und der hl. Chrysostomus ruft in seiner dritten Homilie³ über den Philippbrief den Gläubigen zu: „Nicht umsonst ist von den Aposteln die Anordnung getroffen worden, daß bei der Feier der schauererregenden Geheimnisse der Abgeschiedenen gedacht werden solle; sie wußten eben recht

¹ De cura gerenda pro mortuis n. 6.

² n. 9.

³ n. 4.

gut, daß denselben daraus großer Gewinn, großer Nutzen zustieße. Wenn nämlich das gesamte Volk dasteht mit aufgehobenen Händen und die ganze Priesterschar, und das schauererregende Opfer auf dem Altare liegt¹, wie sollten wir da nicht durch unsere Fürbitten für sie das Herz Gottes erweichen?"

b) Schon in den alten Liturgien wurde für die Verstorbenen gefleht um „Ruhe im Lande der Lebendigen, von wo Schmerz, Trauer und Seufzer ferne sind, wo das Licht des Angesichtes Gottes leuchtet“ (Liturgie des hl. Jakobus); „um Ruhe und Erlösung im Orte des Lichtes, wo es keine Schmerzen und Seufzer gibt“ (Liturgie des hl. Chrysostomus); um „Ruhe, wo das Licht des Angesichtes Gottes leuchtet“ (Liturgie des hl. Basilius). Im wesentlichen das gleiche wird in unserer römischen Liturgie für die Verstorbenen ersucht: gnädige, durch Nachlaß (indulgeas) der zeitlichen Sündenstrafen bedingte Aufnahme in den Himmel, der im Gegensatz zu den Qualen des Fegefeuers als Ort der Erquickung durch beseligendes Genießen, ferner im Gegensatz zu dem relativen (seelischen) Dunkel, in welchem die armen Seelen sich noch befinden, als Stätte des Lichtes² und im Gegensatz zu der Unruhe, welche den armen Seelen ihr Schmerz über die begangenen Sünden und die glühende Sehnsucht nach dem Schauen des göttlichen Angesichtes bereitet, als Stätte des Friedens näher charakterisiert ist. Wohl werden zu Anfang des Memento unseres römischen Messkanons alle im Glauben Verstorbenen, also auch die noch im Fegefeuer Besindlichen als dormientes in somno pacis bezeichnet; allein falls hier nicht der Friede mit der Kirche gemeint sein sollte, so ist es jedenfalls nur ein relativer Friede, nämlich der Friede, die Ruhe gegenüber all der Unruhe und all den mannigfachen Aufregungen und Kämpfen des Erdenlebens; diesen gegenüber gleichen die Verstorbenen auch einem Schlafenden, der von all dem, was im wachen Zustand ihm Unruhe und Unsrieden bereitet hat, nichts empfindet. Der Friede hingegen, welchen man im Himmel genießt in der Anschauung und im Besitze Gottes, der ein Gott des Friedens ist, dieser Friede ist voller, absoluter Friede, und um diesen beten wir für die Verstorbenen. Mit Schlafenden sind die Verstorbenen auch aus dem Grunde verglichen, weil ihre Leiber einstens von Gott auferweckt werden sollen, weil ihr leiblicher Tod nicht fortdauernd, sondern gleich dem Schlaf³ vorübergehend ist⁴, weshalb auch die Stätten, wo die Leiber der in Christo Verstorbenen begraben sind, Schlummerstätten, Coemeteria, heißen. Wie schon angedeutet, kann man unter dem Frieden, in welchem die des kirchlichen Fürbittgebetes Gewürdigten schlummern, den Frieden mit der Kirche verstehen, und zwar um so mehr,

¹ Die Rubrik (Rit. celebr. l. 9, c. 2) schreibt ausdrücklich vor, daß er während des Memento seinen Blick auf die Hostie über dem Altar gerichtet halte.

² In der Geheimen Offenbarung wird der Himmel geschildert als die Stadt des Lichtes, wo die Lichtglorie des dreieinigen Gottes strahlt (21, 11), wo das verklärte Lamm die Leuchte der Stadt ist, wo es daher keine Nacht mehr gibt (21, 25; 22, 5) und die Seligen in jenem ewigen Lichte wandeln, das wir ihnen wünschen, wenn wir für sie beten: Herr, gib ihnen die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihnen; Herr, laß sie ruhen im Frieden. Symbol dieses Lichtes waren die sog. „Totenleuchten“ auf den Gottesäckern im Mittelalter.

³ Petrus Chrysologus sagt in einer Rede über das blutflüssige Weib: „In Wahrheit, bei Gott ist der Tod nur ein Schlaf, weil Gott schneller noch einen Toten zum Leben erweckt, als von einem Menschen ein Schlafender vom Schlaf aufgeweckt wird; und eher zieht Gott in die vom Tode erstarrten Glieder die Lebensgeister, als ein Mensch dem in Schlaf versenkten Körper seine Munterkeit verschafft; höre den Apostel: plötzlich, in einem Augenblick werden die Toten auferstehen.“

⁴ Mt 9, 24. Jo 11, 11.

als das unmittelbar vorausgehende *signum fidei* sich unzweifelhaft auf den orthodoxen kirchlichen Glauben bezieht. Das Glaubensbekennnis, welches den Täuflingen ehedem feierlich tradiert und von ihnen kurz vor der Taufe feierlich rediert wurde, heißt schon bei Cyprian *symbolum*, d. i. Erkennungszeichen, *indicium vel signum*, weil man daran, daß einer das Taufsymbol inne hatte, mit Sicherheit zu erkennen vermochte, daß er ein Getaufter, ein rechtgläubiger Christ sei. Wer nun diesen bei der Taufe empfangenen Glauben bis zum Tode treu bewahrt, der scheidet cum signo fidei, der scheidet als treugläubiger Christ und darum auch im Frieden mit der Kirche aus der Welt, der schlummert ein und schlummert fort bis zum jüngsten Tage in somno pacis.

c) An Stelle der alten Diphthenverlesung sind die beiden N. N. im Messbuch getreten¹; sie deuten dem Zelebranten an, daß er hier als Mittler für bestimmte Personen Opferfürbitte einzulegen habe, zunächst wohl immer für den oder für die Verstorbenen, für welche gerade appliziert wird, dann für verstorbene Wohltäter der betreffenden Kirche, für solche, gegenüber welchen der Zelebrant Pietätspflichten zu erfüllen, für welche er ein Memento zu machen versprochen hat usw.; der Pfarrer wird an Sonn- und Festtagen in der Missa pro populo jederzeit auch aller Verstorbenen aus der Pfarrei gedenken. Es liegt für die Parochianen etwas ungemein Trostliches in dem Bewußtsein: wenn längst mein Leib vermodert ist, wenn niemand mehr mein Grab weiß, kein Mensch mehr meinen Namen kennt, wird doch jeden Sonn- und Festtag in meiner Pfarrkirche im Memento auch für die Ruhe meiner Seele noch gebetet. Erst an das spezielle Memento (ipsis Domine) reiht sich dann das allgemeine an (et omnibus in Christo quiescentibus), welches als dringliches Fürbittgebet extensis manibus gesprochen wird. In unserem Messbuch hat das Memento den Charakter einer förmlichen Oration, die an den Vater (Domine) gerichtet ist und, weil im Verlauf derselben Christus (in Christo quiescentibus) genannt wurde, mit per eundem Christum Dominum nostrum geschlossen wird. Während sonst nur beim Namen Jesus inkliniert wird, ist an dieser Stelle bei per eundem Christum etc. die inclinatio capit is maior vorgeschrieben. — Während durch die applicatio Missae den Verstorbenen die satisfactorischen Früchte des Opfers Christi modo solutionis zugewendet werden, geschieht es im Memento modo suffragii, aber, wie schon Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus uns versichern, in wirksamster Weise; legt ja der Priester seine Fürbitte als Mittler ein, und schließen sich an ihn die Gläubigen an, welche man fleißig dazu anregen sollte.

2. Nachdem der Zelebrant im Memento mortuorum die propitiatorischen Früchte des auf dem Altare gegenwärtigen Opfers den Verstorbenen behufs ihrer Aufnahme in den Himmel fürbittweise zugewendet hat, beginnt er sofort mit halblauter Stimme (voce parum elata) das an Gott den Vater gerichtete und darum mit Per Christum Dominum nostrum schließende Gebet Nobis quoque peccatoribus, in welchem er nunmehr auch für sich als Opferpriester und für die bei der gegenwärtigen Opferfeier mittätigen Leviten und übrigen Kleriker mit Einschluß der gesamten Priesterschaft die einstige Aufnahme in den Himmel als Frucht des gegenwärtigen Opfers ersehlt. Unter den famuli (= servi) waren an dieser Stelle ursprünglich wohl kaum auch die Laien (sonst als plebs — famuli famu-

¹ An dieser Stelle finden sich in verschiedenen Handschriften des Gregorianums allerlei Erweiterungen; es wird u. a. der Wohltäter, Beichtvater, Verbrüderter, der Stifter des Benefiziums gedacht. Ebner, Quellen und Forschungen 420.

laeque bezeichnet), sondern nur die Diener Gottes im engeren Sinne, die servitus Dei, gemeint (vgl. das Hanc igitur, in welchem wie für die servitus, so für die cuncta familia um Aufnahme unter die himmlischen Heerscharen gefleht wird). Diese Diener nun bitten, einstens einen kleinen Anteil (partem aliquam) und die Genossenschaft (societas — consortium) mit allen Heiligen, speziell mit den heiligen Aposteln und Märtyrern zu erhalten, von welch letzteren etliche hervorragende mit Namen genannt sind, nämlich sieben männliche und sieben weibliche. Wohl weiß der Zelebrant, daß er und die übrigen Diener, für welche er um die Aufnahme in den Himmel bittet, arme Sünder sind, was sie in Neueschmerz bekennen (tunsio pectoris); aber sie stellen ja ihre Bitte nicht im Vertrauen auf eigene Verdienste (non meritorum aestimator), sondern im vollsten Vertrauen auf die Fülle göttlichen Erbarmens (multitudo miserationum, veniae largitor), das gerade in der heiligen Messe als Sühnopfer so recht als unerschöpflich sich erweist, indem der Vater seinen Sohn wieder und wieder in geheimnisvoller Weise hingibt aus Liebe zu den Sündern¹. Weil im geschlachteten Opferlamm die Fülle göttlichen Erbarmens persönlich auf dem Altar zugegen ist, wird bei Nennung der Heiligen nicht, wie vor der Konsekration, auch Berufung auf deren merita und deren Fürbitte eingelegt, sondern es geschieht diese Nennung nur zu dem Zweck, um diese Heiligen, welche in der römischen Kirche seit alters sehr gefeiert waren, dadurch, daß ihre Namen über dem Opferleib und Opferblut des Herrn genannt werden, besonders zu ehren, und zugleich, um die Liturgen zu mahnen, nach dem Vorbild dieser erlauchten Märtyrer ein Opferleben zu führen, um auf dem Wege geistigen Martyriums sicher in den Himmel zu kommen und dort ihrer Gesellschaft teilhaft zu werden. Meistens deutet man das Nobis quoque peccatoribus auf alle Gläubigen, nicht speziell auf Zelebrant und Konzelebranten, wogegen sachlich nichts einzuwenden ist; doch scheint die oben gegebene Erklärung aus inneren und äußeren Gründen den Vorzug zu verdienen.

In der Liturgie des hl. Jakobus, gegen den Schluß der auf die Epiklese folgenden Fürbitten, kurz vor der Fürbitte für die Verstorbenen, steht folgendes Gebet: „Gedenke, Herr, nach der Menge deiner Barmherzigkeit und deiner Erbarmungen auch meiner, deines geringen und unnützen Knechtes, und der Diaconen, welche deinen Altar umgeben. Verleihe ihnen ein tadelloses Leben, bewahre ihren Dienst stelenlos, verschaffe ihnen Fortschritte im Guten, damit wir Gnade finden mit allen Heiligen, die dir von Anfang an gefielen, mit unsren Vorfätern, Vätern, Patriarchen, Propheten, Aposteln, Märtyrern, Bekennern, Jüngern und Frommen und mit jedem gerechten Geiste, der im Glauben an deinen Christus vollendet hat.“ In der Liturgie des hl. Basilus betet der Zelebrant, nachdem er kurz zuvor der Verstorbenen gedacht hat: „Gedenke, Herr, des ganzen rechtläufigen Episkopates, der das Wort deiner Wahrheit recht verwaltet. Gedenke, Herr, nach der Menge deiner Erbarmungen auch meiner Unwürdigkeit... Gedenke, Herr, der Priesterchaft (Konzelebranten), des Diaconates und des ganzen Priestertandes.“ Ähnliche Bitten ließen sich auch aus andern griechischen und orientalischen Liturgien anführen.

¹ Jo 3, 16.

Doch abgesehen von solchen Stellen legt sich schon aus rein inneren Gründen die Vermutung nahe, daß auch im Abendlande der Zelebrant, nachdem er teils vor, teils nach der Konsekration Fürbitten für andere, für Lebende und Verstorbene, eingelegt hatte, zuletzt auch noch an sich selbst und an diejenigen, welche mit ihm an dem Altare standen (in alter Zeit die konzelebrierenden Priester, dann die ministri altaris), werde gedacht und daß er im Hinblick auf das Opferlamm für sich, für seine *συλλειτουργοί* (famuli — servi) und in ihnen für den ganzen Priesterstand um das werde gebetet haben, auf was für uns sündige Menschen schließlich alles ankommt, nämlich daß Gott sie auf Grund der im heiligen Messopfer so reich sich betätigenden Barmherzigkeit einst zur ewigen Seligkeit möge gelangen lassen. Dazwischen auch im Abendlande die Zelebranten ein Bedürfnis fühlten, nach der Konsekration für sich selber eine Fürbitte einzulegen, lassen die in verschiedenen alten Sakramentarien¹ unmittelbar nach dem Supplices te rogamus stehenden Gebete erschließen, in welchen der Opferpriester sich zuerst als peccator bekennt, dann um gnädige Annahme des Opfers aus seinen Händen und um einstige participio cum electis sacerdotibus fleht. Dazwischen die Kirche gleichwohl derlei Gebete nicht offiziell rezipierte, mag darin seinen Grund haben, weil ja seit ältester Zeit am Schluß der Fürbitten das Nobis quoque peccatoribus etc. stand, ein Gebet, das auf die Liturgien bezogen werden kann, vielleicht seiner ursprünglichen Bestimmung nach auch bezogen werden sollte. — War im vorausgehenden Memento der Blick bereits auf das Jenseits gerichtet, und wurde der Verstorbenen gedacht, die noch nicht zur heiligenden Ansicht Gottes gelangt sind, so verharrt der Priester auch beim Nobis quoque peccatoribus im Schauen des zukünftigen Lebens, nach dessen ewig dauerndem Glück die Glorie der Heiligen eine mächtige Sehnsucht in uns entzündet. Im Gefühle der Unwürdigkeit wagt der Priester nur um einen geringen Anteil an der Herrlichkeit jener Heiligen zu stehen (partem aliquam), die durch das Opfer ihres Lebens Christo den größten Beweis der Liebe gegeben. — Auch unter diesen hier genannten Heiligenamen begegnen wir berühmten Märtyrern der römischen Kirche (Alexander [I. ?], Agnes, Tätilia, Anastasia) und der mit der römischen eng verbundenen afrikanischen (Perpetua, Felicitas) und sizilischen (Agatha, Lucia²) Kirche. Von den Aposteln werden erwähnt Matthias und Barnabas, ferner wird genannt der heilige Erzmärtyrer Stephanus, der in der römischen Kirche von jeher große Verehrung genoss. Unter dem hier genannten Johannes verstanden die mittelalterlichen Liturgiker den Evangelisten; eine Entscheidung der Ritenföderation vom 27. März 1824, die aber in der neuen authentischen Ausgabe der Decrete genannter Kongregation unterdrückt ist, den heiligen Vorläufer des Herrn. Auch diese Heiligenreihe erhielt im Laufe des Mittelalters Zusätze, und zwar werden in Italien mit Vorliebe die hl. Euphemia und Eugenia, Victoria und Anatolia, in Frankreich die hl. Genovefa, in Deutschland die hl. Lioba, Wiborada usw. genannt³.

C. Den Kanon abschließende Gebete und Segnungen.

Noch im Mittelalter sprach am Schluß der einzelnen Orationen des Kanons der Priester kein stilles Amen, sondern erst am Ende des ganzen Kanons wurden, und zwar vom Chor resp. vom Volk, die sämtlichen Gebete des

¹ Ebner, Quellen und Forschungen 419—420.

² Nach Aldhelm (De laudibus virginitatis c. 42; vgl. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II [1853]) hätte erst Gregor d. Gr. die Namen Perpetua, Felicitas, Agatha und Lucia hinzugefügt.

³ Ebner, Quellen und Forschungen 424.

Kanons mit einem lauten Amen beantwortet und geschlossen. Während nach späterem Iesus am Schluß des Communicantes, Hanc igitur, Suplices te rogamus der Zelebrant selber im stillen das Amen spricht, läßt er es am Schluß des Gebetes Nobis quoque peccatoribus ganz aus und geht vom Per Christum Dominum nostrum unmittelbar auf das den Kanon abschließende Per quem haec omnia über, mit dem es sonach wohl auch innerlich zusammenhängt. Zunächst das, was der Zelebrant im Nobis quoque peccatoribus für sich und die gesamte Priesterschaft erslehte, aber auch alles übrige, um was er in den vorausgegangenen Orationen des Kanons gebeten, will er und wollen die Gläubigen, als deren Mittler er betete, von Gott dem Vater (denn dieser ist, wie im Vorausgehenden, so auch im Per quem omnia angeredet) erlangen durch Christus, und zwar erstlich, sofern Gott durch ihn das zum eucharistischen Opfer erforderliche Material, nämlich Brot und Wein, die Erstlinge der gesamten unfreien Kreatur, fort und fort erschafft (haec omnia bona creas); alsdann, sofern er durch ihn dieses Brot und diesen Wein im Offertorium und im ersten Teil des Kanons mittels der Gebete und Segnungen des Priesters mehr und mehr heiligt (sanctificas) und für die Konsekration präsanctifiziert, sie alsdann durch Christus in der Wandlung zum Brot und Kelch des übernatürlichen Lebens (vivificas) und zum Quell des reichsten Segens macht (benedicis) und sie schließlich in der Kommunion uns zum Genusse reicht (praestas nobis); kürzer gesagt, er will das alles von Gott erhalten durch Christus als unsern Mittler, als unser Opfer und Opfermahl. Durch eben diesen Christus (per ipsum), durch welchen wir alles von Gott erslehen und erhalten, empfängt hinwiederum auch Gott der Vater samt dem Heiligen Geist die höchste Ehre und Verherrlichung (omnis honor et gloria), und zwar erstlich, sofern Christus als Haupt der Gläubigen in deren Mitte und als ihr Repräsentant in der heiligen Messe Gott das vollkommenste Lob- und Verherrlichungsopfer darbringt (per ipsum); sodann sofern die Gläubigen bei der heiligen Messe ihre Gebete mit dem Opfer Christi zusammenschließen, sie dadurch wahrhaft gotteswürdig und gottgefällig machen (cum ipso) und in der Lebensverbindung mit ihm, d. h. im Zustand der heiligmachenden Gnade, sie Gott darbringen. — Das Per ipsum etc. ist nebenbei auch Doxologie; weil es sich hier am Schluß des Kanons aber primär darum handelt, die ganze Bedeutung des im Kanon tatsächlich vollzogenen Opfers Christi und der Gläubigen nochmal in Kürze zum Ausdruck zu bringen, ist nicht sit, sondern est gesetzt.

a) Unter haec omnia bona kann zunächst nur verstanden werden, was auf dem Altar liegt und worüber die zugehörigen Kreuzeichen gemacht werden, also Christi Opferfleisch und Opferblut, gegenwärtig unter den Gestalten von Brot und Wein, zu dem Zwecke, um alsbald genossen zu werden. Der Anblick dieser Brot- und Wein gestalten nun veranlaßt den Priester, in seinem Gebete zurückzugehen auf die Messe vor der Wandlung, wo Brot und Wein als Materie für die Konsekration noch ihrer Substanz nach auf dem Altare lagen; in den Gestalten ver gegenwärtigt er sich nochmals Brot und Wein selber, um so den ganzen Opferprozeß, zu welchem notwendig Brot und Wein erforderlich sind, als gnadenvolles Werk des Vaters, vollbracht durch Christus, charakterisieren zu können. Der Sinn

seiner Worte ist: Schon das natürliche Substrat für die eucharistische Opferfeier, Brot und Wein, verdanken wir Christo, sofern der Vater, wie alle Geschöpfe, so auch Brot und Wein schon bei Erschaffung der Welt durch den ihm wesensgleichen Logos ins Dasein gesetzt hat¹ und weil ja die Erhaltung der Welt ein fortgesetztes Schaffen und Beleben ist (*creas — vivificas*). Gott ist es auch, der durch Christus den materiellen Opfergaben die höchste Heiligung (*sanctificas*) zuteil werden lässt, indem er sie verwandelt in Fleisch und Blut seines Eingeborenen und sie uns zur Speise gibt (*praestas nobis*). Aber wie konnte, wenn haec bona sich auf Brot und Wein bezieht, beigesetzt werden *omnia*? Brot und Wein als eucharistisches Opfermaterial kommen sodann auch als Erstlinge und Repräsentanten der gesamten materiellen Schöpfung in Betracht; es ist daher sehr natürlich, daß der Zelebrant im Hinblick auf die Gestalten des eucharistischen Opfermaterials sich auch der in denselben repräsentierten materiellen Schöpfung mit all ihren Gaben und Gütern erinnert, sie im Geiste als gegenwärtig schaut und mit Rücksicht auch auf sie spricht: *Haec omnia bona creas*. Darum hat die Kirche schon in alter Zeit an gewissen Tagen in die Messe, und zwar am Schluß des Kanons, vor dem *Per quem haec omnia*, nachdem zuvor der Lebenden und Verstorbenen genugsam gedacht worden ist, eigene Segnungen verschiedener Naturalobjekte eingeschaltet; so steht z. B. im Gelasianum für das Fest der Himmelfahrt Christi unmittelbar vor dem *Per quem haec omnia* ein Segnungsgebet (*Benedictio super fruges novas fabae*, im Gregorianum am Fest des hl. Xystus (5. August) ein Segnungsgebet über frische Trauben, welches lautet: *Benedic Domine et hos fructus novos uvae, quos rore coelesti et inundantia pluviarum et temporum serenitate atque tranquillitate ad maturitatem perducere dignatus es, et dedisti ea ad usum nostros cum gratiarum actione percipere in nomine Domini nostri Iesu Christi, per quem haec omnia Domine semper bona creas etc.* Noch das Sacerdotale romanum (1580) schreibt vor, daß einzelne Realbenedictionen, z. B. die *benedictio panis, vini, fructuum et seminum in festo S. Blasii*, die *benedictio panis in festo S. Agathae*, die *benedictio agni paschalidis*, unmittelbar vor dem *Per quem haec omnia* vorgenommen werden; die betreffende Rubrik lautet: *Postquam sacerdos in Missa pervenerit in canone ad locum illum Per quem haec omnia, versus ad populum benedic infrascripta hoc ordine: Sit nomen Domini benedictum etc.* mit darauffolgendem Segnungsgebet, hierauf Besprengung mit Weihwasser; postea conversus ad altare dicat: *Per quem haec omnia*. In der Erzdiözese Gnesen-Posen wird noch heute am Feste der hl. Agatha die Weihe des Agathabrotes und Agathawassers (gegen Feuersbrunst) vor dem *Per quem haec omnia* eingeschaltet. — Neben der Weihe des Taufwassers ist die wichtigste, feierlichste und höchste Realbenediction die Weihe der heiligen Öle. Diese findet im Abendlande nach Vorschrift des Pontificale romanum alljährlich am Gründonnerstag ausnahmslos durch einen Bischof intra Missam statt, und zwar die Weihe des Krankenöles, welche den Charakter einer mehr einfachen Benediction hat, an der Stelle, an welcher die Benedictionen früher gewöhnlich eingeschaltet wurden, nämlich unmittelbar vor dem *Per quem haec omnia*. Aus der Tatsache, daß die Kirche verschiedene Realbenedictionen am Schluß des Messkanons eingeschaltet hat, ergibt sich unzweifelhaft, daß nach kirchlicher Ansichtung die eigentliche Quelle des Segens für die unfreie Kreatur im Opfer des Kreuzes liege, das unblutigerweise im Opfer des Altares erneuert wird.

b) Bis ins 12. Jahrhundert fand eine Elevation des Konsekrierten nur am Schluß des Kanons bei den Worten *Per ipsum etc.* statt. Schon der erste römische Ordo² schreibt vor, wenn der Zelebrant (der Papst) das *Per quem haec omnia etc.*

¹ Jo 1, 3.

² n. 16.

gesprochen habe, solle der dienstuende, neben dem Zelebranten stehende Archidiacon den Kelch¹ emporheben (exaltat), der Zelebrant aber solle den emporgehobenen Kelch an der Seite mit der Hostie berühren und, während so der Leib und das Blut des Herrn in die Höhe gehalten werden, die Worte sprechen: Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria; dann sollen Hostie und Kelch wieder auf den Altar herabgelassen und der Kanon mit Per omnia saecula saeculorum geschlossen werden. Während der erste Ordo hier noch keine Kreuzzeichnung mit der Hostie erwähnt, schreibt der zweite n. 10 bereits vor, daß der Zelebrant den Kelch von der Seite (s latere) mit der Hostie berühre und zwei Kreuze mit ihr mache, ohne Zweifel außerhalb des Kelches, iuxta calicem, wie Amalarius bemerkt². Die später eingeführten drei Kreuze supra calicem erwähnen bereits Rupert von Deutz, Innozenz III. und Durand; nach letzterem wurde das erste dieser drei Kreuze über dem Kelch, das zweite im Kelch a labio calicis in labium, das dritte noch tiefer unten im Kelch circa medium concavitatis gemacht, wie noch jetzt die Karmeliten tun, und wurde all dem symbolische Bedeutung beigelegt. Bis auf das Missale Pius' V. herrschte in Beziehung auf die Formierung dieser fünf Kreuze noch immer Verschiedenheit.

c) Bevor die Elevation unmittelbar nach der Wandlung eingeführt wurde, sind Kelch und Hostie am Schluß des Kanons sicherlich so hoch emporgehoben worden, daß sie von den Gläubigen gesehen werden könnten³, wie ja auch in den griechischen und orientalischen Liturgien kurz vor der Kommunion ein Emporheben des Konsekrierten (nur der Hostie) mit dem Rufe stattfindet: „Das Heilige (= Konsekrierte) den Heiligen“, d. h. das Heilige soll ihnen behußt Anbetung zuerst gezeigt und dann von ihnen genossen werden. Das Emporheben von Kelch und Hostie hatte aber an unserer Stelle sicherlich von Anfang an und hat auch noch jetzt in seiner reduzierten Form (parum elevans) die Bedeutung eines verherrlichenenden, lobpreisenden Darbietens des auf dem Altare gegenwärtigen Opfers Christi⁴ und des mit ihm geeinten Opfers der Kirche an den Vater und

¹ Er war damals noch sehr groß, hatte zwei Handheben, an welchen ihn der Archidiacon mit einem Linnentuche (offertorium) fasste und emporhob.

² Der Kelch stand damals noch nicht hinter der Hostie, sondern seitwärts von derselben, weshalb die beiden Kreuze a latere (Amalar.) oder in latere (Rupert. Tuit.) calicis gemacht wurden. Wo es allmählich üblich geworden, den Kelch hinter die Hostie zu stellen, da machte man die beiden Kreuze vor dem Kelch, und zwar nach Durand (Rationale l. 4, c. 11, n. 18; aus symbolischen Gründen) das erste etwas mehr in die Höhe, das zweite etwas tiefer gegen den Fuß des Kelches hinab, während anderwärts nur das eine Kreuz zwischen Kelch und Priester, das andere „an des kelches seitten“ gemacht wurde.

³ In manchen Diözesen, z. B. in Köln, wendete sich der Zelebrant bei den Worten omnis honor et gloria mit der Hostie und dem Kelch gegen das Volk, und in Belgien wird noch jetzt an dieser Stelle vielfach ein Zeichen mit dem Glöcklein gegeben, wie zur Elevation bei der Wandlung.

⁴ Dieses Opfer vollzieht sich in der mystischen Trennung des Blutes vom Leibe, daher werden Hostie und Kelch, und zwar miteinander, emporgehoben; in älterer Zeit hob den Kelch der Archidiacon, die heilige Hostie der Priester empor, und zum Zeichen, daß Christi Fleisch und Blut zusammen das Opfer seien, wurde der emporgehobene Kelch mit der emporgehobenen Hostie berührt. Als im Zusammenhang mit der Deutung des Kanons auf das Leiden des Herrn die Kreuze eingeführt wurden, lag es von selbst nahe, die Kreuze, welche mit der heiligen Hostie bei Trennung des sich opfernden Gottmenschen (per ipsum — cum ipso — in ipso) gemacht werden, intra calicem, diejenigen aber, welche bei Nennung des Vaters, welcher den Sohn in den Kreuzestod hingab, und des Heiligen Geistes, unter dessen Mitwirkung das Kreuzesopfer dargebracht

den Heiligen Geist und, sofern der Logos mit ihnen gleichen Wesens ist, auch an diesen. Vollkommene Ehre und Verherrlichung (*omnis honor et gloria*) wird durch jede Feier des heiligen Messopfers Gott zuteil, da es ja absolut vollkommenes Lob- und Verherrlichungsopfer ist, dargebracht durch Christus (*per ipsum*) und durch die an ihn, sein Opfer, sich anschließenden (*cum ipso*) und mit ihm in Lebensverbindung (*in ipso*) stehenden Gläubigen¹; mit dem Messopfer als *sacrificium laudis* dauert diese vollkommene Verherrlichung fort in *saecula saeculorum*².

d) Die sämtlichen Kreuze, welche im *Per quem haec omnia* und im *Per ipsum etc.* gemacht worden, sind gleich den früheren zunächst symbolisch bedeutsam, charakterisieren das Opfer des Altars als identisch mit dem Kreuzesopfer, weisen auf die fünf Wunden an Jesu Opferleib hin, aus welchen das Opferblut geslossen; wirksam sind diese Kreuze, insofern sie den Opfersegen auf die Gläubigen überleiten, wenn die entsprechende Intention vorhanden ist. Bezuglich ihrer Deutung auf einzelne Momente im Leiden Christi verweisen wir auf die hierin sehr ins einzelne gehenden mittelalterlichen Liturgiker, welche im Niederstellen des zuvor emporgehobenen Kelches speziell ein Nachbild der Abnahme des Leichnams Jesu vom Kreuze und im sofortigen Bedecken des Kelches (früher mit dem Korporale) ein Nachbild der Grablegung des Herrn erblickten³. Nach der mystischen Auslegung, welche nicht bloß den Kanon, sondern die ganze Messe auf das Leiden Christi deutet, soll das Stillbeten des Kanons an das stillle Dulden des Herrn auf dem Kreuzweg und am Kreuze, die zahlreichen Kreuze im Kanon an die Unermöglichkeit der Leiden des Herrn, die Elevation der Hostie an die Erhöhung am Kreuze, und die Elevation des Kelches daran erinnern, daß der am Kreuz Erhöhte dafelbst sein Blut vergossen habe; das Vaterunser mit seinen sieben Bitten wird auf die sieben Worte des Herrn am Kreuze gedeutet.

e) Das laut gesprochene resp. gesungene *Per omnia saecula saeculorum* schließt den ganzen Kanon ab, zu dessen sämtlichen Gebeten das Volk im Amen sein lautes Fiat spricht. Am Osterfest wird in der Papstmesse dieses Schluß-Amen nicht gesprochen resp. gesungen, sondern beginnt der Papst unmittelbar nach dem *Per omnia saecula saeculorum* mit *Oremus praeceptis salutaribus etc.*⁴; als Grund wird angeführt, weil einstmals am Osterfest, als der heilige Papst Gregor I. den Kanon mit *Per omnia saecula saeculorum* geschlossen hatte, Engel das Amen gesungen hätten.

wurde (Hebr 9, 14), gemacht werden, in anderer Lage, nämlich außerhalb des Kelches zu machen. In manchen Kirchen wurden Kelch und Hostie noch während der ersten drei Bitten des Vaterunser empore gehalten, in welchen um Verherrlichung Gottes gefleht wird (Durandus, Rationale I. 4, c. 11, n. 23).

¹ Im Mittelalter wurde das *cum ipso* auf die Wesengleichheit Christi qua Logos mit dem Vater und dem Heiligen Geiste, und das *in ipso* auf die Wesenseinheit (Inegistenz) mit ihnen gedeutet in dem Sinne: durch Christus als Gott menschen wird vollkommene Verherrlichung dem Vater und Heiligen Geiste zugleich mit diesem als Gott menschen ihnen wesengleichen und lebensseinen Christus.

² Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes 278.

³ Durandus, Rationale I. 4, c. 11, n. 22.

⁴ Caer. rom. ed. Catalani II 266. Ordo rom. XIV, n. 95.

Viertes Hauptstück.

Ritus der heiligen Messe als Opfermahl (Kommunion).

§ 32. Von der heiligsten Eucharistie als Opfermahl im allgemeinen.

1. Zum Opfer gehört das Opfermahl, welches die reichste Frucht der Opferhandlung, man darf sagen der vollste Lohn derselben ist. Ausgesöhnt mit Gott durch die Opferhandlung, erscheint der Opfernde beim Opfermahl als Hauss- und Tischgenosse Gottes, genießt von dem, was Gott dargebracht, von ihm angenommen und dadurch heilig geworden ist, und tritt durch solches Genießen der gottgeheiligten Opferspeise in engste Verbindung (communio) mit ihm. Dieser Grundanschauung bezüglich des Opfermales begegnen wir schon im Heidentum¹, noch deutlicher im Judentum. Die Opferstücke (blutiges und unblutiges Material), welche ins Altarfeuer, das den heiligen Gott sinnbildete, geworfen und darin verbrannt wurden, heißen in der Heiligen Schrift „Speise Gottes“², „Feuerspeise des Ewigen“³, weil Gott, an den sie durch das läuternde, verklärende Opferfeuer hingegeben wurden, sie wohlgefällig, „als süßen Wohlgeruch“ angenommen hat. Wenn der Erstling heilig ist, so ist es nach biblischer Anschauung auch die Masse, welcher er entnommen wurde⁴; darum sind nicht bloß die Opferstücke, welche als Erstlinge und Repräsentanten des gesamten Opfermaterials im Altarfeuer verbrannt wurden, heilig, sondern auch das nicht verbrannte Material, welches beim Opfermahl genossen wurde, erscheint als Gottespeise, wird als heilig oder hochheilig bezeichnet⁵, und die es genießen bei der Opfermahlzeit, genießen Gotteskost und betätigen darin jene (im Alten Testamente freilich nur symbolisch-typische) Vereinigung mit Gott, die als höchstes Ziel der im Blutbergießen und im Verbrennen der Opferstücke sich vollziehenden Opferhandlung erscheint⁶.

2. Das Kreuzesopfer war die Erfüllung aller alttestamentlichen Opfer und muß daher auch sein Opfermahl haben. Für Christus, den gottmenschlichen Darbringer dieses absolut vollkommenen Opfers, bestand und besteht das Opfermahl in der Verklärung seiner menschlichen Natur, wie sie derselben schon in der Auferstehung und vollends in der Himmelfahrt, im Sitzen zur Rechten Gottes zuteil geworden ist. In seiner heiligsten Seele und an seinem Leibe hatte Christus in der Hingabe des Lebens in den blutigen Tod aus dem eigentlichen Opferakt die bitterste Entzagung geübt; auf Grund solcher Opferentsagung erhielt er als Opfermahl (zum Genuß für seine Seele und seinen Leib) jene Herrlichkeit, die er, „sitzend zur Rechten der Majestät“, als Erbe und König des All⁷ in Ewigkeit genießt, und welche der Apostel⁸ unzweideutig als die Frucht des Kreuzesopfers für Christus selber, als Lohn für seine Opferentsagung auffaßt.

¹ 1 Kor 10, 20 21. ² Lv 21, 6 ff. Nm 28, 2.³ Lv 3, 11; 6. Nm 28, 2. ⁴ Röm 11, 16. ⁵ Lv 2, 3 10-6, 16 u. ö.⁶ Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes 72 ff.⁷ Hebr 1, 2-3. ⁸ Phil 2, 5 ff.

Wie in seinem Leiden und Sterben (= Opferbringen), so erscheint Christus auch beim Opfermahl, das er im Himmel genießt, als Repräsentant des ganzen Geschlechtes, das in ihm objektiv geopfert (mitgekreuzigt), aber auch objektiv zum Opfermahl zugelassen wurde, wie ja der Apostel¹ sagt: *Consecere fecit nos in coelestibus in Christo Iesu.*

In der Rechtfertigung wird die Kreuzigung des Herrn², wird das Opfer Christi in dem einzelnen subjektiv, und wird ihm als Frucht des Opfers Versöhnung mit Gott, Gotteskindschaft, Teilnahme an Gottes Natur in der heiligmachenden Gnade zu teil. Schon im Besitz der Rechtfertigungsgnade, welche süßes, übernatürliches Licht, göttliche Kraft, beseligende Gottesliebe, himmlischen Frieden in die Seele bringt, ist für uns Pilgrime im Tränenale dieser Welt ein höheres Genießen gelegen, das unter dem Gesichtspunkt des Opfermahlgenusses aufgefaßt werden kann. Aber das eigentliche und vollkommene Opfermahl erhalten die mit Christo Gefreuzigten (Geopferten) und in ihm Rechtfertigten erst im Jenseits, im ewig seligen Leben, welches daher im Neuen Testamente öfters mit einem Mahle verglichen wird³, welches der verklärte Gottmensch seinen Getreuen gibt⁴, die bei solchem Mahle als Tischgenossen Gottes erscheinen, eine neue, verklärte Kost (verklärte Schöpfung)⁵ genießen und an Gottes Macht und Herrlichkeit Anteil haben. Ausgangs- und Mittelpunkt aller Genüsse im Himmel, des unmittelbaren Schauens und Genießens Gottes, sowie des Genießens der verklärten Schöpfung⁶ wird jedenfalls die innige Verbindung unseres ganzen Wesens durch und in Christus mit Gott sein, diese *unio mystica*, welche schon hienieden in der Rechtfertigung grundgelegt, durch das Wachstum in der heiligmachenden Gnade mehr und mehr gesiegert, im Jenseits aber nach Maßgabe unserer Verdienste vollendet, zur *communio cum Deo* im vollsten Sinne des Wortes wird.

Die innigste communio, in welche der mit Christo in der Rechtfertigung mystisch gekreuzigte Gläubige schon hienieden durch Christus mit Gott treten kann, ist die, welche durch den würdigen Genuss der heiligsten Eucharistie, d. i. des verklärten Fleisches und Blutes des Gottmenschen, zu stande kommt, einen Genuss, welcher daher auch kurzweg als Kommunion bezeichnet und von der Kirche selber als *Anticipation* des vollendeten himmlischen Opfermales, des ewig seligen Genießens aufgefaßt wird, wenn sie die Kommunikanten nach dem Genuss der sakramentalen Kommunion beten läßt: *Fac nos quaesumus Domine (Iesu Christe) divinitatis tuae semper eterna fructuione (im Himmel) repleri, quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat.* In der heiligen Kommunion genießen wir das durchs Opferfeuer des Kreuzesleidens hindurch verklärte Opferfleisch und Opferblut des Herrn, genießen wir *Himmelsspeise*⁷ im vollsten Sinn des Wortes, ein himmlisches Mahl und in gewissem Sinn auch schon die in ihren Erstlingen (Brot und Wein) durch die Wandlung verklärte äußere Schöpfung. Aber nicht bloß das vom Himmel auf den Altar

¹ Eph 2, 6.² Röm 6, 3 ff.³ Mt 8, 11—12. Offb 19, 9.⁴ Ef 22, 29—30.⁵ Mt 26, 29. Ef 22, 16.⁶ Röm 8, 19 ff.⁷ Jo 6, 59.

gekommene Fleisch und Blut Christi genießen wir, sondern den ganzen, lebendigen, verklärten Gottmenschen, und wie mit ihm als dem Logos, so treten wir durch diesen auch mit dem Vater¹ und dem Heiligen Geiste in die möglichst wesenhafte Beziehung, kommen mit Gott in eine so innige und beseligende (Seelenwonne als Wirkung der heiligen Kommunion) Vereinigung, als es nur immer hienieden möglich ist. Und dieses himmlische Mahl nun wird den Gläubigen bereitet durch die Konsekration, in welcher der eine Opferakt von Golgotha geheimnisvoll sich vollzieht, so daß die Kommunion so recht als Frucht des vorausgegangenen Opfers, als Opfermahl erscheint, und daß sie, wenn auch nicht de essentia, so doch de integritate sacrificii² ist. Früchte des in der Konsekration sich vollziehenden Opferaktes Christi sind auch all die latreutischen, propitiatorischen und impetratorischen fructus sacrificii; aber die Opferfrucht schlechthin sind Christi Fleisch und Blut als Objekt des Genusses, eines Genießens, das nicht etwa bloß aktuelle Gnaden vermittelt, sondern auch und allermeist die in der Seele schon vorhandene heiligmachende Gnade im reichsten Maße vermehrt; anders ausgedrückt, die uns eingegossene vielgestaltige vita aeterna, welche, um sich immer kräftiger und reicher zum jenseitigen ewigen Leben, zum Verklärungsleben der Seele und des Leibes, auszuwachsen zu können, stetiger Nährung und Mehrung, sowie kräftigen Schutzes gegen drohende Gefahren bedarf, erhält in der heiligen Kommunion die angemessenste, kräftigendste und zugleich genußreichste Kost³, das pignus futurae gloriae, das Unterpfand des ewigen Heiles im Himmel.

3. Ist einmal in der Konsekration der Opferakt vollzogen, dann muß, wie schon bemerkt, jederzeit wenigstens der Zelebrant als Opferer das Opfermahl und zwar unter beiden Gestalten genießen. Im Anschluß an den Zelebranten als den sichtbaren Stellvertreter Christi, des opfernden Hauptes, opfern bei der heiligen Messe auch die Gläubigen als Glieder des Leibes Christi. Als Mitopfernde, die in alter Zeit auch das Brot und den Wein für den Opfer-(Konsekrations-)Akt darbrachten, haben die Gläubigen ein Unrecht auf das Opfermahl, das von ihnen auch im Abendlande bis tief ins Mittelalter herein regelmäßig nur intra Missam und zwar unter beiden Gestalten genossen wurde. Aber auch unter der einen Gestalt des Brotes genießen sie den ganzen verklärten Gottmenschen, also das ganze Opfermahl⁴, und die Kirche

¹ Jo 6, 58.

² Weil durch die Doppelkonsekration die eucharistische Feier als Opfer charakterisiert wird, so muß auch der Zelebrant als Opferpriester die Kommunion als Opfermahl stets sub utraque genießen; würde das heilige Blut vor der Kommunion ganz verschüttet, so müßte Wein gebracht und behufs der communio sub utraque konsekriert werden (De defectibus X 13).

³ Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier des näheren auf die nährenden, mehrenden, heilenden, heiligenden, schirmenden, die Seele (sog. Seelenwonne) samt dem Leib verklärenden und anderweitigen Wirkungen der würdigen Kommunion einzugehen; wir weisen hierüber auf die schöne Schrift von Heimbucher, Die Wirkungen der heiligen Kommunion, Regensburg 1884, und auf das kurz und gut gehaltene Schriftchen von Lohrum, Die sakramentalen Wirkungen der heiligen Eucharistie, Mainz 1886.

⁴ Daß die Communio sub utraque wesentlich nicht mehr Gnaden vermittele als die sub una, ist dermaßen sententia communis der Theologen; höchstens akzidentiell (infolge größerer Erbauung usw.) kann die Communio sub utraque gnadenreicher sein.

wünscht gar sehr, „daß bei allen heiligen Messen die anwohnenden Gläubigen sakramental kommunizieren möchten, damit ihnen die Frucht des heiligsten Opfers desto reichlicher zuteil werde“, bezeichnet aber zugleich als eine Art von Surrogat die geistliche Kommunion¹. Es ist in der Tat für die Gläubigen von großem Belang, daß sie jederzeit bei Anhörung der heiligen Messe, wenn der Priester sakramental die Kommunion genießt, wenigstens geistlicherweise kommunizieren und zu diesem Zweck zuerst einen speziellen Akt des Glaubens an die reale Gegenwart des verklärten Heilandes unter den sakramentalen Gestalten auf dem Altare, sodann neue über alle begangenen Sünden erwecken. Ferner sollen sie in herzlicher Dankbarkeit und Liebe gegen den Heiland, der so tief sich zu uns herabläßt, sich hingeben und ein glühendes Verlangen in sich erwecken, jetzt, da sie nicht sakramental sich mit ihm vereinigen können, wenigstens durch diese geistigen Akte, in gnadenvolle Vereinigung mit ihm zu kommen. Auf solche Weise erlangen sie einen reichen Anteil an den Wirkungen, welche an die sakramentale unio cum Christo geknüpft sind, nämlich übernatürliche Reinigung und Kräftigung der Seele, Vermehrung der heiligmachenden Gnade nach allen ihren Beziehungen, übernatürlichen Frieden, Freudigkeit, nach Christi Vorbild und aus Liebe zu ihm geduldig zu leiden, fortschreitende Verklärung in sein Bild² usw.

§ 33. Das Paternoster mit dem Embolismus.

1. Wiewohl durch äußere Zeugnisse nicht mehr erweisbar, so ist es doch im höchsten Grade wahrscheinlich, daß, wie der hl. Hieronymus versichert, schon seit den Aposteltagen bei der eucharistischen Feier überall das Gebet des Herrn gesprochen wurde. Abgesehen von der hierin lückhaften Liturgie im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen, steht das Vaterunser in den alten griechischen Liturgien, desgleichen in der altgallikanischen und mozarabischen Liturgie, und zwar in allen zwischen der Konsekration und Kommunion, in den einen schon vor, in den andern erst nach der Brotbrechung.

a) Daß schon in den Tagen der Apostel bei der eucharistischen Feier nicht bloß konsekiert und kommuniziert, sondern auch gebetet wurde, wissen wir aus der Apostelgeschichte³; wer möchte nun glauben, bei der coena dominica⁴ sei nicht auch leiderzeit die oratio dominica, das Gebet gesprochen worden, welches der Herr seinen Aposteln als spezifisches Gebet der Christen gelehrt und bezüglich dessen er ihnen befohlen hatte: Cum oratis, dicite: Pater etc.?⁵ Aus Origenes, Tertullian und Cyprian läßt sich ziemlich sicher erschließen, daß zu ihrer Zeit bei der Opferfeier das Vaterunser gebetet wurde, und zwar aus dem Grunde, weil es die Worte des Sohnes, unseres Mittlers, enthält, welche der Vater am liebsten hört und erhört⁶. In seiner fünften mystagogischen Katechese beschreibt und erklärt Chrill von Jerusalem den Neugetauften die Opferliturgie, und nachdem er von der Konsekration und den auf sie folgenden Fürbitten für Lebende und Verstorbene gesprochen, fährt er fort: „Hierauf (nach den Fürbitten) sprechen wir (das gesamte

¹ Trid. sess. XXII, de sacrif. missae c. 6.

² Röm 13, 14.

³ 2, 42 46 47.

⁴ 1 Cor 11, 20.

⁵ Mt 6, 9 ff. Lc 11, 2 ff.

⁶ Cyprian., De orat. dom. c. 2 ff. Tertullian., De orat. c. 9.

Volk) jenes Gebet, das der Heiland seinen Jüngern gelehrt hat, indem wir mit reinem Gewissen Gott Vater nennen und sagen: „Vater unser, der du bist in dem Himmel.“ O welch eine überaus große Liebe Gottes zu uns Menschen! Denen, die von ihm abgefallen und in die äußersten Übel geraten sind, hat er ein so gänzliches Vergessen der Unbilden und einen so großen Anteil an der Gnade gewährt, daß er sich von ihnen sogar Vater nennen läßt.“ Sofort erklärt er die einzelnen Bitten und setzt am Schlusse bei: „Dann, nach der Vollendung des Gebetes, sagst du Amen, indem du mit diesem Amen, welches bedeutet: „Es geschehe“, alles, was in diesem von Gott gelehnten Gebet enthalten ist, besiegest.“ Die Liturgie des hl. Jakobus, wie sie auf uns gekommen ist, hat das Vaterunser nach der Epiklese und den Fürbitten vor der Brotbrechung, ebenso die Liturgie des hl. Markus, des hl. Chrysostomus und Basilus. In allen den genannten Liturgien wird das Vaterunser vom gesamten Volke gebetet und (vom Chor) mit Amen beantwortet.

Die abendländische Kirche betreffend, so erfahren wir von Hieronymus¹ und Augustin ganz bestimmt, daß bei der Opferfeier zwischen Konsekration und Kommunion das Vaterunser gebetet wurde, und zwar nach der Andeutung beider schon mit den Einleitungsworten Praeceptis salutaribus moniti . . . audemus dicere; ob aber vor oder nach der fractio, ergibt sich aus Augustin nicht ganz sicher; auch bezüglich der altgallikanischen Liturgie bleibt es zweifelhaft, ob das Vaterunser vor oder nach der Brotbrechung gebetet wurde, während ganz gewiß ist, daß es in der mozarabischen seinen Platz nach der fractio, aber noch vor der commixtio, in der ambrosianischen erst nach der commixtio hatte. In der altgallikanischen Liturgie wurde das Vaterunser vom gesamten Volke gesprochen; in der mozarabischen antwortet das Volk nach jeder Bitte mit Amen und spricht nur das libera nos a malo ganz.

b) In der römischen Liturgie ist das Paternoster durch Gregor I. unmittelbar nach dem Schluß des Kanons und vor der Brotbrechung eingereiht worden. Wir erfahren dies aus seinem viel erörterten Briefe an den Bischof Johannes von Syrakus, in welchem von ihm der Vorwurf, er habe die römische Liturgie in mehreren Punkten nach Maßgabe der griechischen (byzantinischen) geändert, eingehend zurückgewiesen wird. Die schwierige Stelle jenes Briefes, welche sich auf das Paternoster in der heiligen Messe bezieht, lautet: Orationem dominicam idcirco mox post precem (= canonem) dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus. Sed et dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote. Ganz klar wird aus dieser Stelle, daß Gregor das Vaterunser weiter heraufrückte und es gleich nach dem Kanon (mox post precem) einreihte, wo es noch jetzt steht. Es muß also vorher seinen Platz erst nach der Brotbrechung oder erst nach der commixtio (vgl. mozarabische und ambrosianische Liturgie) gehabt haben. Weil das Vaterunser gerade in den griechischen Liturgien vor der Brotbrechung stand, machte man Gregor den Vorwurf, daß er sich, wie bei andern liturgischen Änderungen, so auch bei Hinaufrückung des Vaterunzers durch Rücksichtnahme auf die Griechen habe bestimmen lassen. Demgegenüber weist Gregor darauf hin, daß bei den Griechen das Vaterunser vom gesamten Volke gesprochen, in der (von ihm reformierten) römischen Liturgie aber vom Priester allein gebetet werde; der Grund, warum er das Vater-

¹ Adv. Pelagian. 3, 3.

unser unmittelbar nach den Kanongebeten eingereiht habe, sei ein innerer gewesen. Das Vaterunser sei, weil vom Herrn selbst verfaßt, das ehrwürdigste Gebet, und darum habe er es nicht für passend gehalten, daß man über dem auf dem Altare gegenwärtigen Leib und Blut des Herrn ein von einem Privatgelehrten (scholasticus) verfaßtes und nicht das vom Herrn her überlieferte (traditionem), das von ihm selbst verfaßte Gebet spreche. In der näheren Erklärung der in Rede stehenden Äußerung Gregors, welche große, wohl niemals völlig zu lösende Schwierigkeiten darbietet, gingen und gehen die Gelehrten weit auseinander, namentlich bezüglich der Worte: Mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent¹.

2. In den Liturgien des Orients und Okzidents geht dem Vaterunser eine kurze Einleitung voraus, in welcher es zumeist als ein Wagnis seitens armeliger Menschen und als ein besonderes Vorrecht der Gläubigen bezeichnet wird, den majestätischen Gott als Vater anzureden, mitunter auch um die Gnade gesleht wird, das vom Gottessohne selbst geleherte Gebet ohne Schuld und mit Kindeszuversicht an Gott den Vater richten zu können. Die in unserer römischen Liturgie gebräuchlichen Einleitungsworte reichen, wie schon oben erwähnt, jedenfalls bis in die Zeit des hl. Augustin, wahrscheinlich bis in die des hl. Cyprian hinauf. Wie hoch das Gebet des Herrn in Rücksicht auf seinen göttlichen Urheber, seinen wunderbar tiefen Inhalt und seine ganz besondere Wirksamkeit von den Vätern der Kirche gehalten wurde, haben wir schon in der allgemeinen Liturgik etwas näher dargelegt.

In der Liturgie des hl. Markus lautet die Einleitung zum Vaterunser: „Würdige uns, Gebieter, menschenfreundlicher Herr, es zu wagen, mit Zuversicht, ohne Schuld, mit reinem Herzen, mit erleuchteter Seele, mit offener Stirne und mit geheiligten Lippen dich, unsern heiligen Gott und Vater im Himmel, anzurufen und zu sagen: Vater unser usw.“ In der altgallikanischen Liturgie war die Einleitung (ante orationem dominicam genannt) zum Vaterunser nach Festen und Zeiten verschieden; so lautete sie z. B. an Weihnachten: Non nostro praesumentes, Pater sancte, merito, sed Domini nostri Iesu Christi filii tui obedientes imperio, audemus dicere: Pater noster etc. Mitunter wird in der Einleitung die spezielle Intention des näheren angegeben, in welcher an diesem Tag (z. B. Stephanstag) das Vaterunser gebetet werden soll; das gleiche gilt von der mozarabischen Liturgie.

Bezüglich der Einleitung in unserem römischen Ritus sei daran erinnert, daß das Vaterunser das spezifische Gebet der Gläubigen, der Kinder Gottes ist, welche den Abba rufenden Heiligen Geist empfangen haben, der sie antreibt, Gott mit freudigem Mute (audemus), mit Kindeszuversicht Vater zu nennen² und das Gebet an ihn zu richten, welches sein göttlicher Sohn sie als Norm (forma) allen Gebetes gelehrt (divina institutione formati) und welches zu verrichten er ihnen den heilsamen Auftrag (praeceptis salutaribus moniti) gegeben hat; ist es ja nicht bloß Priviliegium, sondern auch Gebot und Pflicht für die Gläubigen, das Vaterunser zu beten, und diese Verpflichtung ist eine höchst heilsame, weil gerade dieses Gebet besonders wirksam ist, da wir ja in demselben „Gott mit seinen Worten anflehen, zu seinen Ohren durch Christi, unseres Fürsprechers, Gebet empordringen“. Das Oremus ist Einladung an die Gläubigen, sich beim nachfolgenden Beten des VaterunserS an den Priester, welcher es daher laut spricht resp. singt, im

¹ Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien 188 II.

² Röm 8, 15.

Geiste anzuschließen. Weil die Einleitungsworte noch nicht eigentliches Gebet sind, hält der Priester während derselben die Hände noch vor der Brust gesaltet und breitet sie (ehedem in Kreuzesform) erst aus beim Beginn des Paternoster.

3. Von den ältesten Vätern und Kirchenschriftstellern¹ wurde die vierte Bitte, wenn nicht ausschließlich, so doch in erster Reihe auf die heiligste Eucharistie gedeutet, welche in altchristlicher Zeit die Gläubigen täglich (panis quotidianus) zu genießen pflegten, als Nahrung für das in der Taufe eingesenkte übernatürliche Leben, als Kost, welche fort und fort zu dem in die Seele und den Leib ausgegossenen neuen, göttlichen Leben (gratia sanctificans) hinzukommen muß², wenn es nicht bald wieder ersterben soll. In den ersten Jahrhunderten wohnten die Neophyten unmittelbar, nachdem sie getauft und gesämt worden, also unmittelbar, nachdem die neue, übernatürliche *oὐσία* ihnen mitgeteilt worden war, zum erstenmal der Missa fidelium bei, in welcher sie die erste Kommunion als entsprechende Nahrung ihrer vita nova empfingen. Da war es nun, wo sie bei der Liturgie zum erstenmal als neugeborne Kinder Gottes das Vaterunser beteten, und zwar unmittelbar vor der Kommunion, wie aus Christus von Jerusalem³ zu ersehen ist, welcher den Neophyten die vierte Bitte also erklärt: „Das gemeine Brot ist nicht das wesenhafte (*ἐπιούσιος*), aber das heilige Brot ist das wesenhafte, das will sagen: das für das Wesen der Seele (ihre höhere *oὐσία*) bestimmte. Dieses Brot kommt nicht in den Unterleib und wird (abgesehen von der Brotsgehalt) nicht zur Absonderung ausgeschieden, sondern verteilt sich in deine ganze Konstitution (*εἰς πᾶσάν σου τὴν σύστασιν*) zur Wohlfahrt des Leibes und der Seele.“⁴ An- gesichts dieser und anderer Stellen bei den heiligen Vätern ist man wohl berechtigt, anzunehmen, das Vaterunser habe in der Liturgie seine Stellung in nächster Nähe der Kommunion hauptsächlich deshalb erhalten, weil man die vierte Bitte auf die Eucharistie deutete oder doch in diesem Zusammenhang auf dieselbe gedeutet wissen wollte. Das römische Missale⁵ schreibt vor, daß der Priester, während er das Paternoster spricht oder singt, seine Augen auf das vor ihm liegende heiligste Sakrament gerichtet halte; vielleicht soll dadurch angedeutet werden, daß das Hauptobjekt aller sieben Bitten des Vaterunser bei der heiligen Messe sei der sakramentale Leib des Herrn, um welchen in der mittleren Bitte gefleht und durch dessen Genuss am wirksamsten erreicht wird, um was man in den ersten drei Bitten gebeten hat: Heiligung des göttlichen Namens, Festbegründung des Reiches Gottes in den Seelen, Kraft zur freudigen Erfüllung des göttlichen Willens. Solche Wirkungen

¹ Origenes, De orat. c. 27. Tertullian., De orat. c. 6. Cyprian., De orat. c. 18.

² ἄρτος ἐπιούσιος (Vulg. Mt 6, 11 panis supersubstantialis; Lc 11, 3 panis quotidianus) wird schon von Origenes (De orat. c. 27) erklärt mit: διὰ τὴν οὐσίαν (nach ihm die geistige Natur) συμβαλλόμενος ἄρτος, d. i. Brot, welches zur *oὐσία* hinzukommt, in sie übergeht, um ihren Bestand zu sichern.

³ Cat. myst. 5, 15. Ambros., De myst. c. 8.

⁴ Weil die neue *oὐσία* nicht bloß der Seele, sondern auch dem Leibe sich eingesenkt hat und durch die würdige Kommunion auch das Verklärungsleben im Leibe genährt wird, so ist die Eucharistie auch Unterpfand der künftigen glorreichen Auferstehung des Leibes (Io 6, 55).

⁵ Rit. celebr. X 1.

hat aber die Kommunion nur, wenn sie würdig empfangen wird; daher folgt auf die Bitte um den Leib Christi sofort die Bitte um Sündenvergebung¹, und erst, wenn diese Bitte gesprochen ist, wird gegenwärtig im Hochamt durch den Subdiacon die Patene auf den Altar gebracht, welche zu der früher stets intra Missam vollzogenen Spendung der Kommunion erforderlich ist². Würdig genoffen, ist die heiligste Eucharistie auch das wirksamste Mittel gegen Ver- suchungen (schäfte Bitte) und zur Befreiung von den Übeln des Leibes und der Seele. Das Paternoster, in solch spezieller Beziehung auf die Eucharistie und deren Wirkungen gebetet, ist gewiß schon eine ganz geeignete Vorbereitung auf die nachfolgende Kommunion, wie dies der Fall ist in der Prä- fassifikatenmesse des Karfreitags, die eigentlich nur Kommunionfeier ist. Zum Zeichen, daß der Priester das Vaterunser auch als Repräsentant des im stillen mit ihm betenden Volkes rezitiere, wird nach römischem Ritus die letzte Bitte (ohne Amen) vom Volke selber durch den Ministranten oder durch den Chor laut gesprochen. Das Amen am Schluß des Vaterunser fehlt, wie in den ältesten Bibelhandschriften, so auch bei dessen ältesten Erklärern und im Gelasianum und Gregorianum, desgleichen in der mozarabischen Liturgie; in der römischen wird es erst seit dem späten Mittelalter hinzugefügt, und zwar vom Priester im stillen, weil als rein mittlerisches fiat, und es wird hierdurch das Paternoster durch den sichtbaren Stellvertreter desjenigen, der es gelehrt hat, selber kräftigst besiegelt.

4. Nach dem still gesprochenen Schluß-Amen des Vaterunser spricht der Zelebrant gleichfalls im stillen (submissa voce) das Gebet Libera nos quae sumus etc., welches als erweiternder Zusatz zum Paternoster den

¹ Der hl. Augustin, welcher das Vaterunser in der Messe unzweideutig auch als Vorbereitung auf die Kommunion auffaßt, legt dem Dimitte nobis debita nostra bei der Opferfeier die Bedeutung bei: Ut his verbis tota facie ad altare accedamus et his verbis tota facie corpore Christi et sanguine communicemus (sermo 17, n. 5).

² Nach den ältesten römischen Ordines hielt vom Anfang des Kanons bis zu dessen Mitte ein Akolyth die mit dem Velum verhüllte Patene, dann erst übernahm sie der Subdiacon, welcher sie bei den Worten ab omni perturbatione securi dem Archidiacon überreichte, welcher sie allein führte. Zu Durands Zeit (Rationale l. 4, c. 50) überreichte der Subdiacon, während der Chor mit libera nos a malo das Paternoster schloß, die bis dahin verhüllte Patene dem Diacon, welcher sie dem Zelebranten gab, der sie, wie es scheint, sogleich führte; nach dem 14. römischen Ordo (14. Jahrhundert) befreute sich der Zelebrant bei den Worten intercedente beata Maria virgine zuerst mit der Patene, und bei den Worten da propitius pacem sodann führte er sie. In vielen Kirchen (besonders in Frankreich) wurde die aus ihrer Hülle hervorgenommene Patene vom Beginn des Paternoster bis zu Panem nostrum vom Subdiacon, von da bis zum Ende des Paternoster vom Diacon, dann bis gegen das Ende des Embolismus vom Priester entblößt in die Höhe gehalten, damit die Kommunikanter daran erkennen möchten, es sei jetzt die Kommunionspendung (nach vollzogener Brechung über der Patene) in nächster Nähe. Dermalen hält noch der Zelebrant die entblößte Patene zu Anfang des Embolismus inter indicem et medium digitos über dem Altare (super altare erectam). In der feierlichen Requiemsmesse wird die Patene gleich nach der oblatio hostias unter dem Korporale verborgen, also vom Subdiacon nicht gehalten und während des Paternoster dem Diacon und von diesem dem Zelebranten nicht überreicht, was man daraus zu erklären sucht, daß in der Requiemsmesse keine Kommunionspendung, darum auch kein Emporheben der Patene während des Paternoster stattfand.

Namen Embolismus (*ἐμβολισμός* = Einführung, Zusatz) führt. Es ist eine Erweiterung zunächst der letzten, in gewissem Sinn auch der beiden vorausgehenden Bitten des Vaterunser, und es wird in demselben um Befreiung von allen Übeln (siebte Bitte des Vaterunser), von den vergangenen, d. i. von den aus der Vergangenheit stammenden, von den noch anhaftenden Sünden und Sündenstrafen (fünfte Bitte des Vaterunser), von den gegenwärtigen, d. i. von den gerade jetzt in der Gegenwart über uns hereinbrechenden und auf uns drückenden, und von den zukünftigen Übeln, d. i. von denen, welche für die Zukunft (infolge unserer Verfehlung oder wie immer) uns bedrohen; ferner wird unter Berufung auf die Fürbitte der jungfräulichen Gottesmutter, der Apostelfürsten Petrus und Paulus, des hl. Andreas (als des Bruders Petri) und aller Heiligen um gnädige Gewährung des (äußerer und inneren) Friedens für die Gegenwart (diebus nostris) gefleht, damit dann die Gläubigen, wenn sie durch die überreiche (ope) Barmherzigkeit Gottes das Erbetene (Befreiung von allen Übeln und den Frieden) erlangt und eben darin eine feste Stütze gewonnen haben (ope misericordiae adiuti), sowohl von neuen Versündigungen (a peccato) für allzeit frei, als auch vor allen (inneren und äußerem) Störungen (perturbationes) und Unordnungen gesichert seien. Das wirkamste Schutz- und Bewahrungsmittel gegenüber den zahllosen Übeln, welche Leib und Seele bedrücken oder bedrohen, und das sicherste Mittel, zum inneren Frieden, durch welchen der äußere zu meist bedingt wird, zu gelangen, ist der würdige Empfang der heiligen Kommunion; darum möge der Zelebrant, wie er beim Vaterunser getan, so auch den Embolismus im vertrauensinnigen Hinblick und in spezieller Beziehung auf den Opferleib und das Opferblut des Herrn beten, zumal während dessen Schlussformel (Per eundem etc.) der Opferleib über dem Opferblut gebrochen und durch die Brechung zum Genusse hergerichtet wird. In der Präsanktifikationsmesse des Karfreitags, die eigentlich nur Kommunionfeier ist, wird der Embolismus mit Oremus eingeleitet und (wie in der ambrosianischen Liturgie immer) durchaus laut gesprochen.

a) Ob schon Tertullian¹ das Vaterunser als die oratio legitima et ordinaria der Gläubigen bezeichnete, hat er doch erklärt: „Weil es Dinge gibt, welche nach dem jedesmaligen Besinden des einzelnen erbeten werden, so hat man, nachdem man die gesetzmäßige und gewöhnliche Gebetsform (Vaterunser) als Fundament der hinzukommenden Wünsche vorausgeschickt hat, ein Recht, auch noch (andere) Bitten äußerlich hinzuzufügen.“ Und in der Tat finden wir schon in allen alten Liturgien unmittelbar an das Vaterunser noch weitere Bitten bzw. Erweiterungen der Bitten desselben angereiht; so sind z. B. in der Jakobusliturgie die zwei letzten Bitten folgendermaßen erweitert: „Herr, führe uns nicht in Versuchung, Herr der Kräfte, du kennst ja unsere Schwachheit, sondern erlöse uns von dem Bösen (ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, als masculin. gedeutet), von seinen Werken, von all seiner Arglist, durch deinen heiligen Namen, der zum Schutze unserer Niedrigkeit angerufen wird.“ In der altgallikanischen Liturgie war die Collectio post orationem dominicam im einzelnen nach Festen verschieden, im ganzen aber doch immer Bitte um Abwendung von Übeln und Bewahrung im Guten.

¹ De orat. c. 10.

b) Der Embolismus¹ unserer römischen Liturgie reicht jedenfalls gleich dem Kanon in die altchristliche Zeit hinauf und lautet fast wörtlich so wie schon im gregorianischen und im gelasianischen Sakramentar. Da in einzelnen Handschriften des Gelasianums der hl. Andreas noch nicht genannt ist, so erscheint die Vermutung Grisars², den Namen des hl. Andreas habe erst Gregor d. Gr. aufgenommen, weil er eine besondere Verehrung hatte gegen diesen Apostel, zu dessen Ehren er auf dem Mons Cölius ein Benediktinerkloster erbaute, in welchem er selber längere Zeit als Mönch lebte, durchaus glaubwürdig. Wie aus mittelalterlichen Sakramentarien und Schriftstellern zu ersehen ist, durften nach dem Apostel Andreas früher auch noch andere Heilige in beliebiger Anzahl genannt werden; der vierte römische Ordo bemerkt: *Hic (post „Andreae“) sacerdos nominatio quales voluerit sanctos vel quantos commemorat;* ähnlich äußert sich der *Mitrologus*³. Besonders gern nannte man an dieser Stelle den heiligen Erzengel Michael, Johannes den Täufer, Stephanus, ferner die Patronen des Klosters oder der Diözese. Dadurch, daß der Embolismus still gesprochen wird, soll er vielleicht gleich dem Kanon als spezifisch mittlerisches Gebet des Zelebranten charakterisiert werden. Der im Embolismus erwähnte Friede stammt vom Kreuze⁴, durch daß über dem Altare mystisch erneute Kreuzesopfer, weshalb es ganz passend ist, daß der Zelebrant gerade bei den Worten *Da propitius pacem sibi bekerzeugt*, und zwar mit dem Opfersteller (Patene), eine Selbstbeteiligung, die nicht bloß signifikativ, sondern sicherlich auch gnadenvermittelnd ist. Daß der Zelebrant danach die Patene küßt, hat seinen Grund in deren Heiligkeit und hoher Bestimmung; wird ja unmittelbar nach diesem Kuß der Opferleib des Herrn auf sie gelegt, auf welchen die Liebe des Zelebranten diesen ehrfurchtsvollen Kuß mitbeziehen wird. Mystisch deutend erblickten die Mittelalterlichen in diesem Kuß vielfach ein Nachbild des Kusses, welchen die Frauen auf die Füße des Auferstandenen drückten, als ihnen dieser erschienen war⁵. Übrigens hat die mystische Deutung vom Schluß des Kanons an, mit welchem die Beziehungen auf das Leiden und Sterben Christi aushören, keine feste Basis mehr; einig ist sie im ganzen darin, daß die Riten vom Paternoster an bis zur commixtio auf Vorgänge vom Begräbnis des Herrn bis zur Auferstehung sich beziehen, welche (als *unio animae et corporis*) in der Vermischung der Hostienpartikel mit dem heiligen Blut angedeutet sei.

§ 34. Der Brechungs- und Mischungsritus. Segenerteilung.

1. Die Brotbrechung ist einerseits die Bereitung der konsekrierten Brotsgegestalten zur Kommunion, anderseits eine Erinnerung daran, daß auf dem Altare Christi heiligster Opferleib liegt, der gewaltsam für uns im Tode gebrochen wurde. In sämtlichen auf uns gekommenen Liturgien hat die Brotbrechung ihren Platz selbstverständlich erst nach der Konsekration, und zwar in manchen derselben schon vor dem Paternoster, in mehreren erst nach demselben. Der Brechungsritus war und ist noch jetzt nicht überall der gleiche; mehrere Liturgien hatten auch ein eigenes Gebet resp. einen eigenen Gesang

¹ Im späteren Mittelalter begnügte man in Zeiten großer Bedrängnisse sich mit diesem offiziellen Embolismus vielfach nicht, sondern schaltete unmittelbar nach dem Paternoster oder erst nach dem Friedenskuß einen oder auch mehrere Psalmen mit Kollekten ein, welche der Zelebrant am Altare kniend zu sprechen hatte, worauf dann erst die Messe fortgesetzt wurde; vgl. Georgius, *De lit. rom. pont.* III 110 ff.

² *Theol. Zeitschrift*, Innsbruck 1885, 582.

³ c. 13 u. 23.

⁴ *Kol* 1, 20.

⁵ *Mt* 28, 9.

zur fractio panis. In unserer römischen Liturgie findet die Brechung der Hostie schon seit dem frühen Mittelalter¹ während der Schlußformel (Per eundem etc.) des Gebetes um Befreiung von allen Übeln und um den Frieden statt, und zwar über dem Kelche; es ist dadurch augenfällig ausgedrückt, daß wir all das, um was schon im Paternoster und sofort in dem es abschließenden Embolismus gesleht wurde, durch Christus als unser Opfer zu erlangen hoffen, durch Christum, der seinen heiligsten Leib am Kreuze brechen ließ, der am Kreuze sein Blut vergoß und jene Brechung und jenes Blutvergießen geheimnisvoll über dem Altare in der Doppelkonsekration, in der mystischen Trennung des Blutes vom Leibe erneuert. — Die heilige Hostie wird in der römischen Kirche nachweislich seit dem 9. Jahrhundert (vgl. Amalarius) in drei Teile gebrochen, um anzudeuten, die Kirche, der mystische Leib Christi, welcher mit dem sakramentalen² real zusammenhängt³, sozusagen aus ihm herausgewachsen ist, sei ein corpus triforme⁴, als triumphierende, streitende und leidende Kirche. — Das Per omnia etc., die Schlußformel des Embolismus, wird laut gesprochen resp. gesungen, desgleichen das Amen, welches das Volk (der Ministrant) hinzufügt und welches, da ja der Embolismus nur eine Erweiterung der letzten Bitte des Vaterunsers ist, auch als Schluß-Amen des Volkes zum Paternoster gelten kann, welches nach der letzten Bitte nur der Zelebrant im stillen mit Amen beantwortet hat.

In der Papstliturgie, wie die ältesten römischen Ordines⁵ sie uns beschreiben, wurde am Schluß des Embolismus, bei den Worten: Pax Domini sit semper vobiscum, eine bei der vorigen Messe konsekierte Partikel, welche zum Zeichen des inneren Zusammenhangs der früheren mit der gegenwärtigen Opferfeier vor dem

¹ Microlog. c. 17.

² Chrysostomus von Jerusalem sagt den Neugetauften: „In der Gestalt des Brotes wird dir der Leib gegeben, und in der Gestalt des Weines das Blut, damit du, indem du den Leib und das Blut Christi empfängst, ein Leib (*σώσωμας*) und ein Blut (*σάρκας Χριστοῦ*) mit ihm werdest; denn so werden wir auch Christusträger, indem sein Leib und sein Blut in unsere Glieder sich verteilt; so werden wir nach dem hl. Petrus (2 Petr 1, 4) der göttlichen Natur teilhaftig.“

³ Eph 5, 29.

⁴ Diese Deutungen haben unter den verschiedenen andern immerhin noch am meisten für sich. Früherhin wurde der erste Teil der Hostie rechts an derselben abgebrochen, um anzudeuten, das Opferblut im Kelche, welcher rechts neben der Hostie, nicht hinter ihr stand, sei aus der rechten Seitenwunde geflossen; diese Partikel, welche in den Kelch gesenkt wurde, deutete man auf die himmlische Kirche. Dann wurde der größere Teil der Hostie in zwei Teile gebrochen; den einen, welchen der Zelebrant genoß, deutete man auf die streitende Kirche, den andern, welcher für die Kommunion Kranker und Sterbender aufbewahrt wurde, auf die leidende Kirche (Microlog. c. 17); beim hl. Thomas von Aquin (S. th. 3, q. 83, art. 5) stehen folgende diesbezügliche Verse:

Hostia dividitur in partes; tincta beatos
Plene, sicca notat vivos, servata sepultos.

In der Papstmesse wird noch jetzt der zweite, größere Teil der Hostie für die Kommunion des Diacons und Subdiacons, bei der Bischofsweihe für die Kommunion des neu geweihten Bischofs verwendet.

⁵ I; II; III.

Papst her an den Altar getragen worden war¹, vom Papst unter dreimaliger Kreuzzeichnung in den Kelch gesenkt²; hierauf wurde vom Altare her der Friedenskuss an Klerus und Volk erteilt; dann erst folgte die Brechung der in gegenwärtiger Opferfeier konsekrierten Hostien. Die Hostien für die Kommunion des Belebanten und der von ihm zu kommunizierenden Bischöfe wurden unter dem Gesang des Agnus Dei von Diaconen über der Opferpatene, die Hostien für die Kommunion des Volkes wurden zu gleicher Zeit durch Priester gebrochen, und zwar, damit keine Fragmente zur Erde fielen³, über linnenen Säckchen (sacculi), welche von Afolythen gehalten wurden. Erst wenn der Papst die für ihn bestimmte particula consecrata genossen hatte, senkte er auch eine in der gegenwärtigen Opferfeier konsekrierte Partikel mit den Worten: *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam, in das heilige Blut, von dem er sofort mittels eines Röhrchens genoß, worauf dann die Austeilung der Kommunion unter beiden Gestalten an die übrigen folgte. Wie bei der Papstliturgie, so wurde es bezüglich der Brechung und Mischung ohne Zweifel auch in den übrigen Kirchen Roms gehalten, in welche der Papst an Sonn- und Festtagen zum Zeichen der Gemeinschaft das sog. fermentum⁴, d. i. eine von ihm konsekrierte Partikel, sendete, welche schon beim Pax Domini, während die Partikel von der gegenwärtigen Opferfeier erst unmittelbar vor der Kommunion in den Kelch gelegt wurde.*

Seit dem 9. Jahrhundert ist es überall, wo man römischen Ritus hatte, nach und nach üblich geworden, die heilige Hostie während der Schlußworte (Per eundem etc.) des Embolismus, und zwar anfänglich noch über der Patene (Mikrologus), später (Durand) gewöhnlich über dem Kelche zu brechen, sodann unmittelbar nach dem Pax Domini die Vermischung vorzunehmen, hernach das Agnus Dei und dann erst den Friedenskuss anzureihen, wie noch jetzt geschieht. Bei der Papstliturgie aber fand, wiewohl das fermentum längst in Vergessenheit gekommen, die Vermischung bis ins 15. Jahrhundert herab nicht beim Pax Domini, sondern erst bei der Kommunion des Papstes statt.

¹ Ut sacrificii unitas et perpetuitas hoc ritu inculcaretur (Mabillon).

² Nach dem Pax Domini wurden dem Volke die einfallenden Faststage, Feststage, Skrupulien usw. verkündigt, wohl aus dem Grunde, weil jetzt diejenigen, welche nicht kommunizieren wollten, sich entfernen durften (Gregorianum ed. Muratori II 698).

³ Ordo rom. II, n. 11.

⁴ Schon Papst Militiades († 314) soll verordnet haben, daß vom Bischof konsekrierte Partikeln (oblationes consecratae) unter dem Namen fermentum an die einzelnen Kirchen gesendet werden. Aus einem Briefe Innozenz' I. († 417) an Decentius von Gubbio erfahren wir, daß der Papst an den Sonntagen (und wohl auch an den Festtagen) in jede einzelne Kirche innerhalb Roms (nicht auch in die Zömeterialkirchen außerhalb der Stadt) eine von ihm konsekrierte, als fermentum bezeichnete Partikel sendete, damit die betreffenden Priester an diesen Tagen, wo sie in ihren Kirchen feierbrieren mußten und daher nicht, wie an andern Tagen, mit dem Papst feierbrieren könnten, sich nicht von der Gemeinschaft des Papstes getrennt wähnten. Diese zugesendete konsekrierte Partikel, welche bei der commixtio in den Kelch gelegt und dann summiert wurde, war also Zeichen der Gemeinschaft mit dem Papst und resp. dem es zufindenden Bischof und hieß fermentum, quia ecclesias, ad quas mittebatur, sicut fermentum massam, cui commiscetur, cum episcopo suo in uno Christi corpore copulabat atque uniebat (vgl. Berlensis, De oblationibus 37). Am Samstag vor Palmsonntag sandte der Papst das fermentum auch an benachbarte Bischöfe für das nächste Osterfest; über die Zusendung der Eucharistie seitens der Päpste an auswärtige Bischöfe vgl. Ireneus bei Eusebius, Hist. eccl. 5, 27 (24), auch Synode von Laodicea can. 14. Ein analoger Ritus wurde noch im 8. Jahrhundert in Rom beobachtet. Vgl. Duchesne, Liber Pontif. I 169.

2. Im Libera nos quaesumus wurde, wie oben erwähnt, unter Anrufung der Gottesmutter, der Apostelfürsten Petrus und Paulus, des hl. Andreas und aller Heiligen um Frieden gesleht. Mit dieser Bitte hängt unzweifelhaft das Pax Domini sit semper vobis eum zusammen, welches schon im Gelasianum und Gregorianum unmittelbar auf die Schlußformel des Libera nos quaesumus folgt und in welchem vom Zelebranten der erbetene Friede den Gläubigen mittlerisch angewünscht wird, der Friede, welchen der Heiland (Pax Domini) am Kreuze errungen und den er selbst nach seiner Auferstehung wiederholt den versammelten Jüngern wirksam angewünscht hat. Seit wann beim Pax Domini etc. die dreimalige Kreuzzeichnung mit einer konsekrierten Partikel über dem Kelche und hierauf die Vermischung der heiligen Gestalten im Kelche stattfindet, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit ermitteln. Durch die Kreuzzeichnung mit der konsekrierten Partikel über dem Kelche soll (wie schon durch die Bekreuzung mit der Patene geschah) nochmals angedeutet werden, daß der angewünschte Friede eine Frucht des Kreuzesopfers sei; dreimal¹ findet die Kreuzzeichnung wohl aus dem Grunde statt, weil dieser Friede vom Kreuze nicht ausschließlich Werk des Sohnes ist, sondern auch des Vaters, welcher den Sohn in den Kreuzestod hingab, und des Heiligen Geistes, per quem Christus semetipsum (in cruce) obtulit immaculatum Deo². Daß diese Kreuzzeichnung nicht bloß symbolisch bedeutsam, sondern auch wirksam sei, Frieden Christi, Frieden stiftende Gnade Christi zu vermitteln, ist um so gewisser, als sie mit dem Allerheiligsten in der Hand vollzogen wird; sie kann füglich zugleich als Segenerteilung und als Surrogat jener speziellen Segenerteilung betrachtet werden, von welcher unter Nr 3 die Rede sein wird.

Seit der Auferstehung des Herrn, an welche die nach dem Pax Domini vollzogene Vermischung der heiligen Gestalten erinnern soll, kann ein äußeres Trennen des Blutes vom Leibe, die ja in der Auferstehung auf immer vereinigt und verherrlicht wurden, nicht mehr stattfinden kann; die in der Doppelkonsekration vollzogene Trennung des Opferleibes und Opferblutes als eine bloß mystische zu kennzeichnen, ist jedenfalls ein Hauptzweck der commixtio. Das Wort consecratio, welches in dem begleitenden Gebete Haec commixtio et consecratio etc. vorkommt und welches manchen Erklärern Schwierigkeiten bereitete, ist auf die in der Wandlung vollzogene Konsekration zu beziehen, die in ihren Wirkungen fort dauert, solange die Gestalten vorhanden sind.

3. Bis herab auf das Missale Pius' V. erteilten in Frankreich und Deutschland die Bischöfe an Festtagen beim Hochamt unmittelbar vor dem Pax Domini und der Vermischung feierlich den Pontifikalsegen³ unter Anwendung ausgedehnter (meist viergliedriger) Segnungsformulare, die nach Festen verschieden waren. Diese Segenserteilung, welche auch in den orientalischen Liturgien an dieser Stelle anzutreffen ist, ist im Abendlande schon frühzeitig in der spanischen und gallikanischen Liturgie nachweisbar und hat sich in der

¹ Ordo rom. I, n. 13. ² Hebr 9, 14.

³ Vgl. Baudot, Art. Bénédiction épiscopale im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II 716 ff.

mozarabischen Liturgie bis zur Stunde erhalten. Das mozarabische Missale, nach dessen Vorschrift die Segnung unmittelbar nach der commixtio stattfindet, enthält für jede Messe ein eigenes, nicht selten sehr umfängliches Segnungsformular, welches für Bischöfe und Priester das gleiche ist und auch in der Privatmesse zur Anwendung kommt. Zweck des Segens ist, wie Germanus von Paris versichert, Vorbereitung auf die Kommunion, „damit das Mysterium alles Segens (die heiligste Eucharistie) in ein gesegnetes Gefäß eingehe“. Die römische Liturgie hat diese Segnerteilung niemals gekannt.

Die erste sichere Nachricht über die Benedictiones episcopales im Abendlande¹ stammt vom hl. Cäsarius von Arles², der sich über die Gläubigen beklagt, die bereits nach den Lesungen die Kirche verließen, ohne der Konsekration anzuwohnen. Wer mit Nutzen der Messfeier beiwohnen will, müsse ausharren, usquequo oratio dominica dicatur et benedictio populo detur. Auch der hl. Germanus von Paris gedenkt dieser Benediction und bemerkt, daß nach Vorschrift der Kanones der Bischof eine längere, der Priester eine kürzere Formel zu sprechen habe. Der Priester solle sprechen: Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum³. Der hl. Germanus bezieht zwar, wie oben gesagt wurde, diesen Segen auf die Kommunion; doch scheint man anfänglich in dieser Benediction ein Surrogat für den Empfang der heiligen Kommunion gesehen zu haben; denn nach diesem Segen durften sich die Gläubigen, die nicht kommunizierten, entfernen. In der oben angeführten Stelle erwähnt Cäsarius unter den Teilen der Messe, bei welchen die Gläubigen gegenwärtig zu sein hätten, nur die consecratio corporis vel sanguinis, die dominica oratio und die darauf folgende benedictio. Auch das unter dem Vorsitz desselben Heiligen im Jahre 506 gehaltene Konzil von Agde bestimmt nur, ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat. Diese Benedictionen, welche auch das vierte Konzil von Toledo (633) in Aufrechterhaltung der alten Sitte anbefiehlt, waren im ganzen Gebiet des gallikanischen Ritus (Gallien, Spanien, Mailand⁴) verbreitet und haben den Weg auch nach England und Deutschland gefunden. Die pianische Reform hat sie hier gänzlich beseitigt. In Frankreich besteht der Gebrauch der Benedictiones episcopales noch gegenwärtig in der Kirche von Autun, welcher durch Dekret vom 17. April 1856 ratione habita immemorabilis antiquitatis ritus huius diese Vergünstigung eingeräumt wurde⁵. Ebenso hat sich die Segnung nach dem Embolismus und der Vermischung in der mozarabischen Liturgie erhalten, wo jedoch auch der einfache Priester diese Segnung sprechen darf. In der römischen Liturgie sind die Benedictiones episcopales nicht zu finden; nur vorübergehend trifft man sie in dem unter Leo X. 1520 zu Benedig gedruckten

¹ Im Orient hat diese Segnung an der gleichen Stelle nach dem Pater noster die Liturgia S. Iacobi (Brightman, Liturgies eastern and western 60), die Liturgien des hl. Joh. Chrysostomus und des hl. Basilus (ebd. 340) und die Markusliturgie (ebd. 136). Wie im Abendlande die Benediction eingeleitet wurde durch den Ruf: Humiliate vos ad benedictionem, so in den orientalischen Liturgien mit: Τάς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κορίῳ κλίνωμεν.

² Sermo 281, 2 inter opp. S. Augustini.

³ Migne, P. L. 72, 94.

⁴ Magistretti, Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis XXXII. Noch im Jahre 1576 beschloß das vierte Konzil von Mailand die Beibehaltung dieser Benedictionen. In der gegenwärtigen ambrosianischen Messe gebraucht der Priester nur die Formel: Pax et communicatio Domini nostri Iesu Christi sit semper vobiscum, welche offenkundig an die oben von Germanus von Paris mitgeteilte Formel anknüpft.

⁵ Baudot, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II 719.

Pontificale Romanum¹. Die Segensformulare weisen gewöhnlich 3—4, zuweilen auch mehr Glieder auf und werden unterbrochen und geschlossen vom Amen des Volkes. Es hat sich noch eine ziemlich große Anzahl von Sammlungen solcher Segensformeln (abgesehen von den im mozarabischen Missale befindlichen) erhalten; gewöhnlich wurden sie den Sakramentarien, jedoch als selbständiger Bestandteil, beigegeben², bald zu den Pontifikalien³ hinzugefügt, zuweilen auch in besondern Benedictionalien⁴ gesammelt.

Der Pontifikalsegen wurde in folgender Weise erteilt. Nachdem der Embolismus mit dem Amen geschlossen war, wandte sich der Diakon zum Volk und rief: Humiliate vos ad benedictionem. Hierauf las der Bischof, zum Volke gewendet, die Segensformel:

Omnipotens Deus, qui incarnatione Unigeniti sui mundi tenebras effugavit, et gloria nativitate hanc sacratissimam noctem irradiauit, effuget a vobis tenebras vitiorum et irradiet corda vestra luce virtutum. Amen.

Quique eius sacratissimae Nativitatis gaudium magnum pastoribus ab angelo voluit nuntiari, ipse super vos benedictionis suaे gratissimum imbre infundat, atque ipso pastore vos ad aeternorum gaudiorum pascua aeterna perducat. Amen.

Et qui per eius incarnationem terrena coelestibus sociavit internae pacis et bonae voluntatis vos nectare replete, et coelestis militiae consortes efficiat. Amen.

Quod ipse praestare dignetur, cuius regnum et imperium sine fine permanet in saecula saeculorum. Amen.

Dann ergriff der Bischof den Stab und segnete das Volk unter dreimaliger Kreuzzeichnung (wie das 1520 zu Benedig gedruckte Pontificale angibt) mit den Worten: Benedictio Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus sancti descendat super vos et maneat semper.

S 35. Nächste Vorbereitung auf die Kommunion.

(Agnus Dei, Friedensgebet und Friedensklop, letzte Vorbereitungsgebete.)

1. Die Brechung der heiligen Hostie drückt, wie im vorigen Paragraphen gezeigt wurde, symbolisch aus, daß der Heiland seinen heiligsten Leib am Kreuze opferwillig habe gewaltsam brechen, d. i. zu Tode martern lassen, und daß er den am Kreuze vollzogenen Brechungs- =, d. i. Opferakt, über dem Altare geheimnißvoll erneuere, anders ausgedrückt, daß er bei der eucharistischen Opferfeier als das vom Propheten Isaías⁵ voraus verkündete göttliche Schlacht-lamm (Knecht Gottes) gegenwärtig sei, als welches er am Kreuze sich erwies,

¹ Das betreffende Pontificale bemerkt aber ausdrücklich: *Has autem benedictiones Ecclesia romana non habet in usu.*

² Proben solcher den römischen Sakramentarien beigefügter Segensformulare siehe bei Migne, P. L. 78, 601 ff; ferner im Leofric-Missale (ed. Warren) 1883, im Missale von Westminster (ed. Wickham Legg) II 533 ff. Auch in dem der Bibliothek des Domkapitels in Eichstätt gehörenden Missale des Bischofs Wilhelm von Reichenau aus dem Jahre 1466 sind den einzelnen Messen Segensformulare beigefügt.

³ Vgl. Missale von Exeter (ed. Barnes) 1847 und das oben genannte Pontificale Romanum, Venet. 1520.

⁴ B. B. The Benedictional of Archbishop Robert (ed. Wilson, 1903). The Benedictional of St. Aethelwold (ed. Gage), London 1832.

⁵ 53, 7.

indem er seinen Leib durch die schauerlichsten Misshandlungen willig und ohne Widerrede im Tode brechen ließ, um die Sünden der Welt, die er als der Unschuldige auf sich genommen, durch Sühne hinwegzunehmen, und als welches ihn bei der heiligen Messe speziell die Brechung der heiligen Hostie symbolisiert.

Im Hinblick auf die gebrochene Hostie (*inclinato capite versus Sacramentum*) fleht nun der Zelebrant (und resp. der Chor) im Agnus Dei usw. in reumütiger Stimmung (daher unter Brustklopfen) zu dem vor ihm liegenden gottmenschlichen Schlacht- oder Opferlamm¹, welches die Sünden der Welt am Kreuze hinwegnahm und auch durch den Sühnopferakt über dem Altare sie hinwegnimmt, nochmals um all das, um was schon im Embolismus gebetet wurde, nämlich um Erbarmen (*miserere nobis*) durch Befreiung von Sünden, Sündenstrafen und Übeln aller Art und um Frieden im vollen Sinne des Wortes (*dona nobis pacem*). Erbarmen (Nachlass der Sünden) und Frieden (mit Gott verbindende Gnade) als Früchte des in der Konsekration vollzogenen Opferaktes möchten Zelebrant und Gläubige ganz speziell schon jetzt vor dem Genuß des Opfermahles behufs möglichst würdigen Empfanges desselben, und möchten sie dann in reichstem Maße durch den Genuß des Opfermahles selber erlangen. In den Requiemsmessen sollen Erbarmen und Friede als Früchte des Messopfers in erster Reihe den armen Seelen im Fegefeuer zugewendet werden, weshalb der Zelebrant nicht an seine eigene Brust klopft; dieses Erbarmen und dieser Friede erweisen sich für die armen Seelen als Ruhe von den Fegefeuerqualen und als Ruhm in Gott im Himmel; durch die einstige Verklärung ihrer Leiber wird ihnen dann die Ruhe im Vollmaße, wird ihnen die ewige Ruhe zuteil; darum wird in den Requiemsmessen statt Miserere nobis gebetet: *Dona eis requiem, und dona eis requiem sempiternam* statt *dona nobis pacem*.

a) Dass Johannes der Täufer den göttlichen Heiland als das Lamm bezeichnete, welches die Sünden auf sich nimmt, um sie wegzunehmen (*tollit*), geschah ohne Zweifel im Hinblick auf Jß 53, 7. An dieser Stelle vergleicht Isaias den in prophetischem Gesichte von ihm geschaute Knecht Gottes, d. i. den nach Gottes Willen stellvertretenden leidenden Messias passend mit einem Lämme, dem Symbol der Unschuld und Reinheit, der Güte und Sanftmut², weil der leidende Messias selbst völlig unschuldig, absolut heilig war³ und nur für die Sünden anderer litt; sodann, weil er ohne Widerstreben, willig und gehorsam gegen den Vater⁴ in den qualvollen Opfertod ging; ferner, weil er all die Opferleiden ohne Widerrede, in größter Sanftmut und mit Stillschweigen erduldete⁵. Dazu kommt noch, dass der Heiland gerade an dem Tage und um die Stunde sein Blut am Kreuze vergießen musste, wo im Tempel zu Jerusalem die Opferlämmmer geschlachtet wurden, damit so auch der Typus des alttestamentlichen Osterlammes seine Erfüllung erhalte⁶. Dadurch, dass Christus zum Schlachtlamm geworden ist, durch Blutvergießen sich opferte, hat er nicht nur die Sünden der Welt hinweggenommen, sondern ist er auch zum König der Glorie geworden, weshalb in der Geheimen Offenbarung⁷ der

¹ Offb 5, 6.

² Rö 10, 3.

³ Hebr 7, 26.

⁴ 1 Jo 3, 4—5. 1 Petr 1, 19.

⁴ Mt 26, 39.

⁵ Mt 26, 63; 27, 14.

⁶ 1 Kor 5, 7.

⁷ 5, 6 12.

verherrlichte Gottmensch sehr häufig kurzweg als das Lamm auf dem Throne oder auch als das geschlachtete Lamm auf dem Throne bezeichnet wird, dem alle Ehre von denen gebührt, so ihre Gewänder weiß gewaschen haben in seinem Blute. — Während der auf Grund seines Opfertodes erhöhte Gottmensch in der Apokalypse nur als Lamm bezeichnet wird, nennt ihn der Läuter Lamm Gottes, wie ja auch bei Isaia der leidende Messias das Prädikat Knecht Gottes führt. Aus mehrfachem Grunde nennen wir den geopferteren Heiland Lamm Gottes; einmal, weil ihn der Vater in den Tod hingab, als Schlachtlamm ihn uns schenkte¹, er somit das von Gott uns gegebene Opferlamm ist; sodann, weil der Heiland sich namens der Menschheit ganz an Gott hingab, unsere Opfergabe an Gott, in seiner heiligsten Menschheit ganz und gar Gottes Eigentum (Knecht Gottes) geworden ist; endlich, weil er selber Gott, im vollen Sinne göttliches Lamm ist; denn als vollwertige und darum sühnende Opfergabe konnte Christus von Gott nur angenommen und als unser Mittler zur Rechten Gottes erhöht werden², weil er selber persönlicher Gott, weil er der von Gott uns geschenkte filius Dei unigenitus ist. — Welche Fülle erhebender Offenbarungswahrheit liegt doch in den zwei Worten Agnus Dei beschlossen! Möchten wir sie nur auch immer aus der Fülle des Herzens als Anrede an das auf dem Altare liegende Opferlamm richten! Beim ersten Agnus Dei redet man das Lamm Gottes über dem Altare füglich zunächst als persönlichen Sohn Gottes an, beim zweiten als von Gott uns geschenkte Opfergabe, beim dritten als unsere Opfergabe an Gott; zahlreiche andere diesbezügliche Deutungen finden sich bei den Mittelalterlichen.

b) Das Agnus Dei führte Papst Sergius I. († 701) in die Liturgie ein, der nach dem Liber pontificalis³ verordnete, daß Agnus Dei, qui tollis peccata mundi vom Klerus und vom Volke tempore confraktionis corporis Domini gesungen werde. Zur Wahl dieses Textes wird Sergius, der ein Griech von Geburt war, vielleicht durch die Riten der griechischen Proskomodie geführt worden sein, deren Mittelpunkt bekanntlich die „Schlachtung des Lammes“ bildet. Dies ist aber im Grunde nichts anderes als eine Burüstung und vorläufige Brechung des Brotes für die Kommunion, die in der abendländischen Messe nach dem Pax Domini erfolgen. Die Melodien des Agnus Dei waren, weil es anfänglich nicht Kunstsang, sondern Volksgesang war, ziemlich einfach, wie noch gegenwärtig beim Agnus Dei der Requiemsmesse. Die Karlsmärschalliturie hat noch die ältere Gesetzmäßigkeit, kein Agnus Dei zu singen, beibehalten. Brechen des Brotes ist Herrichten für die Kommunion, und da man früher das Agnus Dei während der Brotbrechung sang, so ist dasselbe zunächst als Bitte um würdige Kommunion zu deuten; so schreibt Walafried Strabo: Agnus Dei in confractione corporis Domini a clero et populo cantari Sergius constituit, ut dum praeparatur ad dispensandum corpus Dominicum, rogent accepturi, quatenus ille, qui pro eis oblatus est innocens, faciat eos salubriter pignora salutis aeternae accipere⁴. Wie anderes, was der Chor sang (z. B. Introitus, Graduale usw.), so wurde auch das Agnus Dei bis herab ins 12. Jahrhundert, wenigstens in der Missa solemnis, vom Zelebranten nicht rezitiert, sondern nur vom Chor und resp. vom Volk gesungen, und die particula consecrata erst in den Kelch gesenkt, wenn der Agnusdeisang beendet war, der übrigens mitunter auch noch während der Kommunionspendung fortduerte. Wie oft man das Agnus Dei wiederholte, hing im früheren Mittelalter noch von der Dauer des Brotbrechungsaktes und resp. der Kommunionspendung ab,

¹ Jo 3, 16. ² Hebr 8, 1—2. ³ Offb 22, 1.

⁴ De exord. et increm. c. 22.

³ Ed. Duchesne I 376.

und es findet sich daher für dasselbe in den älteren römischen Ordines keine bestimmte Zahl angegeben; nachweislich seit dem 12. Jahrhundert (vgl. Rupert von Deutz, Hugo von St-Victor, Honorius von Autun, Beleth) steht die Dreizahl fest. Wie jetzt nur noch zu Rom in der Lateranbasilika, so sang man früher überall auch zum dritten Agnus Dei das Miserere nobis. Das Dona nobis pacem nach dem dritten Agnus Dei soll nach Angabe Innozenz' III.¹ zur Zeit großer Bedrängnis der Kirche eingeführt worden sein, war aber schon im 12. Jahrhundert in Gebrauch; nur am Gründonnerstag sang man statt desselben Miserere nobis, ohne Zweifel, weil an diesem Tage auch der Friedenskuss wegfiel, welcher auch jetzt noch weglebt, obwohl (vielleicht weniger konsequent) das Dona nobis pacem und das nachfolgende Friedensgebet gesprochen werden. — Nach Durandus² fiel am Karfreitag das Agnus Dei ganz aus, zum Zeichen, daß die Jünger, solange der Herr noch im Grabe lag, im Glauben an die Gotttheit Jesu (agnus Dei) und an die erlösende Kraft seines Todes (qui tollis peccata mundi) noch nicht bestigt waren.

2. Unter dem Frieden, um welchen schon im Embolismus gebetet und welcher dann im Pax Domini sit semper vobiscum mittlerisch angewünscht wurde, ist zunächst jener übernatürliche³ innere Friede zu verstehen, welchen der Heiland als Frucht des Kreuzesopfers⁴ den Seinen hinterlassen hat, und der hauptsächlich Wirkung der durch den Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen wesenhaft ausgegoßenen Liebe Gottes (= gratia sanctificans) und der mit ihr unzertrennlich verbundenen Hoffnung auf das jenseitige herrliche Erbe der Kinder Gottes ist. Wer diese aus Gottes Gnade und Erbarmen⁵ stammende Liebe im Herzen trägt, der ist versöhnt mit Gott, steht im Frieden mit ihm, dem Gott des Friedens⁶, ist Kind Gottes und empfindet, als durchwaltet von göttlichem Licht und göttlichem Leben, schon hienieden eine herzerquickende übernatürliche Freudigkeit, eine Art himmlischen Friedens; ein solcher steht auch im äußeren Frieden mit allen seinen Nebenmenschen⁷, und mag es während der Zeit seines Erdenwallens in seinem Innern mitunter auch recht unruhig hergehen, mögen verkehrte Begierden, Leiden und Trübsale mannigfacher Art ihm viel Kampf und Leid verursachen, in Kraft der ihm eingegossenen Gottesliebe und der festen Hoffnung auf den Himmel bewahrt er doch in Kampf und Leid gleichwohl den inneren Frieden, ja er röhmt sich sogar der Trübsale, denn Trübsal wirkt Geduld, die Geduld Bewährung, die Bewährung aber eine Hoffnung, die nicht zu Schanden wird⁸. Wären nun alle Menschen im Besitze der charitas Dei und besäßen sie infolgedessen jene Gnade und jenen inneren Frieden von Gott, welchen der Apostel seinen Gläubigen so oft wünscht, dann wäre allüberall auch der äußere Friede schon in dieser Welt vorhanden. In dem Maße nun, in welchem hienieden unter den Menschen übernatürlicher innerer Friede vorhanden ist, in dem Maße wird sich die Kirche Gottes auf Erden auch des äußeren Friedens und ungestörter Einigkeit erfreuen; daher erscheint es selbstverständlich, daß im Friedensgebet, welches nach dem Agnus Dei und vor dem Friedenskuss der Zelebrant verrichtet, zunächst um den inneren Frieden, d. h. um die ihn begründende

¹ De altar. myst. l. 6, c. 4.

² Rationale l. 6, c. 85.

³ Jo 14, 27.

⁴ Eph 2, 14.

⁵ 1 Tim 1, 2. Jud 2.

⁶ Röm 15, 33. 2 Kor 13, 11.

⁷ Röm 12, 18.

⁸ Röm 5, 3 ff.

und erhaltende Gnade (aktuelle und habituelle) gesleht wird, die als Frucht des vorausgegangenen Opferaltes schon durch das osculum pacis, ganz besonders aber durch die nachfolgende (leibliche oder geistliche) Kommunion den Gläubigen zuteil werden soll. Dieses Friedensgebet Domine Iesu Christe, qui dixisti ist direkt an Christus als den Friedensfürsten und Friedensverheißer gerichtet, und damit es ja nicht unerhört bleibe, bittet der Zelebrant, Christus möge nicht auf die Unwürdigkeit und Armeseligkeit des Bittenden, sondern auf den Glauben seiner Kirche schauen, als deren Repräsentant er bitte, und möge ihr in seinem Gnadenwillen (secundum voluntatem) Frieden (zunächst den inneren im erörterten Sinne) und Eintracht schenken (pacificare et coadunare).

Im Hochamt küßt der Zelebrant unmittelbar nach diesem Friedensgebet den Altar (resp. das Korporale, bei den Dominikanern die labia calicis) und gibt dem Diacon (resp. dem Presbyter assistens) den Friedenskuß (per amplexum), welcher dann in genau bestimmter Ordnung¹ dem anwesenden Klerus, den Laien nur mittels instrumentum pacis übermittelt wird mit den Worten Pax tecum, worauf Et cum spiritu tuo geantwortet wird. Der Friedenskuß ist keineswegs bloß eine symbolische Handlung, er will keineswegs bloß ausdrücken, es habe niemand von den Anwesenden etwas gegen den andern, es seien vielmehr alle in brüderlicher Liebe sich zugetan und insofern des Empfanges der Kommunion nicht unwürdig², sondern er vermittelt auch nach Art eines Sakramentale aktuelle Gnade zu dem Zweck, um die Seelen noch mehr zu reinigen und zu weihen für die nachfolgende Kommunion. Der Zelebrant spricht das Pax tecum, welches vom Altare her durch die ganze Versammlung getragen wird (oder doch ehemals getragen wurde), nicht als Privatperson, sondern als Mittler, nomine Christi et ecclesiae; der Pax, den er durch Kuß (früher auf die heilige Hostie, oder den Kelch mit dem heiligen Blute, oder auf die Patene) vom Altare nimmt³, ist nicht sein Friede, sondern der Friede Christi, und dieser erweist sich, wo Empfänglichkeit vorhanden ist, als wirksam⁴. Öffnen wir daher, wenn uns der Friedenskuß gebracht wird, durch entsprechende Intention unser Herz für die aus dem Opferschätz uns angebotene Gnade behufs würdigen und fruchtbringenden Empfanges der heiligen Kommunion! In den Requiemsmessen fällt der Friedenskuß nebst Friedensgebet ganz aus, einmal, weil die Erteilung des osculum pacis etwas Freudiges und Solemnes hat, sodann, weil in den Requiemsmessen nicht in erster Reihe den anwesenden Gläubigen, sondern den armen Seelen im Fegefeuer die Gnade Christi, der Friede Christi zugewendet werden soll.

a) Durch die Taufe wird der einzelne Kind Gottes, wird in übernatürlichem Sinn Bruder aller Angehörigen der einen wahren Kirche. Darum wurden denn auch die Neugetauften nach vollendetem Taufakt mit dem „heiligen Küsse“ begrüßt, der

¹ Caer. ep. 1. 1, c. 24.

² Congrue Pax datur ante communionem, quia iudicium sibi manducat et bibit, quicumque non prius fratri suo repacificatus communicare praesumpserit (Microlog. c. 18).

³ Nach Vorschrift mancher Missalien sprach der Zelebrant, bevor er den Friedenskuß erteilte, Pax mecum, dann erst Pax Christi et ecclesiae abundet in cordibus vestris.

⁴ Et 10, 5 6.

allererst als Zeichen der Zugehörigkeit zur rechtgläubigen Gemeinde, der Brüder in Christo, somit als Bruderkuß erscheint. Wohl zunächst aus diesem Grunde hat der Friedenskuß in den morgenländischen (und in der gallikanischen) Liturgien seit ältester Zeit seinen Platz zu Anfang der missa fidelium gehabt. Doch scheint man ihm im Orient mit Rücksicht auf Mt 5, 23 ff schon anfänglich noch eine ganz spezielle Beziehung zum Offertorium gegeben zu haben, sei es nun, daß derselbe unmittelbar vor der Oblation¹ oder (wie in den jetzt gebräuchlichen orientalischen Liturgien) alsbald nach derselben seinen Platz hatte. Aus Chrysostomus² ersehen wir, daß man im Orient den liturgischen Kuß als Zeichen der Aussöhnung allererst zum Opferakt in Beziehung setzte; aber gerade bei Chrysostomus tritt ganz deutlich auch schon die Beziehung auf die Kommunion hervor, die ja einen integrirenden Bestandteil der Opferliturgie bildet. Nachdem der Heilige am angeführten Ort die Gläubigen eindringlich ermahnt hat, vor dem Hintritt zum Tische des Herrn alle feindselige Ge- fünnung gegen den Nebenmenschen abzulegen, weist er schließlich auf den „heiligen Kuß“, der kein heuchlerischer (wie bei Judas) sein dürfe, mit folgenden Worten hin: „Lasset uns (vor dem Empfang der Kommunion) auch gedenken unserer gegenseitigen Umarmung; sie fordert heiligen Ernst und große Ehrfurcht, denn sie schlingt ein Band um unsere Seelen, sie macht uns alle zu einem Leibe und zu Gliedern Christi, da wir ja auch alle an einem Leibe (in der Kommunion) teilnehmen. Lasset uns denn in Wahrheit ein Leib werden, nicht durch fleischliche Vermischung, sondern durch Vereinigung der Seelen mittels des Bandes heiliger Liebe; dann können wir mit Zuversicht an diesem Mahle teilnehmen, das uns hier vorgesetzt wird.“ In der römischen Liturgie stand wohl schon von Anfang an der Friedenskuß unmittelbar vor der Kommunion resp. am Schluß der Opferhandlung oder des gesamten Opfergebetes, das mit dem Paternoster, auf welches in alter Zeit unmittelbar der Genuss des Opfermahles folgte, beendigt erschien. Darum bezeichnet schon Tertullian den Friedenskuß als signaculum orationis, wohl noch mit Rücksicht auf die vorausgegangene Bitte des Vaterunser: Et dimitte nobis debita nostra. Der Friedenskuß sollte auch nach rückwärts eine Beziehung haben, sofern er dem gesprochenen Worte sofort die Erfüllung, d. h. die Bekundung der versöhnenden Bruderliebe in der Tat folgen läßt. — Als Besiegelung des vorausgegangenen Opferaktes mit all seinen Gebeten wird das osculum pacis auch noch von Papst Innozenz I. in seinem bekannten Brief³ an Bischof Decentius von Gubbio aufgefaßt, wenn er schreibt: Pacem ad seris ante confecta mysteria (vor oder gleich nach dem Offertorium) quosdam populis imperare vel sibi inter sacerdotes tradere, quam post omnia, quae aperire non debo (gesamter Konsekrationsakt), pax sit necessario indicenda, per quam constat populum ad omnia, quae in mysteriis aguntur (gesamter canon = secretum) atque in ecclesia celebrantur, praebuisse consensum ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrantur. Nach dieser Bestimmung, auf welche sich die Synoden und Schriftsteller des Mittelalters wiederholt berufen, erscheint der liturgische Kuß offenbar als abschließend in Beziehung auf den vorausgegangenen Opferakt. Dadurch, daß die Gläubigen sich den Frieden geben, versöhnliche Bruderliebe gegeneinander betätigen und darin als geeint unter sich und mit dem Haupte erscheinen, als ein Leib sich erweisen, drücken sie dem ganzen vorausgegangenen Alt, der ja gottesdienstliches Tun von Haupt und Gliedern ist, in gewissem Sinne das Siegel ihrer Verstärkung auf, charakterisieren denselben als Kult der in Liebe geeinten Kinder Gottes, als Kult im Geiste und in der Wahrheit.

¹ Iustin., Apol. I 65. Const. ap. l. 8, c. 11.

² Hom. de Iuda prodit. n. 6. ³ Kap. 1.

b) Die Bruderliebe aber, welche Klerus und Volk im Erteilen des Oskulums betätigen, stammt aus dem Frieden, welchen Christus am Kreuze durch sein Blutvergießen gesäfistet hat¹ und den er (als gratia actualis vel habitualis) bei dem mit dem Kreuzesopfer identischen eucharistischen Opfer allen, die empfänglich sind, schenkt. Daher wurde seit ältester Zeit (im Orient mittels des εἰρήνη πάσι) durch das Pax Domini sit semper vobiscum unmittelbar vor Erteilung des Friedenskusses der Friede Christi mittlerisch und darum gewiß auch wirksam² unter dreimaliger Kreuzzeichnung oder Segnung mit der particula consecrata den Gläubigen angewünscht. Bevor das Agnus Dei, welches noch lange nach seiner Einführung (im 7. Jahrhundert) nur der Chor während der Brotbrechung sang, und bevor das Friedensgebet (Domine Iesu Christe etc.) nach dem Pax Domini sit semper vobiscum eingeschoben wurde, war der Zusammenhang des Friedenskusses mit diesem mittlerischen Friedenswünsch noch ganz klar. Zuerst sollen die Anwesenden vom Altare her aus dem Opferschäze den Frieden Christi empfangen, um sofort in Kraft derselben versöhnliche Bruderliebe gegeneinander in Erteilung des Friedenskusses zu betätigen. Dieser Auffassung begegnen wir ganz deutlich bei Pseudo-Alcuin³, welcher schreibt: Hac oratione (,Libera nos quasumus“) expleta commiscens sacerdos dominicam oblationem, ut calix Domini totam plenitudinem contineat Sacramenti, tamquam per eiusdem mysterii copulationem imprecatur ecclesiae pacem, dicens „Pax Domini sit semper vobiscum“. Cui tantum bonum (= pacem Christi) etiam ecclesia impetratur, respondens illi „Et cum spiritu tuo“. Pax Domini ipsa est pax Christi, quae finem non habet, et est omnis piae actionis perfectio. Vero autem pax unitatem facit, quomodo qui adhaeret Domino unus spiritus est. Imprecata igitur pace, incipiens a sacerdote dat sibi mutuo omnis ecclesia osculum pacis, ut omnibus vera pace unitis fiat in eis locus Dei, sicut dicitur „Deus in loco sancto, Deus, qui inhabitare facit unanimes in domo“⁴. Aus dieser Stelle ist klar ersichtlich, was sich aus den ältesten römischen Ordines (I und II) nicht so bestimmt ergibt, nämlich daß in der römischen Liturgie der Friedenskuß vom Opferpriester ausgeging und sich auf Klerus und Volk fortpflanzte, daß also nicht kurzweg jeder einzelne seinem Nachbar und in ihm der gesamten Gemeinde das Oskulum gab, sondern daß jeder zuerst das Oskulum vom Altare her empfing und dann erst auch seinerseits es erteilte und sozusagen weiter fortpflanzte. Nach römischem Ritus erteilt der Zelebrant das Oskulum in doppelter Eigenschaft, ersichtlich als sichtbarer Stellvertreter des gottmenschlichen Friedensfürsten, der auf dem Altare sich opfert und allen Anwesenden seinen Frieden gnadenvoll zuwenden will, ihnen denselben mit Wörtern anwünschen läßt (im Pax Domini) und tatsächlich durch das Oskulum seines Stellvertreters zuwendet; sodann ist aber der Zelebrant nicht bloß Repräsentant des Hauptes, sondern ist selbst auch Glied des einen mystischen Leibes und hat als solches die Pflicht, auch seinerseits versöhnliche Bruderliebe gegen alle zu betätigen, was er im Friedenskusse tut, sofern dieser seine persönliche in Kraft der Liebe oder des Friedens Christi vollzogene Tat ist. Daß man im Mittelalter überzeugt war, der vom Zelebranten erteilte Friedenskuß sei nicht bloßer Ausdruck seiner persönlichen Bruderliebe, sondern sei auch und allererst mittlerischer Natur, er sei Medium und Träger einer Gnade (des Friedens) vom Altare her, das dürfte sich unzweideutig daraus ergeben, daß Beleth⁵, Innozenz III.⁶, Durand⁷ u. a. sagen, daß osculum pacis, welches zu

¹ Kol 1, 20.² Sf 10, 5.³ De div. off. c. 40.⁴ Ps 67, 7.⁵ Explic. div. off. c. 48.⁶ De altaris myst. l. 6, c. 5.⁷ Rationale l. 4, c. 53.

ihrer Zeit noch bei jeder Messe erteilt wurde, sei ein Surrogat für den Ausfall der täglichen Kommunion, wie diese in alter Zeit stattgehabt. Durand sagt: *Hoc inventum remedium, ut pro eo, quod singulis diebus communicabatur, singulis diebus osculum pacis daretur pro ministerio unitatis, quod sacerdos dans ministro dicit in quibusdam locis: „Sumite vinculum pacis et dilectionis (sc. pacem Christi), ut apti sitis sacrosanctis mysteriis“, quasi dicat: Sumite ex hoc omnes et dividite inter vos.* Von Durand erfahren wir auch, daß der Priester, bevor er den Friedensfuß erteilte, die heilige Hostie, anderwärts den heiligen Kelch, anderwärts den Altar küßte, daß er „*von der Eucharistie (ab ipso corpore Christi) den Frieden nahm*“, um ihn sofort allen Anwesenden zu vermitteln, wie auch jetzt noch das Caeremoniale episcoporum¹ von einem Aussteilen (distribuere) des vom Zelebranten empfangenen Oskulums durch den Presbyter assistens spricht. In vielen Diözesen Frankreichs und Deutschlands sprach der Priester bis zum Erscheinen des Missale Pius' V. beim Küszen des Altares, der Christum sinnbildet und auf welchem Christus als geheimnißvoll geschlachtetes Opferlamm zugegen ist, die schönen Worte: *Pax Christi et ecclesiae abundet in cordibus nostris; habete vinculum pacis et charitatis.* Hierauf küßte der Priester das Bildnis des Gekreuzigten im Messbuch vor dem Kanon oder das dem Agnus Dei beigemalte Bild des Opferlamms, dabei sprechend: *ut apti sitis sacrosanctis Christi mysteriis, worauf er alsdann dem Diacon den Pax gab mit den Worten: Pax tibi et ecclesiae.* Seit dem 11. Jahrhundert kam nach und nach in der römischen Liturgie das jetzige Friedensgebet (*Domine Iesu Christi, qui dixisti*) in Gebrauch; darin steht der Priester, welcher den Pax gibt, und steht der Diacon, welcher dessen Vermittler an Klerus und Volk ist, um den Frieden Christi für die Kirche, d. h. um die friedensstiftende, alle Glieder des mystischen Leibes einigende Gnade Christi (*pacificare et coadunare digneris*); hierauf küßt der Priester den Altar bzw. das Korporale, auf welchem das friedenspendende Opferlamm liegt, und gibt sofort dem Diacon, nachdem auch dieser zuvor den Altar geküßt, den Pax mit den Worten *Pax tecum*, bei welchen man, wie aus dem Altarkuß und dem Friedensgebet zu erschließen ist, zunächst an den „*Frieden Christi*“, d. i. an eine Gnadenmitteilung aus dem Opferschätze zu dem Zwecke wird zu denken haben, damit alle Glieder des Leibes Christi aufrichtige, versöhnliche Bruderliebe gegeneinander betätigen, was in der Erteilung des Pax dann auch faktisch geschieht. Der Priester übermittelt den vom Altare aus dem Opfer stammenden Frieden Christi mittels der Worte *Pax tecum* und mittels des zugehörigen Oskulums (*Amplexus*) an den Diacon und betätigt kraft der Gnade Christi in der Erteilung des Oskulums zugleich die schuldige Bruderliebe gegen den Diacon und in ihm gegen Klerus und Volk; der Diacon, welcher im *Pax tecum* Träger des Friedens Christi geworden ist, vermittelt diesen weiter und betätigt zugleich auch seinerseits die persönliche Bruderliebe, indem er gleich dem Zelebranten das *Pax tecum* spricht und das Oskulum erteilt usw. usw. Kurz gesagt, der liturgische Friedensfuß ist doppelter Natur; er ist in erster Reihe Gnadenmitteilung des Hauptes an die Glieder, eine Art *Salamentale*, sodann erst tatsächlicher Ausdruck allumfassender Bruderliebe der Glieder gegeneinander. Auch dem Subdiacon, dem Minoristen, selbst dem Laien, welcher den Pax gibt, antwortet man auf das *Pax tecum* mit *Et cum spiritu tuo*, eine liturgische Antwort, welche man nur denen (Diacon, Priester, Bischof) gibt, welche in der Handauslegung den Heiligen Geist empfangen haben; der Pax, den man empfängt, mag ihn wer immer überbringen, ist zunächst

¹ L. 1, c. 24, n. 2.

der mittlerische Pax des Zelebranten, es ist sein Pax tecum, und auf dieses antwortet man mit Et cum spiritu tuo; bei Erteilung mittels des instrumentum Pacis wird sein Kuß, den er auf das Täfelchen gedrückt, wird der Friede Christi, welchen er darauf gelegt, so recht anschaulich von Person zu Person getragen und wird jedem zunächst das vom Zelebranten gesprochene mittlerische Pax tecum zugerufen.

c) Wie soeben gezeigt, ist der Friedenskuß in der römischen Liturgie beides zumal: gnadenvolle Mitteilung des Friedens Christi, d. i. der Liebe und Gnade Christi aus dem Schatz des gegenwärtigen Opfers, und Be-tätig-ung ver-söh-ni-cher Bruder-liebe gegen alle. Wohl hat man in alter Zeit (Tertullian, Innozenz I.) das osculum pacis als Abschluß des Opfergebetes betrachtet und ihm so eine Beziehung nach rückwärts gegeben, die gewiß berechtigt ist; aber darob hat man sicherlich niemals dessen nahe Beziehung zur nachfolgenden Kommunion außer acht gelassen, weshalb schon zu Tertullians Zeit solche, die nicht kommunizieren wollten, auch kein Oskulum empfingen und erteilten. Obwohl in der Liturgie des hl. Chrysostomus der Friedenskuß nicht in nächster Nähe der Kommunion, sondern alsbald nach dem Offeratorium seinen Platz hat, hörten wir doch den genannten Heiligen das Volk in den eindringlichsten Worten auf das Verhältnis des liturgischen Oskulums zum Genüß des eucharistischen Mahles hinweisen. Um so näher mußte es nach römischem Ritus liegen, im Friedenskuß eine Vorbereitung auf die Kommunion zu erblicken, was er — in der rechten Stimmung empfangen und erteilt — in vollster Wahrheit ist; denn wer den Frieden Christi vom Altar her in sich aufgenommen hat, wer mit Christo dem Haupte in Frieden steht und von allumfassender versöh-ni-cher Bruderliebe erfüllt ist, der erweist sich eben darin als vorbereitet auf den Empfang des Liebesmahles; wer in Lebensverbindung mit Haupt und Gliedern des mystischen Leibes steht, wie das osculum pacis es ausdrückt, der ist auch würdig, den sakramentalen Leib des Herrn zu empfangen, um durch solchen Genuß in noch innigere, wesenhaftere Beziehung wie zum Haupt so auch zu den Gliedern zu treten. Sehr natürlich daher, daß schon die früheren mittelalterlichen Schriftsteller, welche vom Friedenskuß der römischen Liturgie handeln, seine Beziehung zur Kommunion regelmäßig stark betonen¹. Der Mithologus² schreibt: Congrue Pax datur ante communionem, quia iudicium sibi manducat et bibit, quicumque non prius fratri suo repacificatus communicare praesumpserit; Honorius von Autun³ schließt seine Erörterung über den Friedenskuß, der ihm Ausdruck echter Gottes- und Nächstenliebe ist, mit den Worten: Qui non tali pacis osculo foederati corpus Christi comedunt, ut Iudas iudicium sibi per falsam pacem sumunt; der hl. Thomas⁴ sagt, das Volk werde auf die Kommunion erstlich durch das Pater-noster als Bitte um das Lebensbrot vorbereitet, sodann durch den Pax: Secundo populus praeparatur per Pacem . . . , est enim hoc sacramentum unitatis et pacis.

d) Schon zu Durands⁵ Zeit ließ man wie noch jetzt in der Requiemsmesse das Friedensgebet (Domine Iesu Christe) und den Friedenskuß aus. Man hat vielfach gemeint, der Grund liege darin, weil in solchen Messen die Kommunion gar nicht gespendet werden dürfe, was aber nicht richtig ist, da es allzeit gestattet war, auch in der Requiemsmesse die Kommunion zu spenden. Der wahre Erklärungsgrund dürfte wohl darin zu suchen sein, daß man die Erteilung des Pax allzeit auch als etwas Herzerfreundes betrachtete. Aus diesem Grunde enthielt man sich wohl schon seit

¹ Amalar, De eccl. off. l. 3, c. 34. Rabanus Maurus, De inst. cleric. 1, 33. Walafrid. Strabo, De exord. et increm. c. 22.

² c. 18.

³ Gemma animae l. 1, c. 62.

⁴ S. th. 3, q. 83, art. 4.

⁵ Rationale l. 4, c. 53, n. 8.

Apostelzeiten¹ des Ostiums an den Tagen, an welchen die Kirche in Buße und strengem Fasten über die Wegnahme ihres Bräutigams trauert², nämlich am Karfreitag und Karhauptag; in der römischen Kirche gehört auch schon der Gründonnerstag zum Triduum mortis Christi, und fällt an diesem Tage der Friedenskuss auch noch aus dem weiteren Grunde aus, weil an ihm die Kirche des verräterischen Judaskusses gedenkt. — Daß man den liturgischen Kuß als etwas Freudiges betrachtete, ersehen wir auch aus der Gemma animae, wo unter den drei Gründen, warum man den Pax erteile, als erster angeführt wird: Clerus populusque se invicem osculantur quia homines gratiam Domini sui angelorumque amicitiam per Christum, qui est pax nostra, se promeruisse gratulantur. Wegen dieser seiner freudigen, solemnen Seite mag man bei der Trauerfeier den Pax weggelassen haben; das innerlich zum Pax gehörige Pax Domini sit semper vobiscum wird man wegen seines Zusammenhanges mit der Commixtio beibehalten haben. Richtig ist, was mitunter auch als Erklärungsgrund für den Wegfall des Pax in den Requiemsmessen angeführt wird, daß die Kirche in diesen Messen mehr auf Zuwendung von Gnade an die Toten als an die Lebenden bedacht sei, wofür auch das Dona eis requiem beim Agnus Dei Zeugnis gibt.

3. Den Orationen Domine Iesu Christe, qui ex voluntate Patris etc. und Perceptio corporis etc. begegnen wir schon in liturgischen Dokumenten des 11. Jahrhunderts³. Früher hatten sie mitunter ihren Platz erst nach der Kommunion und waren dann Bitte um die volle Frucht des bereits genossenen Sakramentes; in ihrer jetzigen Stellung sind sie Bitte um würdigen und segensreichen Genüß der Opferpeise, die man zu empfangen im Begriffe steht.

In der Oration Domine Iesu Christe fili Dei vivi⁴ wird der im Sakrament gegenwärtige Heiland mit Verufung darauf, daß er als Sohn des einen lebendigen Gottes gemäß dem Willen des Vaters⁵ und unter Mitwirkung des Heiligen Geistes (Einfluß desselben auf Christi heiligste Menschheit seit der Inkarnation bis zum Tode am Kreuze⁶) sein Leben in den Tod hingeopfert und dadurch der Menschheit⁷ das verlorene übernatürliche Leben wieder erworben hat, vom Zelebranten allererst angefleht, er möge ihn durch seinen auf dem Altare gegenwärtigen Opferleib und sein Opferblut von allen seinen Sünden und überhaupt von allem Übel, von allem, was mit der Sünde als dem Tod der Seele zusammenhängt, befreien. Hier kann man fragen, ob diese Wirkung noch als Frucht des vorausgegangenen Opferaktes und das Eintreten derselben noch vor der Kommunion und behufs möglichster Vorbereitung auf dieselbe erwartet werde, oder ob die Bitte dahin gehe, daß erst durch den Genüß des Fleisches und Blutes Christi die noch vorhandenen lästlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen getilgt und dadurch mannigfache Übel abgewendet werden sollen, da ja bekanntlich die würdige Kommunion auch solche Wirkungen hat. Erfiere Deutung

¹ Tertullian., De orat. c. 18.

² Mt 9, 15.

³ Vgl. Georgius, De lit. rom. Pontif. III 142. Ebner, Quellen und Forschungen 296 ff.

⁴ Die Dominikaner beten nur diese Oration unmittelbar vor der Kommunion, sprechen auch daß Domine non sum dignus nicht, sondern kommunizieren unmittelbar nach dieser Oration; auch in der römischen Liturgie wird am Karfreitag nur diese Oration vor der Kommunion gebetet.

⁵ Jo 3, 16; 4, 34.

⁶ Hebr 9, 14.

⁷ Hebr 2, 14 15.

ist gewiß statthaft, da nicht, wie in der nächstfolgenden Oration, bloß auf das corpus, sondern auf corpus und sanguis hingewiesen und dadurch an die Gegenwärtigsezung in Form der Trennung, in welcher eben der Opfercharakter zum Ausdruck kommt, erinnert wird. Allein weil man das zweite, um was gebetet wird, nämlich unauflösbliche Liebesvereinigung mit Christo behufs getreuer Erfüllung seiner Gebote, doch sicherlich als Frucht der Kommunion erwartet, so dürfte es das natürlichste sein, auch schon den ersten Teil der Bitte auf die Wirkungen der Kommunion zu beziehen. Daß der Zelebrant dieses Gebet zunächst persönlich für sich verrichtet, ist klar; aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß er es auch für die Gläubigen spreche, die zwar jetzt nicht mehr (wie noch zur Zeit der Entstehung dieses Gebetes) sub utraque kommunizieren, aber doch unter der einen Gestalt den Leib und das Blut des Herrn empfangen.

Das Gebet *Perceptio corporis tui* etc. wurde in vielen Diözesen bis herab auf das Missale Pius' V. erst nach dem *Domine, non sum dignus*, unmittelbar vor dem Genuß der heiligen Hostie, welche der Zelebrant schon in der Hand hatte, von ihm gesprochen. Eingedenk der Mahnung des Apostels¹, im Bewußtsein sodann seiner eigenen Armeseligkeit und (wenngleich nicht schwer fündlichen) Unwürdigkeit bittet er den Heiland, dessen Leib er eben zu genießen im Begriffe steht, er möge verhüten, daß dieser Genuss ihm zum Gerichte und zur Verdammnis gereiche, daß diese Kommunion eine satrilegische sei, er möge vielmehr in seiner väterlichen Güte (*pietas*) gegen die schwachen, hilfsbedürftigen Menschen durch diese Kommunion bewirken, daß dieselbe ihm förderlich sei zum Schutz der Seele und des Leibes und als Genuss eines Heilmittels sich erweise. Nach der Lehre der heiligen Väter, welche durch die tägliche Erfahrung der Gläubigen bestätigt wird, ist die würdige Kommunion das kräftigste Schutzmittel (*tutamentum*) gegen alle Arten satanischer Versuchungen, mögen diese auf die Seele oder den Leib abzielen; die würdige Kommunion ist wesentlich Nahrung (*Speise*) für das in der Rechtfertigung eingesenkte übernatürliche Leben, erhält dasselbe nicht bloß, sondern macht es durch aktuelle Gnaden und durch Vermehrung der *gratia sanctificans* nach allen seinen Beziehungen (göttliche Tugenden, sittliche Tugenden, sieben Gaben des Heiligen Geistes) wachsen und erstarren und erweist sich ganz besonders hierin als *tutamentum*, das auch auf den Leib sich erstreckt, da ja, wie der hl. Irenäus sagt, in der Kommunion Christi Fleisch mit unserem Fleisch, Christi Blut mit unserem Blut geheimnisvoll sich mischt, weshalb die übernatürlich heilende Kraft (*medela*) der Kommunion sich nicht bloß direkt auf verkehrte Begierden und *Habitus* der Seele, sondern auch auf solche des Leibes erstreckt.

4. Das Wunder des reichen Fischzuges hatte dem hl. Petrus recht klar gemacht, daß in Jesus der Sohn des majestätischen, heiligen Gottes vor ihm stehe, und deshalb warf er sich im Gefühle seiner Sündhaftigkeit und Armeseligkeit vor ihm auf die Knie nieder mit dem Rufe: *Domine, exi a me, quia homo peccator sum*². Ähnlich der Zelebrant unmittelbar vor der Kommunion; vor dem auf dem Altare gegenwärtigen Gottmenschen stehend und im Begriffe, ihn zu genießen, hat er schon wiederholt (beim Agnus Dei

¹ 1 Kor 11, 28 29.

² Lc 5, 8.

und in den folgenden Orationen) seinem Sünd- und Schuld bewußtsein reue- und vertrauensvollen Ausdruck gegeben, und er tut es nun unter Brustklopfen nochmals sehr dringlich (daher dreimal), nachdem er zuvor anbetend das Knie gebeugt und den Leib des Herrn, das wahre Himmelsbrot, zu sofortigem Genuss in die Hand genommen hat (accipiam), und zwar tut er es mit den Worten des Centurio: Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum¹; sofort reiht er aber dem Bekenntnis seiner Unwürdigkeit auch die vertrauensvolle Bitte an, der Heiland möge durch ein bloßes Wort seiner Allmacht (sed tantum dic verbo) noch jetzt, unmittelbar bevor er ihn genießt, seine Seele gesund, d. h. sie gnadenvoll von allem, was in ihr noch Sündiges, vor Gottes Augen Krankhaftes ist, frei (gesund) und dadurch des Kommunionempfanges ganz würdig machen. Daß die erflehte sanatio nicht als Frucht der Kommunion selber, sondern als eine ihr vorausgehende und auf sie vorbereitende Gnadenwirkung erwartet wird, dürfte aus dem die verbo erhellen; nicht durch das wirkliche Eingehen unter das Dach (Kommunion), sondern durch ein von Christo gesprochenes Allmachtswort (verbo — Abl. instrumenti) soll die sanatio bewirkt werden, durch ein für den Kommunikanten freilich nicht hörbares remittuntur tibi peccata tua!

a) Himmelsbrot heißt die heiligste Eucharistie, weil der verherrlichte Gott mensch, den wir in ihr genießen, nicht etwa wie das Manna bloß aus den oberen Lustregionen, die man auch Himmel nennt, sondern aus dem eigentlichen Himmel, aus dem Gottesshimmel herabkommt auf den Altar, weshalb der Genuss dieses wahren Mannas den Empfänger in gewissem Sinne vergötlicht, ihm Anteil am göttlichen Leben und Antrecht auf ewiges Leben im Himmel gewährt². Accipere kann im Sinne von in die Hand nehmen oder aber im Sinne von genießen genommen werden; in Ps 115, 4, woher das nomen Domini invocabo entnommen ist, hat accipere die Bedeutung = in die Hand nehmen und emporheben. Deuten wir accipere im ersten Sinne, dann wird nomen invocare aufzufassen sein als Anrufen des göttlichen Namens um Erbarmen und Hilfe, wie solches sofort im Domine, non sum dignus etc. stattfindet, und ist der Sinn: Ich will nun das Himmelsbrot ergreifen und, bevor ich es genieße, nochmals zum Herrn um die Gnade würdigen Genusses flehen. Nimmt man accipere im Sinne von genießen, dann deutet man nomen invocare füglich im Sinne lobpreisenden Anrufs und ergibt sich der Gedanke: Ich will nunmehr das Himmelsbrot genießen, und wenn ich es werde genossen haben, will ich Gott dafür lobpreisen.

In der Liturgie des hl. Chrysostomus betet der Priester kurz vor dem Genuss: „Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter das schmückige Dach meiner Seele.“ Da aber der eucharistische Heiland nicht bloß in die Seele, sondern auch in den Leib gnadenvoll eingeht, sein Fleisch mit unserem Fleisch, sein Blut mit unserem Blut geheimnisvoll mischt (Iren.), so ist in unserer römischen Liturgie das Wort tectum mit Recht ohne allen Zusatz geblieben und ist daher auch nicht, wie manchmal geschieht, zu übersetzen: „Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest in mein Herz“, wobei man an ein bloßes Eingehen in die Seele denken könnte.

b) Das Domine, non sum dignus mit vorausgehendem panem coelestem etc., welches vereinzelt an dieser Stelle schon im 11. Jahrhundert³ vor kommt, wird erst

¹ Mt 8, 8.

² Jo 6, 59.

³ Ebner, Quellen und Forschungen 301.

im Laufe des Mittelalters allgemein gebräuchlich. Im Mehritus der Dominikaner ist es auch gegenwärtig nicht zu finden. In der Augsburger und vielen andern Diözesen begrüßte der Zelebrant nach der Oration Domine Iesu Christe fili Dei vivi die heilige Hostie mit den Worten: Ave in aevum sanctissima caro, in perpetuum mihi summa dulcedo (aus der mozarabischen Liturgie); dann nahm er die Patene mit der Hostie und sprach: Panem coelestem accipiam de mensa Domini et nomen eius invocabo; hierauf folgte: Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed salvum me fac et salvus ero, quoniam laus mea tu es; dann die Oration Perceptio corporis tui etc. und sofort die Kommunion. Erst durch das Missale Pius' V. wurde für die römische Liturgie auch hierin volle Gleichheit hergestellt.

§ 36. Der Genuss des Opfermahles.

1. Weil der Zelebrant es ist, der im Konsekrationssakte das Himmelsbrot über dem Altare bereitet, darum spendet er es auch sich selber, während alle andern, die während seiner heiligen Messe von dem Konsekrierten genießen, es aus seiner Hand empfangen müssen¹. Unmittelbar vor der Sumption macht er mit den übereinander gelegten zwei Teilen der heiligen Hostie über sich das Kreuzzeichen, welches hier keineswegs bloß signifikativ ist, nicht etwa bloß andeuten will, der eucharistische Leib des Herrn sei ein und derselbe mit dem am Kreuze geopferten, welches vielmehr auch als effektiv sich erweisen, dem Zelebranten behufs möglichst segenbringenden Kommuniongenusses nochmals reinigende und weihende aktuelle Gnade vermitteln soll. Die mit der Kreuzzeichnung verbundene, mit dem zuversichtsvollen Amen schließende Bitte geht dahin, der Leib des Herrn, welchen der Zelebrant zu genießen im Begriffe steht, möge, wenn er denselben genossen hat, seine Seele (custodiat animam meam) auf dem Wege durch das gefährvolle Erdens Leben bewahren hinein ins jenseitige, ewige Leben (in vitam aeternam), anders ausgedrückt, es möge die Seele durch den Genuss des Himmelsbrotes übernatürlich genährt, gekräftigt, dadurch gegenüber allen Anfechtungen des Satans und der eigenen verkehrten Begierlichkeit sieghaft gemacht werden, so daß sie — und mit ihr der Verheißung² gemäß auch der Leib — zum himmlischen Verklärungsleben gelange. Unmittelbar nachdem er ehrfürchtig voll (mediocriter inclinatus) die heilige Hostie genossen, überläßt sich der Zelebrant vorschriftsgemäß in aufrechter Stellung mit vor der Brust gefalteten Händen eine kleine Weile (aliquantulum) der stillen Betrachtung des heiligsten Sakramentes. Seine Seelenstimmung ist dabei Anbetung und Dank gegen den zu ihm gekommenen Heiland, welchen er in diesen heiligen Augenblicken stillen Betrachtens sozusagen in scrinio pectoris sui anschaut, und zwar füglich jederzeit in einer Eigenschaft, welche der betreffenden Tagesfeier irgendwie speziell entspricht, also z. B. in der Weihnachtszeit als Krippenkindlein, in der Passionszeit, an den Leidens- und Kreuzfesten in einer entsprechenden Leidenssituation, in der Österzeit als hervorgehend aus dem Grabe und erscheinend vor seinen Jüngern, an den Heiligenfesten in seiner Glorie zur Rechten des Vaters, umgeben von den Engeln und

¹ Trident. sess. XIII, c. 8.

² Jo 6, 55.

Heiligen, unter denen man mit dem Auge des Glaubens im Vordergrund den Tagesheiligen schauen resp. sich vorstellen wird. In der angedeuteten Weise mag der Zelebrant sich den Heiland füglich auch schon während des Domino, non sum dignus und während der Sumption vorstellen; es erleichtert dies die Sammlung und Gemütserhebung und bringt auch die Kommunion in spezielle Beziehung zum Kirchenjahr.

Daraus, daß in der jetzigen Sumptionsformel nur die Seele als pars principalis genannt ist, folgt selbstverständlich nicht, daß die heilige Kommunion nicht auch auf den Leib wirke; in der mozarabischen Liturgie lautet die einzige Sumptionsformel: Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiat corpus et animam meam in vitam aeternam. Amen. Auch die Dominikaner haben für den Genuss von Hostie und Kelch nur eine Formel, welche lautet: Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiant me in vitam aeternam; in vielen Diözesen lautete bis auf das Missale Pius' V. die Formel für die Sumption der Hostie: Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat me in vitam aeternam, in andern: Corpus Domini nostri Iesu Christi sit mihi ad remedium sempiternum, in vitam aeternam, in remissionem omnium peccatorum meorum.

2. Als Opfermahl muß die heiligste Eucharistie wenigstens vom Opferpriester auch unter der Gestalt des Weines genossen werden. Nachdem der Zelebrant in der oben erwähnten kurzen Betrachtung erwogen hat, welch unermessliche Gnade ihm Gott (Dominus) soeben im Genuss des heiligsten Opferleibes Christi zuteil werden ließ, schickt er sich nunmehr zum Genuss des Opferblutes an, indem er unter Dank und unter Anbetung der göttlichen Huld zunächst mit dem Psalmiten¹ sich die Frage stellt: Was soll ich dem Herrn vergelten (quid retribuam etc.) für alles, was er mir erwiesen hat, erwiesen alle Tage meines Lebens, erwiesen besonders im Verlauf der gegenwärtigen Opferfeier und ganz speziell dadurch, daß er mir soeben das heiligste Fleisch seines Sohnes zur Speise gab? Sofort beantwortet sich der Zelebrant seine Frage dahin: Ich will Gott den schuldigen Dank in würdigster Weise dadurch erstatten, daß ich nunmehr auch noch den Kelch ergreife, in welchem das zum Heil der Welt vergossene Opferblut sich befindet (calicem salutaris accipiam), und in Händen ihn haltend den Namen Gottes anrufe (et nomen Domini invocabo), und zwar ihn anrufe unter dankbarer Lobpreisung (laudans invocabo) für alles gnadenvoll Empfangene; und die Folge davon, daß ich auf solche Weise — nämlich den Kelch des Heiles in der Hand haltend und unter Lobpreis — den Namen Gottes anrufe, wird dann sein, daß ich auf Grund solcher Dankbarkeit von den Feinden, die mein Seelenheil bedrohen, gesichert und erlöst werde (et ab inimicis meis salvus ero). Das kräftigste Mittel, welches Gott uns zur Sicherung vor allem, was unser Heil bedroht, gegeben hat, ist eben der Genuss des Fleisches und Blutes unseres Erlösers, und darum genießt nunmehr der Zelebrant auch das heiligste Blut, bittend, daß es ihn beschirmen und bewahren möge zum ewigen Leben. Da schon eine kurze Betrachtung unmittelbar nach dem Genuss der Hostie vorschriftsmäßig

¹ 115, 3.

stattgefunden hat, wird eine solche nach der sumptio calicis nicht mehr angestellt, sondern in der heiligen Handlung sofort weitergesfahren.

a) Nach Vorschrift des Ritus celebrandi¹ spricht der Zelebrant die Worte calicem salutaris accipiam erst nach der collectio fragmentorum auf Corporale und Patene, in dem Momente nämlich, da er den Opferkelch mit der rechten Hand ergreift, weshalb das accipiam hier doch wohl nicht im Sinne von empfangen = genießen, sondern im Sinne von ergreifen zu nehmen ist. Calicem salutaris ist gleichbedeutend mit calicem salutis, bei den LXX ποτήριον σωτηρίου; an zahlreichen Stellen des Neuen Testaments wird unser Heil aus dem vergossenen Blute Christi abgeleitet, und da nun im eucharistischen Kelche das am Kreuze sinneständig, im Konsekrationssakrament geheimnisvoll vergossene Blut des Herrn sich befindet, heißt er „Kelch des Heiles“, als welchen er sich auch an allen erweist, die ihn würdig genießen.

b) Der Altar ist nicht nur Opferstätte, sondern auch Tisch des Herrn², weshalb der Opferer, mag er einfacher Priester oder Bischof sein, das Opfermahl stets am Altare genießt; nur der Papst als Stellvertreter Christi in eminentem Sinne³ genießt, wenn er Hochamt hält, den Opferleib und das Opferblut des Herrn seit ältester Zeit⁴ und noch jetzt an seinem Throne, wohin er sich nach dem Friedensfuß begibt und wohin der funktionierende Subdiacon auf der Patene die zwei Hälften der gebrochenen Hostie, und der Diacon den Kelch mit dem heiligen Blute trägt. Nachdem der Papst am Throne die Orationen Domine Iesu Christe fili Dei vivi und Perceptio corporis etc., sowie das Domine, non sum dignus gesprochen, genießt er stehend von der durch den Subdiacon gehaltenen Patene die eine Hälfte der heiligen Hostie, bricht sofort die andere Hälfte in zwei Teile für den Diacon und Subdiacon und saugt danach mittels eines Röhrchens (fistula) aus dem vom Diacon dargebotenen Opferkelch vom heiligsten Blute; erst wenn er das Opfermahl unter beiden Gestalten genossen hat, reicht er die noch auf der Patene liegenden Hostienteile dem Diacon und Subdiacon, welche sich alsdann (der Diacon mit dem Opferkelch in der Hand) vom Thron an den Altar zurückbegeben, wo sie gleichfalls mittels Röhrchens das vom Papst übrig gelassene heilige Blut, und der Subdiacon zuletzt auch die beim Pax Domini in den Kelch gesenkte particula hostiae sumieren. Bei der Bischofsweihe spendet der Konsekrator, nachdem er die eine Hälfte der konsekierten Hostie und einen Teil des heiligen Blutes mit der particula immissa sumiert hat, auch dem Neoconsecratus, der ja mit ihm zelebrierte, die Kommunion unter beiden Gestalten; dieser empfängt, auf der Epistelseite stehend, die zweite Hälfte der konsekierten Hostie und den im Kelch übrig gelassenen Rest des heiligen Blutes aus der Hand des Konsekrators. Auch die neu geweihten Priester konzelebrieren bekanntlich mit dem ordinierenden Bischof, empfangen aber gleichwohl von ihm die Kommunion nur unter einer Gestalt, jedoch so, daß dabei weder das Confitor mit Absolution, noch das Ecco agnus Dei und Domine, non sum dignus gesprochen wird, sondern der Bischof ihnen nach der Sumption des Kelches kurzweg den Leib des Herrn reicht mit den Worten: Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat te (nicht: animam tuam) in vitam aeternam, worauf der Kommunikant

¹ L. 10, c. 4. ² 1 Kor 10, 21.

³ Quia Pontifex sicut Christi vicarius et caput omnium praelatorum perfectius Christum repreäsentat, congruum est, ut non in altari, sed sublimiori loco (= in throno) communicet (Durand., Rationale l. 4, c. 54, n. 5). Am Karfreitag und in der Missa de requie kommuniziert zum Zeichen der Trauer auch der Papst am Altare.

⁴ Ordo rom. I, n. 19.

selber das Amen zu sprechen hat, während sonst der Spender das Amen hinzufügt; auch muß, wie schon in alter Zeit üblich, der Empfänger die Hand des Spenders küssen. Das Confiteor mit der nachfolgenden Absolution, dem Agnus Dei und Domine, non sum dignus ist in den Ritus communionis intra Missam erst im späteren Mittelalter eingeschaltet und aus dem Ritus der Krankencommunion herübergenommen worden; für solche Kommunikanten, die der ganzen Messe anwohnten und dabei dem Zelebranten im engsten Anschluß folgten, was freilich nicht für alle vorauszuzeigen ist, war diese Einschaltung leicht entbehrlich. Dass bei der Kommunionspendung intra Missam das Agnus Dei nur in lateinischer, nicht in der VolksSprache zu sagen sei, ist wohl selbstverständlich.

3. Bereits der hl. Chrysostomus von Jerusalem¹ schärfte den Kommunikanten ein, sorglich achtzugeben, daß ja nichts, auch nicht ein Brotsäcklein, vom Leibe des Herrn verloren gehe. Dieser Sorgfalt begegnen wir im wesentlichen durch alle Jahrhunderte der Kirche, wenn auch die einschlägigen Normen im einzelnen verschieden waren. Unser römisches Missale schreibt nicht bloß vor, daß der Zelebrant, schon bevor er das heilige Blut genießt, allenfallsige Fragmente von Corporale und Patene sorgfältig sammle, um sie dann mit dem heiligen Blute zu genießen, sondern hat auch die Bestimmung getroffen, daß der Zelebrant nach der Sumption des heiligen Blutes seinen Mund mit Wein purifiziere, daß er alsdann die Konsekrationsfinger, an welchen möglicherweise noch Fragmente von der heiligen Hostie sich befinden könnten, mit Wein und Wasser abluiere, und daß er sowohl die Purifikation als die Ablution genieße, nicht etwa nur ins Sakrarium schütte oder schütten lasse. Durch diese sorgliche Purifikation und Ablution wird der Zelebrant nachdrücksam an die Heiligkeit des Genossenen erinnert und zu entsprechenden Bittgebeten veranlaßt. Bei der Purifikation bittet er Gott (den Vater), er möge ihm und allen, die mit ihm sakramental kommuniziert haben (daher plurale Fassung), gnädiglich verleihen, daß sie das mit dem Mund (sakramental) Genossene auch mit reiner Seele (pura mente) ganz und gar, mit allen seinen Gnadenwirkungen umfassen (capere), und daß so die heiligste Eucharistie, diese kostbarste Gabe Gottes für die Erdenspilger (munus temporale), sich an ihnen als ewiges Heilmittel erweise, d. h. als solches, das sie gefunden macht für eine selige Ewigkeit.

Während an Fingern, Mund und Kelch, also äußerlich, vom Leib und Blut des Herrn nichts hängen bleiben soll (was ja die Purifikation und Ablution bezwecken), wird aber der Heiland bei der Ablution in der Oration Corpus tuum Domine etc. angefleht, er möge sein genossenes heiligstes Fleisch und Blut ja doch gewiß im Innersten (in visceribus), d. i. in der Seele, des Zelebranten (dieser betet hier im Singular, aber doch auch namens der übrigen Kommunikanten) dauernd haften lassen und dadurch bewirken, daß in Kraft des reinen und heiligen Geheimnisses (sacramento), dessen Genuss ihn soeben erquickt hat, alle Sündenmakeln aus seinem Innern entfernt werden und fürder keine mehr an seiner Seele haften (non remaneat macula), dieselbe vielmehr dauernd rein und geheiligt bleibe.

¹ Cat. myst. 5, 1.

a) Das Gebet *Quod ore sumpsimus* kommt schon im Leonianum¹, dann im Gelasianum², im Gregorianum³ und im Missale Gothicum⁴ vor, und zwar als Postcommunio, wobei man daran denken kann, daß Brot und Wein für die Konsekration ehedem aus der Oblation, die ein munus temporale der Gläubigen an Gott war, entnommen wurde, daß also Christi Fleisch und Blut durch die Konsekration aus dem munus temporale geworden ist, und daß nun die Bitte der Kommunikanten in der Postcommunio dahin gehe, es möge das aus (de) dem munus temporale gewordene Fleisch und Blut des Herrn, welches sie soeben genossen haben, ihnen zu einem remedium coeleste, zu einem remedium sempiternum werden. Wiewohl gegenwärtig nicht mehr vom Volke geopfert, sind Hostie und der Opferwein auch jetzt noch ein Gott dargebrachtes munus temporale, und können daher die Worte de munere temporali im dermaligen Purifikationsgebet auch im letzterwähnten Sinn gebedeutet werden.

b) Weder die griechischen Liturgien noch die mozarabischen haben eine Purifikation und Ablution im Sinne unserer römischen, in welcher dieselben auch erst ziemlich spät ihre jetzige Gestaltung erhielten. Eine Ablution nach der Kommunion wird zuerst erwähnt in der Vita des 709 verstorbenen Bischofs Bonitus von Clermont, die noch dem 8. Jahrhundert angehört⁵. Der erste, zweite und dritte römische Ordo tun weder einer purificatio oris und resp. calicis noch einer Ablution der Hände oder Finger Erwähnung. Nach dem vierten römischen Ordo (aus dem 10. oder 11. Jahrhundert) grüßt der Belebrant, wenn vom Chor die Kommunio gesungen ist, das Volk mit Dominus vobiscum und singt dann: *Quod ore sumpsimus, Domine, mente capiamus, ut de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum; Per Dominum etc.*, eine Oration, die hier offenbar als Postcommunio erscheint, nach welcher noch die Postcommunio des betreffenden Tages oder Festes wird gebetet worden sein⁶. Der sechste Ordo⁷ schärft zwar ein, der Archidiacon solle dafür sorgen: *Ne quid in calice aut patena sanguinis vel corporis Christi remaneat*, erwähnt aber weder einer purificatio oris et calicis noch einer ablutio digitorum, wohl aber der noch jetzt üblichen Händewaschung des Bischofs⁸. Nach den Consuetudines Cluniacenses⁹ im 11. Jahrhundert mußte zur Ablution der Finger Wein gebraucht werden; sonst diente diesem Zwecke lediglich Wasser, das nicht genossen, sondern an einem reinen Orte ausgespülten werden mußte. Erst im vierzehnten römischen Ordo

¹ Ed. Feltoe 69. ² Ed. Wilson 37. ³ Ed. Muratori II 50. ⁴ II 519.

⁵ Vgl. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 106. ⁶ Microlog. c. 23. ⁷ n. 13.

⁸ Diese fand damals, weil die communio nur vom Chor gesungen, nicht auch vom Belebranten rezitiert wurde, unmittelbar vor dem Dominus vobiscum statt, während sie jetzt im Pontifikalamt, wo sie an dieser Stelle allein noch vorkommt, ihren Platz schon vor der communio hat. Diese Händewaschung, die gegenwärtig gleich der vor dem Offertorium für das Pontifikalamt charakteristisch ist, war schon lange vor der ablutio digitorum in Gebrauch und wurde auch noch beibehalten, als man die ablutio digitorum, deren schon der hl. Thomas (S. th. 3, q. 85, art. 5) unzweideutig erwähnt, auch ins Pontifikalamt einführte. Innozenz III. und Durand, zu deren Zeit auch die einfachen Priester die in Rede stehende Händewaschung vornahmen, geben als Grund für dieselbe an: *Indignum existeret, ut manus, quae corpus incorruptibile contrectarunt, corruptibile contingent, vel ad res communes tangendas accedant, donec studiosae laventur*. Durand sieht noch hinzu, daß einige nach der Messe, wenn sie die Paramente abgelegt haben, nochmals die Hände waschen, was nach einer üblichen Gewohnheit die Priester noch gegenwärtig zu tun pflegen. Das Wasser von dieser Händewaschung wurde und wird nicht summiert, sollte aber nach Innozenz und Durand in locum mundum et honestum (Piscine oder Safrarium) geschüttet werden.

⁹ II 30. Migne, P. L. 149, 722.

(aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts) wird die Purifikation des Mundes und die Ablution der Finger vorgeschrieben, wie folgt: Quo (scil. sanguine Christi) sumpto, recipiat (episcopus) modicum de vino in calice, infundente illud Subdiacono, et illud sumat ad abluerendum os suum. Postea dicendo illas orationes „Quod ore sumpsimus“ et „Corpus tuum“ tenens super calicem digitos utriusque manus, quibus tetigit hostiam, abluit ipsos modicum, Subdiacono iterum infundente vinum; et antequam illud sumat, abluit iterum eos digitos cum aqua, quam infundat capellanus cum pelvibus, et ipsa aqua proiciatur in loco mundo. Nach der Ablution der Finger mußte dann der Zelebrant auch noch den Mund (unter Anwendung eines Tüchlein's) mit Wasser abwischen, sofort den Ablutionswein aus dem Kelche sumieren und danach nochmals den Mund abwischen¹. Noch bei Burchard von Straßburg (Ende des 15. Jahrhunderts) hat wenigstens der Ablutionsritus nicht ganz seine jetzige Gestalt, die erst in der offiziellen Ausgabe des römischen Messbuches definitiv festgestellt wurde; bis dahin herrschte auch hierin nach Verschiedenheit der Diözesen mancherlei Verschiedenheit und hatte man namentlich nicht überall die gleichen Gebete. Die Dominikaner sprechen noch jetzt bloß das Quod ore sumpsimus, und zwar erst zur ablution digitorum, dagegen hatte man anderwärts bis auf das Missale Pius' V. außer den beiden jetzigen Gebeten noch ein drittes, und fügte man am Schluß noch folgende, auf die Gegenwart des Herrn im Opfer und auf die Kommunion bezüglichen Worte bei: Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea. Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Iam corpus eius corpori meo sociatum est, et sanguis eius ornavit genas meas; mel et lac ex ore eius suscepit, et sanguis eius ornavit genas meas. Lutum fecit Dominus ex sputo, et linivit oculos meos, et abii, et lavi, et vidi et credidi Deo. Die Worte Lutum fecit hängen zusammen mit der Wertschätzung, die man dem Ablutionswein oder auch dem Ablutionswasser entgegenbrachte, eine Verehrung, die durch Wundererzählungen eine erhebliche Steigerung erfuhr². Daher kam es, daß in einigen Gegenden Deutschlands die Priester nach der Ablution mit noch feuchten Fingern sich die Augen und andere Teile des Körpers bestrichen, und das gleiche auch bei den Leuten taten, die danach verlangten. Wie Franz³ bemerk't, erinnert dies an die von Clemens von Alexandrien⁴ und Chryll von Jerusalem⁵ bezeugte Sitte, mit der Eucharistie die Augen zu berühren und nach dem Genusse des heiligsten Blutes die Finger an den Lippen zu befeuchten und damit Augen und Ohren zu berühren. Wenn auch kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen diesem und dem altchristlichen Brauche besteht, so liegt doch derselbe Glaube an die Heilkraft der Eucharistie oder an deren Macht, vor leiblichen Übeln zu schützen, zu Grunde.

4. Nachdem der Priester das heiligste Blut genommen, beginnt der Gesang der Communio, die ihren Namen deshalb führt, weil sie ursprünglich bestimmt war, während der vom Zelebranten zu spendenden Kommunion des Volkes gesungen zu werden, also tatsächlich Kommuniongesang war. Seitdem es üblich geworden, daß die Communio nicht mehr bloß vom Chor gesungen, sondern auch vom Zelebranten rezitiert wird, liest sie dieser nach vollendeter Purifikation und Ablution, unmittelbar vor dem zur Positkommunio einleitenden Dominus vobiscum.

¹ n. 53.

² Vgl. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 107 ff.

³ Ebd. 110.

⁴ Paedag. 2, 12.

⁵ Cat. myst. 5, 21 22.

Gegenwärtig besteht die Communio nur noch aus jener Antiphon, welche ehemals den Psalm einleitete und abschloß, der während der Kommunionspendung antiphonischi gesungen wurde, weshalb sie früherhin den Namen antiphona ad communionem führte. Sie ist zum öfteren aus den heiligen Schriften des Alten (den Psalmen und andern Büchern) und des Neuen Testaments entnommen, ziemlich selten (meist nur in neuen Messen) besteht sie aus Worten der Kirche. Gleich dem Introitus und dem Offertorium bringt sie in der Regel die Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres, den spezifischen Tages- oder Festgedanken¹ nach irgend einer Seite hin zum Ausdruck und bereitet dadurch wenigstens im allgemeinen auf die Postcommunio vor, in welcher als Wirkung des (sakramentalen oder bloß geistlichen) Kommunionempfanges im Zusammenhang mit der betreffenden Tages- oder Festfeier wirksame Gnade (Tages- oder Festgnade) erfleht wird.

Aus den Apostolischen Konstitutionen² und aus Cyrill von Jerusalem³ wissen wir, daß man in der morgenländischen Kirche bei der Liturgie während der Auseilung der Kommunion an die Gläubigen den 33. Psalm sang⁴, in welchem Gott für das lösliche Mahl Dank gesagt und sodann den Gläubigen Anleitung gegeben wurde, wie sie im Leben solcher Gnade sich würdig erweisen sollten. In der afrikanischen Kirche wurde Psalmengesang während der Auseilung der Eucharistie in den Tagen des hl. Augustin⁵ eingeführt; wahrscheinlich wird um eben diese Zeit der Kommuniongesang auch in die römische Kirche Eingang gefunden haben, was schon aus seinem ursprünglichen Charakter als Antiphonalgesang zu schließen ist, der um eben diese Zeit sich im Abendlande verbreitete. Ein klares Bild von Kommuniongesang der römischen Kirche im früheren Mittelalter und resp. in der Zeit Gregors d. Gr. geben die ältesten römischen Ordines, deren erster⁶ also berichtet: Cum Pontifex (papa) cooperit in Senatorio communicare, statim schola incipit antiphonam ad communionem per vices cum Subdiaconis, et psallunt usque dum communicato omni populo annuat Pontifex ut dicant Gloria Patri et tunc repetito versu (= antiphona) quiescant. Weil im Laufe des Mittelalters die Kommunion der Gläubigen und deren feierliche Spendung intra Missarum solemnia immer seltener wurde, schrumpfte der liturgische Kommuniongesang immer mehr zusammen⁷, bis zuletzt nur noch die vormals den Psalm einleitende und abschließende

¹ In der Mitternachtsmesse von Weihnachten, welche an die ewige Geburt des Logos aus dem Vater erinnern soll, lautet dementsprechend die communio: „Im Glanze der Heiligen habe ich dich aus meinem Schoße (aus meinem innersten Wesen) vor dem Morgenstern gezeugt“; in der Postcommunio wird sodann consortium mit Christus, d. i. Vergeßlichkeit mit ihm, dem fleischgewordenen Logos, als Frucht des Opfers und Opfermales ersucht. — Quadragesima ist die Zeit bühnender Entfagung und des intensiven Kampfes mit der Sünde und dem Satan; Kraft hierfür wird in der Fastenzeit in der Postcommunio und an den Ferien noch speziell in der Oratio super populum ersucht, während in der Kommunio durchschnittlich Bedeutung und Aufgabe der Quadragesima nach irgend einer Seite hin hervorgehoben ist. Übrigens kann von einem inneren Zusammenhang zwischen Kommunio und Postcommunio nur im großen und ganzen die Rede sein.

² L. 8, c. 13.

³ Cat. myst. 5, 20.

⁴ Wie noch jetzt am achten Sonntag nach Pfingsten.

⁵ Retract. 2, 11.

⁶ n. 20. Vgl. auch Ordo rom. II, n. 14; III, n. 18.

⁷ Zur Zeit des Mikrologus (c. 18) scheint man noch hie und da, wenn nämlich die Kommunionspendung länger dauerte, außer der Antiphon auch noch den Psalm oder

antiphona blieb, die man aber, da sie ohne Psalm eigentlich keine antiphona mehr war, nicht mehr antiphona ad Communionem, sondern kurzweg Communio nannte, wie aus Sicard und dem vierzehnten römischen Ordo (n. 53; cantata communione a choro) zu ersehen ist.

5. Da nach der älteren mystischen Meßerklärung die Vermischung der heiligen Gestalten beim Pax Domini sit semper vobiscum an die Auferstehung des Herrn, an die Wiedervereinigung seiner heiligsten Seele mit dem Leib erinnert, so deutet man folgerichtig die Kommunion auf das eucharistische Mahl des Herrn mit den Jüngern in Emmaus. Im Gesang der Communio, welcher antiphonisch, also Wechselgesang war und freudigen Charakter hatte, sah man angedeutet, daß die Apostel nach der Auferstehung des Herrn sich gegenseitig in Freude die gehabten Erscheinungen mitteilten, namentlich daß die beiden Emmaus-Jünger den übrigen jubelnd erzählten, wie sie den Herrn am Brotsbrechen erkannt haben. Nach der jüngeren mystischen Erklärung erinnert die Vermischung der Gestalten an das Hinabsteigen der Seele Christi in die Unterwelt, die Kommunion des Priesters (sepultura Christi in corde sacerdotis) an Jesu Begräbnis, das Hinaustreten auf die Epistelseite zum Lesen der Communio an das Hervorgehen des Herrn aus dem Grabe, der nachfolgende Gruß mit Dominus vobiscum an den Gruß des Auferstandenen an seine Jünger mit Pax vobiscum.

§ 37. *Bittgebete nach der Kommunion.*

1. Auf den Kommunionempfang und die antiphona ad communionem folgt in unserer römischen Liturgie seit alters ein Bittgebet, in welchem der Zelebrant für sich und für alle, welche (sakramental oder auch nur geistlich)¹ kommuniziert haben, um reichen und nachhaltigen fructus communionis fleht zu immer größerer Reinigung, Erleuchtung und Heiligung des gesamten individuellen Lebens und zur sichern Erlangung der in der Kommunion bereits antizipierten himmlischen Seligkeit. Dieses Bittgebet heißt schon im Gelasianum Postcommunio, weil es von jeher nach der Kommunion verrichtet wurde; in mehreren Handschriften des Sacramentarium Gregorianum und noch im Leofric-Missale führt es den Namen Complenda (oder ad complendum), weil es (abgesehen von den Ferien der Quadragesima) in genanntem Sakramentar das letzte aller Meßgebete war, den Schluß der Opferfeier bildete.

Gleich der Kollekte, die zu Anfang der Messe gesprochen wird, steht auch die Postkommunio im großen und ganzen unter der Idee und dem Einfluß

doch einige Psalmverse gesungen zu haben; er schreibt: Interim (dum fideles communicant) antiphona cantatur, quae de communione nomen mutuavit, cui et psalmus subiungendus est cum Gloria Patri, si necesse fuerit (vgl. dazu Theol. Zeitschrift, Innsbruck 1886, 35).

¹ Daß auch diejenigen, welche bei der Opferfeier weder Oblationen bringen noch sakramental kommunizieren, aber in frommer Stimmung anwohnen, an den Früchten des Opfers und Opfermahles Anteil haben, drückte Walafried Strabo also aus: Possumus et debemus dicere, caeteros in fide et in devotione offerentium et communicantium persistentes eiusdem oblationis et communionis dici et esse participes (De exord. et increm. c. 23).

des Kirchenjahres; jedoch würde man zuviel behaupten, wenn man sagen wollte, als Wirkung der genossenen Opferspeise werde in jeder Postkommunio eine bestimmte, mit dem betreffenden Fest oder der betreffenden Zeit des Kirchenjahres in ausgesprochenem Zusammenhang stehende Gnade erfleht. Nicht selten wird in der Postkommunio auf den vorausgegangenen Kommunionempfang überhaupt nicht einmal ausdrücklich Bezug genommen¹, sondern einfach hin um Gnade gefleht, sei es mit Bezug auf das betreffende Fest, auf den betreffenden Heiligen, oder sei es nur im allgemeinen. Die Gnaden resp. Gnadenwirkungen, um welche mittlerisch (daher mit ausgebreiteten Armen) gebetet wird, sind besonders häufig reinigender, ferner heilender, erleuchtender und erhebender, vor Feinden schützender und für den Himmel erhaltender Natur; an den Heiligfesten wird die betreffende Gnadenwirkung meistens unter ausdrücklicher Verufung auf die Fürbitte des Heiligen oder auch im Hinweis auf sein Beispiel erfleht. Die im Commune sanctorum stehenden Postkommunionen kommen fast alle schon im Proprium sanctorum vor. Hauptzweck wird sein, daß der Zelebrant die zuerst allgemein gehaltenen Bitten der Postkommunio selbst durch seine Gebetsintention spezialisiert, indem er sie Gott im Hinblick auf die Tagesfeier, oder auf die jeweiligen Bedürfnisse seiner Gemeinde, oder auf seine eigenen in einer ganz speziellen Meinung vorträgt. Hat die Messe mehrere Kollekten, so entsprechen diesen ebensoviele Postkommunionen.

Nicht selten bezeichnet man die Postkommunio als Danksagung für die in der Kommunion (wie schon zubor durch den Opferalt) empfangenen Gnaden. Allein keine einzige Postkommunio unseres römischen Missale hat den Charakter eines ausdrücklichen, spezifischen Dankgebetes, und wenn in etlichen wenigen nebenbei von gratiarum actio die Rede ist, so sind sie doch ausgesprochenes Bittgebet, z. B. die Postkommunio in festo S. Silvestri, welche lautet: Praesta, quae sumus, omnipotens Deus, ut de perceptis munib' gratias exhibentes intercedente beato Silvestro confessore tuo atque pontifice beneficia potiora sumamus. Übrigens wer, nachdem er die heilige Kommunion empfangen hat, Gott recht zuversichtsvoll bittet, er möge nunmehr die Kommuniongnade in seinem Leben auch reiche Frucht bringen lassen, der ist dabei jedenfalls auch und allererst voll des Dankes dafür, daß ihm überhaupt die Kommunion, von der er so vieles erwartet, zuteil geworden ist; seine Bitte ist insofern auch indirekte Danksagung, weil sie ja in Dankesstimmung wurzelt; sodann ist jedes Bittgebet auch actus latreuticus und als solcher Verherrlichung und Lobpreis des allmächtigen und allgütigen Gottes, weshalb schon Durand² mit gutem Recht sagen konnte: In Postcommunione (sacerdos) rogat et gratias agit de perceptione Sacramenti.

In der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen³ ist vorgeschrieben, daß nach Beendigung des Kommunionsganges zuerst der Diacon, während die Kommunikanten noch auf den Knieen liegen, laut ein Gebet spreche, das zunächst Dank für die heilige Kommunion, alsdann Bitte um deren segnenbringende Wirkungen ist und

¹ Vgl. z. B. fer. 3. post Dom. Passionis, Vigil. Pentec., Vigil. immacul. Concept. B. M. V., S. Ioseph., S. Io. Bapt. etc.

² Rationale l. 4, c. 57, n. 1. ³ L. 8, c. 14.

also lautet: „Nachdem wir den kostbaren Leib und das kostbare Blut Christi genossen haben, lasst uns dem Dank sagen, der uns gewürdigt hat, seine heiligen Geheimnisse zu empfangen, und ihn bitten, daß sie uns nicht zum Gerichte, sondern zum Heile werden, zum Wohl der Seele und des Leibes, zum Schutz der Frömmigkeit, zur Vergebung der Sünden, zum ewigen Leben.“ Gleichen Inhalts, aber kürzer, ist das einschlägige Gebet in der Liturgie des Jakobus: „Wir danken dir, Christus, unser Gott, daß du uns gewürdigt hast, an deinem Leibe und Blute teilzunehmen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben. Wir bitten dich, Gütiger und Liebreicher, bewahre uns vor der Verdammnis.“ — Daß in der arianischen Kirche nach der Kommunion ein Dankgebet gesprochen und damit die ganze liturgische Feier geschlossen wurde, sagt uns Augustin mit den Worten: *Participato tanto Sacramento gratiarum actio cuncta concludit.* Näheres aber über diese Dankfagung erfahren wir von ihm nicht.

2. Nach der älteren mystischen Meßerklärung wird das Dominus vobiscum vor der Postkommunio auf den Segen gedeutet, welchen Christus vor seiner Himmelfahrt den Aposteln erteilte¹, die Postkommunio selber auf das mittlerische Fürbittgebet, so Christus im Himmel für uns einlegt², oder es wird das Dominus vobiscum als letzte Begrüßung der Jünger, die Postcommunio, welche mitunter auch benedictio heißt, als Segnung derselben durch den Herrn vor der Himmelfahrt gedeutet und im Entlassungsruf *Ite Missa est* das Nachbild des *Viri Galilaei* etc. erblickt, womit die Apostel aus Engelmund³ vom Himmelfahrtsberge entlassen wurden. Die Erteilung des Schlußsegens wird dann auf die Sendung des Heiligen Geistes gedeutet. Die jüngere mystische Meßerklärung findet in der Postkommunio einen Hinweis auf den Unterricht, welchen Christus während der vierzig Tage vor der Himmelfahrt seinen Jüngern über das Reich Gottes und andere Lehren des Christentums erteilt hat⁴, im *Ite Missa est* auf das Euntes praedicate⁵, im Schlußsegen auf die Segnung der Jünger vor der Himmelfahrt und im Johannevangelium auf die GeistesSendung.

Fünftes Hauptstück.

Schluß der eucharistischen Opferfeier.

§ 38. Letzte Begrüßung und abschließende Entlassung der versammelten Gläubigen.

1. Nachdem der Zelebrant im Verlauf der heiligen Messe wiederholt sich zum anwesenden Volke gewendet und im Dominus vobiscum ihm mittlerisch gewünscht hat, daß der Herr mit ihm sein, daß er beim Beten und Opfern es mit seiner Gnade unterstützen möge, erscheint es gewiß als ganz passend, daß er am Schluß der heiligen Messe, bevor das Volk im *Ite Missa est* liturgisch entlassen und resp. die Opferfeier geschlossen wird, sich nochmals, nachdem er zuvor sich im Altarkreuz mit Christo geeinigt, zu den anwohnenden Gläubigen

¹ *Lk* 24, 50.

² *Röm* 8, 34. *Hebr* 7, 25.

³ *Apg* 1, 11.

⁴ *Apg* 1, 3.

⁵ *Mc* 16, 15.

wende, im Dominus vobiscum, und ihnen wünsche, es möge der Herr, wie er bei der Opferfeier mit ihnen gewesen, nunmehr in Kraft des Opfers auch außerhalb der Kirche bei all ihrem Tun und Lassen mit ihnen sein, sie schützen und sie fördern in allem Guten.

Nicht bloß bei der Opferfeier, sondern auch untertags beim Stundengebet, bei Spendung der Sakramente und Sakramentalien, am Krankenbett usw. ist der Zelebrant als Ordinierter, ist er in Kraft des göttlichen Geistes tätig, welchen er bei seiner Weihe als Ordinationspneuma (*spiritus*) empfangen hat, und darum erscheint das *Et cum spiritu tuo* aus dem Mund des Volkes am Schluß der heiligen Messe als vollberechtigter Wunsch, der Herr möge gnadenvoll mit dem Zelebranten auch außerhalb der Opferfeier sein, möge untertags in allen Lagen seines Berufes die Ordinationsgnade in ihm beleben und kräftigen zu gottgefälliger, reich gesegneter Tätigkeit.

2. Schon in ältester Zeit (Tertullian, Cyprian) durften die Gläubigen, welche zur Feier des heiligsten Opfers sich einfanden, nicht nach Belieben, sondern erst dann sich entfernen, wenn der Schluß des Messopfers durch des Diacons Zuruf, welcher in der römischen Kirche wahrscheinlich schon in ältester Zeit *Ite Missa est* gelautet hat, liturgisch angekündigt und dadurch den versammelten Gläubigen die Entlassung (*Missa = dimissio*) offiziell gegeben war, welche Amalarius nicht unpassend als *absolutio* bezeichnet. Als Ruf an das Volk wird das *Ite Missa est* gegen das Volk hin gesprochen, und zwar in der Messe ohne Leviten vom Zelebranten selber. Schon aus den ältesten römischen Ordines erfahren wir, daß die Anwesenden (*populus*; erst in späterer Zeit der Chor) auf die Schlusankündigung mit *Deo gratias* antworteten, welches als eine bündige und zugleich herzliche Dankagung erscheint für all den Segen, welcher an die soeben beendigte Opferfeier für die Teilnehmer geknüpft war. Wie die Apostel nach der Himmelfahrt des Herrn im Rückblick auf das nunmehr vollendete Erlösungswerk in dankbarer und freudiger Stimmung nach Jerusalem zurückkehrten, so sollten die Gläubigen in dankbarer und freudiger Stimmung nach vollbrachter Opferfeier das Haus Gottes verlassen, weshalb das *Ite Missa est* wohl von jeher in freudigen und reichen Melodien, die nach Verschiedenheit der Feststimmung und des Festjubels verschieden waren, vorgetragen wurde.

Bis herab ins 11. Jahrhundert war in der römischen Kirche das *Ite Missa est* die einzige liturgische Schluß- oder Entlassungsformel; alsdann kam statt ihrer für gewisse Tage das *Benedicamus Domino in Gebrauch*, welches, da es an die Stelle des *Ite Missa est* getreten war, zunächst die Bestimmung hatte, gleich diesem den Schluß der Opferfeier den Gläubigen anzukündigen, welche daher auf dasselbe geradejo und im gleichen Sinne wie auf das *Ite Missa est* mit *Deo gratias* antworteten. Aber weil es nicht bloß den Schluß der Messe anzeigen, sondern zugleich die Anwohnenden einladen soll, auch bei der nachfolgenden gottesdienstlichen Lobpreisung (z. B. *Laudes* oder einer andern Gebetshore) noch zu bleiben, so wird es nicht gegen das Volk, sondern gegen den Altar hin (*iunctis manibus*) gesprochen¹, zu welchem,

¹ Und zwar muß, wenn der Diakon es singt, gleichwohl auch der Zelebrant es noch still sprechen, da es nicht bloß Aufforderung zum Danken und Lob-

als der Stätte göttlicher Gegenwart, die Betenden und Lobpreisenden stets sich zu wenden pflegen; das gleiche gilt vom Requiescant in pace, das noch später als das Benedicamus Domino an Stelle des Ite Missa est in Gebrauch kam.

Die Gewohnheit, an gewissen Tagen statt des Ite Missa est die Messe mit Benedicamus Domino zu schließen, scheint zur Zeit des Mikrologus¹ (11. Jahrhundert) schon allgemein gewesen zu sein. Nach ihm wäre das Ite Missa est die Schlussformel gewesen für alle jene Tage, an welchen die Gläubigen sich zahlreich zur Opferfeier einfanden, ein conventus generalis statthatte und daher eine formelle und feierliche Entlassung der versammelten Gemeinde notwendig war, also an Sonn- und Festtagen. Dagegen an gewöhnlichen Tagen (Ferien), wo zur Opferfeier (Konventmesse) zumeist nur Religiosen sich einfanden, die auch nach beendigter Opferfeier noch in der Kirche blieben, um die treffenden Gebetssoffizien, z. B. Sext, Non, in der Quadragesima vielleicht schon die Vesper zu persolvieren, also Gottes Lob zu singen, da sei das Ite Missa est als Schlussformel der Messe nicht am Platz gewesen, wohl aber der Ruf: Benedicamus Domino, d. h. laß uns jetzt noch — im Anschluß an das vollendete Opfer — das Lob Gottes singen. Im Advent und in der Septuagesima (d. i. vom Sonntag Septuagesima bis Ostern) hatte man schon zur Zeit des Mikrologus auch an den Sonntagen statt des Ite Missa est die Schlussformel Benedicamus Domino, nicht als hätte an diesen Sonntagen kein conventus generalis, auf welchen sonst das Ite Missa est berechnet war, stattgefunden, sondern pro tristitia temporis insinuanda. Das wird nun so zu verstehen sein: der Advent und die Septuagesimalzeit (einschließlich der Quadragesima) sind Zeiten der Buße und des gesleigerten Gebetseifers, und deshalb wird die Kirche gewünscht haben, daß die Gläubigen an den Sonntagen der genannten Zeiten des Kirchenjahres am Schluß der Messe sich nichtogleich aus der Kirche entfernen, sondern vielmehr bei der nachfolgenden Gebetsstunde (Hore) des Klerus auch noch da bleiben und im Verein, wenigstens im geistlichen Zusammenschluß, mit ihm Gott loben, wozu sie im Benedicamus Domino eingeladen wurden. Das war wohl auch der Grund, warum im Mittelalter (vgl. Durand) in vielen Kirchen am Weihnachtsfest in der hochfeierlichen Mitternachtmesse nicht Ite Missa est, sondern das Benedicamus Domino gesungen wurde, welches eine Einladung an die Gläubigen war, auch bei den unmittelbar sich anschließenden Laudes noch zu bleiben. Weil der Advent und die Septuagesimalzeit Bußzeiten sind, lag es nahe, das für sie einmal charakteristisch gewordene Benedicamus Domino in der Messe als Beichen der Bußtrauer zu betrachten und es zunächst auf alle Ferien der genannten Bußzeiten, sodann auch auf andere Bußtage, wie Quatember, Vigilien, Rogationstage (die früher Fasttage waren), auszudehnen, desgleichen auf alle jene Ferien, welche — obgleich nicht Bußtage — doch nichts Solemnis und spezifisch Freudiges an sich und darum auch kein Te Deum und kein Gloria haben. Die Zeit von Ostern bis Pfingsten galt in der Kirche von jeher als fortlaufende Festzeit, weshalb die Ferien dieser Zeit wie Te Deum und Gloria, so auch Ite Missa est haben. Rupert von Deutz² sagt vom Ite Missa est bereits: Solemnis populi dimissio est, reverenda modulantis enuntiatione (reiche Melodie), nitens rei dignitatem exprimere et quasi

preisen, sondern tatsächlich selbst schon ein Lobpreisen ist; auch das Requiescant in pace als Bettgebet muß im obigen Fall vom Zelebranten noch still gesprochen werden (C. R. 7. Sept. 1816). Das Ite Missa est, das keinerlei Gebetscharakter hat, wird nur vom Diacon gesungen und nicht zugleich auch vom Zelebranten submissa voce gesprochen.

¹ c. 46.

² De div. off. 2, 20.

extrema manu in abeuntis populi cordibus memoriam stabilire. Nach Rupert und dem Mikrologus trägt der Diacon, wenn Ite Missa est zu singen ist, allzeit die Dalmatik als indumentum laetitiae, also niemals die casula plicata, was auch jetzt noch zutrifft; jedoch wird gegenwärtig auch an Tagen, an welchen der Diacon das indumentum laetitiae trägt, nicht Ite Missa est, sondern Benedicamus gesungen, z. B. an den Sonntagen Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, Gaudete und Lætare.

3. Während Amalarius¹ als charakteristisch an der Messe für Verstorbene nur das Fehlen des Gloria und des Friedenskusses erwähnt, lesen wir bereits bei Sicard: In Missa pro defunctis terminatur ex consuetudine per Requiescant in pace². Seitdem es üblich geworden, in vielen Fällen nach der Requiemsmesse die Absolutio ad tumbam — sei es præsente, sei es absente cadavere — vorzunehmen, mußte die Schlußformel Ite etc. von selbst als unpassend erscheinen, da ja die Gläubigen überall auch noch bei der Absolution blieben und bleiben, um für den Verstorbenen zu beten; wohl ist dieses Gebet auch Bittgebet, aber auch wer Gott um etwas bittet, verherrlicht ihn dadurch wenigstens indirekt als den Allmächtigen und Barmherzigen, weshalb auch hier das Benedicamus Domino als motiviert erscheinen konnte.

§ 39. Schlußsegen nebst vorausgehendem Schlußgebet.

1. Wie die Kinder, ehe sie das Vaterhaus verlassen, gesegnet werden, so empfangen auch die Gläubigen, bevor sie von der ihnen (im Ite Missa est oder im Benedicamus Domino) erteilten Erlaubnis, aus dem Gotteshaus zu ihren Berufsgeschäften zurückzufahren, wirklich Gebrauch machen, vom Zelebranten den Segen. Wohl hat der Priester schon im Verlauf der Opferfeier wieder und wieder in verschiedenen Gebeten Segen für sie ersleht; zum Schlusse tut er es wiederholt im Benedicat vos omnipotens Deus, und wendet er mittels Kreuzzeichnung im Segnungsakt, der ein Sakramentale ist, aus dem Schatz des vollbrachten Opfers den Gläubigen nochmals und endgültig die mannigfachsten Gnaden zu, deren sie den Tag, die Woche über bedürfen. Er vollzieht aber den Segnungsakt erst, nachdem er im Placeat die schon in den Oblationsgebeten und dann nach der Konsekration gestellte Bitte nochmals erneuert hat, es möge der Kultus (obsequium)³, welchen er, wenn auch persönlich unwürdig, als gottbefestelter Mittler, als servus (servitutis meae) Iesu Christi in der vorausgegangenen Opferdarbringung vollzogen hat, vom dreieinigen Gott wohlgefällig aufgenommen werden, damit dem Zelebranten und den Gläubigen aus dem Opfer Christi, an welchem auch der Vater und der Heilige Geist, also die ganze Trinität, beteiligt ist, reicher Segen, namentlich Versöhnung (sit propitiabile) zuteil werde.

¹ De eccl. off. l. 3, c. 44.

² Wie schon im 12. Jahrhundert, so muß auch jetzt noch die Schlußformel in der Requiemsmesse ausnahmslos, auch wenn pro uno defuncto appliziert wurde, requiescant (pluraliter) lauten, wie ja die Kirche im Memento stets auch aller Verstorbenen gedenkt (C. R. 22. Januar 1678).

³ Röm 12, 1.

2. Der Altarkuß nach dem Placeat und vor dem Segen hat doppelte Bedeutung. Erstlich ist er Symbol der im Placeat nochmals erneuerten liebenden Hingabe der ganzen Persönlichkeit an Christus, welchen der Altar symbolisiert, und durch Christus (daher der Schluß Per Christum) an den dreieinigen Gott, von welchem im Placeat wohlgefällige Aufnahme des Opfers und reiche Opferfrucht — besonders propitiatorische — ersleht wird. Als symbolische Handlung, die nach rückwärts mit dem Placeat zusammenhängt, bleibt gleich diesem der Altarkuß mit Recht auch in der Requiemsmesse. In den andern Messen steht er sodann ohne Zweifel auch noch in Beziehung zur nachfolgenden Segenserteilung. Wohl kommt zuletzt aller Segen vom dreieinigen Gott, weshalb beim Segnungsakt alle drei göttlichen Personen genannt werden (in nomine Patris etc.); aber er ist Frucht des Kreuzesopfers, und darum findet bei Nennung der drei göttlichen Personen die Kreuzzeichnung (einmalige oder dreimalige) statt. Der eigentliche Segenspender aber ist der im Altar gesymbolisierte himmlische Hohepriester; zu ihm, in dessen Namen und Kraft der Celebrant segnet, setzt er sich durch den Altarkuß in Beziehung; zu ihm aufblickend, erhebt und breitet er sehnsuchtsvoll die Hände aus, die er aber zum Zeichen dringlichen Bittens alsgleich wieder vor der Brust faltet, um sich dann gegen das Volk zu wenden und ihm mit erhobener Rechten in der schon erklärten Form den Segen zu erteilen. Zweifelsohne ist diese Segnung ein Sakramentale und hat sie daher eine gewisse Wirkung ex opere operato; aber diese Wirkung muß subjektiv angeeignet werden durch das opus operantis des Spenders und des Empfängers. Möge daher der Celebrant sich beim Altarkuß in recht herzlicher Liebe an den himmlischen Hohenpriester hingeben und während des Segnungsaktes in glaubensvollem Aufblick zu ihm die Intention in sich erweden, den Anwohnenden all die Gnaden, deren sie bedürfen, besonders aber die spezielle Festgnade zuzuwenden, den Segen des Opfers aber auch noch weiterhin, ja selbst auf die unfreie Kreatur überzuleiten. Damit die Gläubigen für ein reiches Maß von Opfersegen empfänglich seien, muß man sie anleiten, den Schlußsegen in recht andächtiger, vertrauensvoller Stimmung zu empfangen und dabei ihr Verlangen speziell auf die Gnade zu richten, deren sie gerade an diesem Tage, in dieser Not, in dieser Situation usw. besonders bedürfen.

In der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen¹ richtet der Diacon an die Gläubigen, unmittelbar bevor er ihnen die Entlastung ankündigt, den Ruf: „Neigt euch und empfanget den Segen“, worauf der Bischof ein längeres, sehr schönes Segnungsgebet spricht. Kürzer ist dieses gleichfalls unmittelbar vor dem „Gehet in Frieden“ eingereichte Segnungsgebet in der Liturgie des hl. Jakobus, wieder länger in der des hl. Markus.

In der römischen Kirche galten in alter Zeit die Postcommunio und resp. die Oratio super populum als Segnungsgebet und hatte man keinen eigenen Segnungsakt per verbum oris et signum crucis²; ultima oratio sacerdotis benedictio intelligitur, sagt Walafried Strabo³. Von einer Schlußsegnung mittels Kreuzzeichnung vom Altare aus wissen die ältesten römischen Ordines nichts, wohl

¹ L. 8, c. 15.

² De altaris mysterio l. 6, c. 14.

³ De exord. et increm. c. 22.

aber erwähnen sie, daß der Papst unterwegs vom Altare zur Sakristei — also incendendo — die anwesenden und um den Segen bittenden Bischöfe, Priester usw. gesegnet habe¹ mit den Worten: Benedicat vos Dominus, worauf die Gesegneten mit Amen antworteten.

In Gallien, Spanien und vielfach auch in Deutschland erteilten, wie oben bemerkt wurde, die Bischöfe unmittelbar vor dem Pax Domini (aber nicht am Schluß der Messe) feierlich den Segen, was aber in Rom nicht üblich war. Diese Segnung vor dem Pax Domini durften, wo sie herkömmlich und resp. vorgeschrieben war, ursprünglich nur die Bischöfe vornehmen, und waren somit die Messen der einfachen Priester auch in diesen Gegenden gerade so wie in Rom ohne alle spezifische Segnungserteilung. Da der Kommunionempfang seitens der Gläubigen immer seltener wurde, so bildete sich aus dem Bedürfnis der Gläubigen heraus die Gewohnheit, daß auch die einfachen Priester bei der Messe den Segen erteilten, und zwar, damit auch hierin der Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern gewahrt bleibe, nicht gleich den ersten vor dem Pax Domini, sondern erst am Schluß der Messe. Aus dem Missale², der eingehend davon handelt, wie es gekommen sei, daß auch die Priester, und zwar am Schluß der Messe, die Gläubigen segnen, ersieht man, es sei dies schon zu seiner Zeit allgemein üblich gewesen. Daß im Laufe des 12. Jahrhunderts auch in Rom dieser Schlußsegen in Aufnahme kam, wird aus Innozenz III. ersichtlich; für die Papstmesse verzeichnet ihn erst der vierzehnte römische Ordo³, und zwar vor dem Placeat, wie denn auch anderwärts bis auf das Missale Pius' V. das Placeat erst auf den Schlußsegen folgte. Nicht überall wurde der Schlußsegen bloß mit der Hand, sondern vielfach mit der Patene oder dem Kelch oder auch mit dem Corporale erteilt, also mit Gegenständen, welche mit dem heiligsten Opfer, aus dem der Segen stammt, in unmittelbare Beührung gekommen.

3. Wie noch jetzt, so wurde schon zu Durands Zeit (13. Jahrhundert) und nach Vorschrift des vierzehnten römischen Ordo (14. Jahrhundert) der bishöfliche Segen mit Sit nomen Domini benedictum etc. eingeleitet; dann folgte und folgt noch jetzt Adiutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit coelum et terram, und dann erst die Segensformel nebst Kreuzzeichnung. Im Namen des dreieinigen Gottes, speziell im Namen Christi, des himmlischen Hohenpriesters, aus dem Schafe seines Opfers am Kreuze, auf welches die Kreuzzeichnung an die Brust bei Sit nomen Domini benedictum hindeutet, spendet der zelebrierende Bischof bei der Liturgie den Segen, und darum preist er (noch gegen den Altar gewendet) zuerst diesen Namen, bekannt alsdann (wie vor der Spendung aller liturgischen Benedictionen; vgl. Rit. rom.), daß die Gnadenhilfe (adiutorium), daß der Segen, den er in der Selbstbukreuzung zunächst sich aneignet, zuletzt vom allmächtigen (qui fecit coelum et terram) Gott komme, und dann erst spendet er den Segen, wobei er, wenn es feierlich gefüieht, den Hirtenstab in der linken Hand und auf dem Haupte die Mitra hat, das Sinnbild seiner hohenpriesterlichen Würde und Macht; wenn er aber im Anblick des zum Segnungsaltar herbeigetragenen (erzbischöflichen) Kreuzes segnet, muß er aus Ehrfurcht vor dem Bildnis des Gekreuzigten den Segnungsaltar entblößten Hauptes vollziehen. Seit Einführung der offiziellen liturgischen Bücher dürfen nur noch Bischöfe und wer sonst den usus pontifi-

¹ Ordo rom. I, n. 21; II, n. 15.

² c. 21.

³ n. 53.

calium hat, die Segenspendung mit Sit nomen Domini, Adiutorium nostrum etc. einleiten und dreimalige Kreuzzeichnung (bei Pater, bei Filius und bei Spiritus sanctus) machen; früher haben auch die Priester in ganz gleicher Weise den Segen am Schluß der Messe erteilt, dabei sogar viermal (nach den vier Himmelsgegenden) das Kreuzeichen gemacht¹. So lautet noch im Augsburger Missale von 1555 die Vorschrift für die Erteilung des Schlußsegens durch die Priester also: Manu dextera faciens crucem in medio altaris dicat (sacerdos): Sit nomen Domini benedictum; ex hoc nunc et usque in saeculum. Postea signet se cruce dicendo: Adiutorium nostrum in nomine † Domini; Qui fecit coelum et terram; tunc ad orientem vel versus altare in medio faciens crucem dicit: Benedicat et custodiat nos divina maiestas et una Dei † tas; deinde ad latus dextrum: Pa † ter, deinde ad populum: et Fi † lius; ad sinistrum altaris: et Spi † ritus sanctus. Deinde inclinet se profunde ad medium altaris dicens: Placeat tibi sancta Trinitas etc. Ganz ähnlich beschreibt uns den priesterlichen Schlußsegen Berthold von Chiemsee (1535) im deutſchen Rationāl über das Amt der heiligen Mēz: „Auf gehaltene mēz, zu abfertigung des volks, greift der priester zum segen mit vorlaufender Anrufung und stellet sich mitten an den altar gegen aufgang der Sonne, sprechend: Des Herren nam sei gebenedeht. Darzu der Chor sezt: Von dieser zeit bis zu ewiger zeit. Ferner der priester: Unser Hilf sei im nam des Herrn. Darauf der Chor: Der gemacht hat den Himmel und die erde. Darnach ermant der priester die lewt, daß sie underm segen beten, und spricht: O remus. Dariüber gibt er um und um den segen auf vier örter mit folchen worten: gesegen euch die göttlich majestät, Vater und sun und heiliger geist. Dieweil macht er mit rechter hand vier creuz², das erst gegem auffgang, das ander gegen mittetag, das dritt gegen untergang, das viert gegen mitternacht.“ Eines Altarkusses vor dem Segen erwähnt Berthold nicht, wohl aber am Schluß des Gebetes Placeat tibi sancta Trinitas, das erst nach dem Segen gesprochen wurde, worauf der Zelebrant sofort den Altar verließ und in die Sakristei ging.

4. In den Requiemsmessen fällt der Schlußsegen aus, wohl um anzudeuten, daß die Kirche in diesen Messen den Segen des Opfers nicht zunächst den anwesenden Gläubigen, sondern allererst und allermeist den abwesenden Verstorbenen zugewendet wissen möchte, welchen soeben im Requiescant in pace abschließend als voller fructus sacrificii die ewige Ruhe gewünscht

¹ In einzelnen Diözesen singen noch jetzt die einfachen Priester beim Wettersegen, der von Inventio bis Exaltatio S. Crucis am Schluß der heiligen Messe erteilt zu werden pflegt, das Sit nomen Domini etc., Adiutorium nostrum etc., und erteilen dann mit einer Kreuzpartikel oder auch mit dem Sanctissimum in Ciborio vel in Monstrantia den Segen, dabei singend: Benedictio Dei omnipotentis etc., machen aber nur eine Kreuzzeichnung. Die Berechtigung, mit dem Sanctissimum in der Hand, wie auch am Fronleichnamstag bei den vier Evangelien geschieht, eine Segnungsformel zu singen, ist aus uralter Gewohnheit abzuleiten.

² Sehr eingehend behandelt den Ritus des Mēzsegens Burchard von Straßburg (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts) in seinem Ordo Missae, nach welchem den einfachen Priestern noch dreimalige Kreuzzeichnung zusteht.

wurde. Auch hat die Segenerteilung — zumal im Pontifikalamt — das Gepräge des Feierlich-Freudigen, ein Grund mehr, sie beim Trauergottesdienst wegzulassen. Das nach der mystischen Erklärung des Mezritus der Schlußseggen auf die Sendung des Heiligen Geistes am Pfingstfest gedeutet werde, haben wir schon früher bemerkt.

§ 40. Das letzte Evangelium.

1. In keiner der Liturgien des Orients begegnen wir am Schluß der Messe einer nochmaligen Lefung aus dem Evangelium; auch die mozarabische hat keine solche, und in der ambrosianischen und römischen hat sie erst sehr spät Aufnahme gefunden; für letztere wurde erst im offiziellen Missale Pius' V. vorgeschrieben, daß der Zelebrant nach Erteilung des Segens regelmäßig auf der Evangelienseite des Altares das Initium des Johannevangeliums¹ lese; nur an Festen, die an einem Sonntag oder an einer Ferie und resp. Vigilie mit eigenem Evangelium gefeiert werden, muß statt des Johannevangeliums das betreffende Sonntags-Ferial- bzw. Vigil-Evangelium gelesen werden. Da es eine Kanontafel mit dem Text des Johannevangeliums zur Zeit Pius' V. noch nicht gab, wie eine solche auch bis zur Stunde nicht vorgeschrieben ist, so verordnet der Ritus celebrandi, daß der Zelebrant das Kreuzzeichen, welches bei der Lefung des ersten Evangeliums stets auf das Initium des Textes gemacht werden muß, auf den Altar mache oder auf das Buch, aus welchem er das Johannevangelium liest; auf den Altar wird es jederzeit zu machen sein, wenn kein Buch oder keine Kanontafel da ist; nur am Gründonnerstag, wo das Sanctissimum im Kelche auf dem Altare steht², desgleichen wenn auf dem Celebrationsaltare das Allerheiligste ausgesetzt ist, ist die Kreuzzeichnung auf den Altar unzulässig, wohl aus dem Grunde, weil die Kreuzzeichnung auf das Initium des Evangelientextes und, wo ein solcher nicht vorhanden ist, auf den ihn stellvertretenden Altar nicht bloß signifikative, sondern auch lustrative Bedeutung hat, für den Altar aber, auf welchem das Allerheiligste in verhülltem Kelche steht oder gar ausgesetzt ist, eine purifikative Segnung so wenig als passend erscheint wie für den Weihrauch, wenn bloß das Allerheiligste inzenziert wird.

Die erste Nachricht über Lefung des Johannevangeliums am Schluß der Messe erhalten wir von Durand³, welcher schreibt: Quidam volentes dicere finita Missa evangelium sancti Ioannis vel aliud, imprimunt primo signum crucis super altare et postea in fronte. Die meisten handschriftlichen und noch viele gedruckte Missalien erwähnen nichts von dieser Schlußlelung des Johannevangeliums, während nicht wenige noch in dem 15. Jahrhundert gedruckte sie enthalten. An manchen Orten rezitieren die Priester genanntes Evangelium quasi in gratiarum actionem während der Rückkehr in die Sakristei⁴ und während des

¹ 1, 1—14. ² Caer. ep. 1, 2, c. 23, n. 9.

³ Rationale 1, 4, c. 24, n. 5.

⁴ Noch jetzt rezitiert es nach Vorschrift des Caer. ep. der Bischof beim Pontifikalamt nicht am Altare, sondern — nachdem er auf der Evangelienseite des Altares

Ablegens der Paramente. Wo es am Altare und laut rezitiert wurde, scheint dies meistens auf den Wunsch frommer Laien geschehen zu sein, welche, wie schon in alter Zeit die Kirchenväter, auf dieses Initium sehr viel hielten und ihm wohl auch besondere Wirksamkeit gegen böse Einflüsse beilegten, wobei, nach can. 10 der Synode von Seligenstadt im Jahre 1022 zu urteilen, nicht selten Übergläubische mit unterließ. Bei Augustin¹ liest man bekanntlich, daß, gemäß der Äußerung eines Platonikers, der Anfang des Johannevangeliums mit goldenen Buchstaben geschrieben und in allen Kirchen an den augenfälligsten Orten angebracht werden sollte; auch billigt es Augustin², daß man zur Vertreibung von Kopfschmerzen das Evangelium (überhaupt, nicht gerade den Anfang des Johannevangeliums) auf das Haupt lege. Bekannt ist, daß im Mittelalter das Initium des Johannevangeliums, auf Pergamentzettel geschrieben und als Schutzmittel gegen böse Einflüsse, in Bullen am Hals getragen wurde³, daß man dieses Initium mit oft wunderbarem Erfolge über Kranke las oder es ihnen auf das Haupt legte⁴ und daß man dessen Lesung oder Absingung als wirksam gegen schädliche, von bösen Geistern beeinflußte Gewitter betrachtete, woraus sich erklärt, daß dieses Initium bis in die Jetztzeit herein noch bei verschiedenen Ritualhandlungen im Gebrauch steht⁵. Weil die Gläubigen so große Verehrung und so viel Vertrauen für den geheimnisreichen Anfang des Johannevangeliums hatten, stellten sie bei Messefeiern mitunter ausdrücklich die Bedingung, daß am Schluß der Messe das Johannevangelium gelesen werden müsse, und die Priester ihrerseits trugen dieser berechtigten Verehrung vielfach auch aus freien Stücken Rechnung, indem sie es am Schluß der Messe nicht erst auf dem Wege zur Sakristei, sondern noch auf dem Altare laut lasen oder sangen. Jedenfalls wurde durch die einschlägige Vorschrift im Missale Pius' V. nur eine schon weitverbreitete Gewohnheit fixiert und geregelt, wozu gewiß auch die Erwägung beitrug, daß gerade dieser evangelische Abschnitt, um seines erhabenen Inhaltes willen, für den Zelebranten und die Gläubigen am Schluß der Opferfeier ein ganz geeigneter, mit dem Opfermysterium tief innerlich zusammenhängender Betrachtungsgegenstand sei.

2. Wie der hl. Matthäus in seinem Evangelium die Leser durch das vorangestellte Geschlechtsregister im Vorhinein über die menschliche Herkunft des Herrn orientiert, so gibt der Liebesjünger gleich zu Anfang seines

das einleitende Dominus vobisnum, Initium s. Evangelii etc. gesprochen und das Kreuzzeichen auf den Altar gemacht hat — auf dem Hingang vom Altar zum Thron resp. an den Ort, wo er die Paramente ablegt.

¹ De civ. Dei 10, 29.

² Tract. in Io. 7, 12.

³ Über das Tragen von Schriftstellen am Hals vgl. Thom., S. th. 2 (2), q. 96, art. 4.

⁴ Catalani, Comment. in Rit. rom. I 357.

⁵ Im römischen Rituale in visitatione infirmorum spielt die Lesung des Anfangs vom Johannevangelium in Verbindung mit Handauslegung eine bedeutsame Rolle, desgleichen im Exorcismus obsessorum. In vielen Diözesen wird dieses Initium in Verbindung mit dem Wettersegen, der nach der heiligen Messe erteilt wird, gelesen oder gesungen; eine Gepflogenheit, die bis ins 12. Jahrhundert zurückreicht und welche die eigentliche Ursache ist, warum seit dem 15. Jahrhundert immer allgemeiner das Johannevangelium am Schlüsse jeder Messe rezitiert wird (Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter II, Freiburg 1909, 57). Anderwärts wird es bei Kopulationen gleich zu Anfang oder auch erst am Ende über die Brautleute oder auch über die Neugetauften (wohl in Rücksicht auf die Stelle: Dedit eis potestatem filios Dei fieri) zum Abschluß der ganzen Taufhandlung gelesen usw.

„göttlich erhabenen, wahrhaft pneumatischen Evangeliums“ zur Orientierung der Leser in aller Kürze die erhabensten Auffschlüsse bezüglich der Gottheit Jesu, über dessen geheimnisvolle Reden, über dessen Wunder, Leiden, Sterben und Auferstehung er berichten will — Auffschlüsse, welche für das Verständnis alles Nachfolgenden von größter Wichtigkeit sind und so recht als der Prolog zum Ganzen erscheinen. In diesem Prolog nun, welcher in der heiligen Messe Schlußevangelium ist¹, sagt Johannes behuts vorläufiger Orientierung der Leser, dieser Jesus, welcher den Gegenstand des Evangeliums bildet, sei als Sohn Gottes² von Ewigkeit (in principio = vor aller Zeit, daher ewig), er stehe von Ewigkeit (Verbum a principio apud Deum) in Lebens- und Wesensverkehr mit Gott (trinitarische Perichoresis) und sei selber Gott (Deus erat Verbum). Weil er Gott ist gleich dem Vater, ist er auch Schöpfer, die gesamte Kreatur ist durch ihn geworden. Aber nicht bloß Quell aller natürlichen Lebens und Daseins (durch die Schöpfung) ist er, in ihm war und ist auch der Quell aller übernatürlichen Lebens³, welches zugleich und ganz besonders als Licht für den durch Sünde verfinsterten Menschengeist sich erweist. Das übernatürliche Licht, dessen Quell und Träger der Logos ist, leuchtete und leuchtet (*φωίτει*) in die intellektuell und sittlich verfinsterte Menschheit hinein im Judentum und Heidentum, aber die Finsternis ließ sich nicht erleuchten. Da sendete Gott, um kein Mittel unversucht zu lassen, Johannes den Täufer, auf daß er öffentlich bezeuge, in Jesus sei das wahre Licht für die verfinsterte Menschheit erschienen, auf daß so alle (Juden und Heiden) durch ihn als Zeugen zum Glauben an dieses Licht gelangen möchten; wir sagten, durch ihn als Zeugen, denn nur Zeuge vom Licht war Johannes, nicht das Licht selber. Jener aber, von welchem Johannes Zeugniß gab, ist das wahre Licht, das der Idee vom übernatürlichen Licht absolut entsprechende Licht, das Licht per eminentiam⁴,

¹ Jo 1, 1—14.

² Statt Sohn hat der Evangelist (gegenüber der Philonischen Logoslehre) die passend bildliche Bezeichnung Verbum (*λόγος*) für die zweite Person in der Gottheit gewählt, weil in ihr Gott der Vater (als der Sprechende gedacht) das Gotteswesen ad intra (im trinitarischen Leben) und ad extra (in natürlicher und übernatürlicher Offenbarung) in vollkommenster Weise zum Ausdruck bringt, ähnlich wie der menschliche Geist im gesprochenen Wort sich am adäquaten vermag.

³ Ζωή (vita) bezeichnet nach Johanneischem Sprachgebrauch nicht das natürliche-physische Leben, welches auch dem Sünder bleibt, sondern die heilig machende Gnade, welche eine die Natur weit überragende, höchst reale Teilnahme an Gottes eigenstem Leben, Leben aus Gott ist, das auf alle natürlichen Seelenkräfte erhebend und verklärend wirkt, selbst dem Leib den Keim der Unsterblichkeit einsetzt. Dieses Leben besaßen schon die Stammeltern im Paradiese (*status naturae elevatae*), und nachdem es der Menschheit zu Verlust gegangen war, hat Christus als Mittler es ihr wieder verdient und teilt es den einzelnen mit durch den Heiligen Geist, der von dem nimmt, was des Sohnes ist (Jo 16, 14), welcher Quell dieses Lebens schon als Logos war und als Gottmensch in noch erhöhtem Sinne es geworden ist. Dieses übernatürliche Leben aus dem Logos und resp. aus dem Gottmenschen hatte und hat außer verschiedenen andern Wirkungen ganz besonders die, den Menschengeist zu erleuchten (*vita lux hominum*), ihn für die Aufnahme des Lichtes der Offenbarung recht empfänglich zu machen.

⁴ Io 8, 12.

welches auf jeden Menschen, der in die Welt kommt¹ (auch die Heiden nicht ausgenommen), übernatürlich erleuchtend (im Gewissen, durch positive Offenbarung usw.) einwirkt (V. 9). Dieses wahre Licht, der Logos, war schon lange, bevor er im Fleische erschien, in der von ihm geschaffenen Welt erleuchtend tätig, allein die Welt (Heiden und Juden) erkannte ihn nicht, verschloß sich seiner Wirksamkeit (V. 10); speziell kam er mit seiner erleuchtenden Wirksamkeit in Moses und den Propheten zu dem Volke Israel, das er sich als besonderes Eigentum aus der vorchristlichen Welt auserwählt hatte; aber auch die Israeliten, seine Eigenen, nahmen ihn der Masse nach nicht auf (V. 11); den wenigen aber aus dem Judentum und Heidentum, aus dem durch die Sünde verfinsterten *Kόσμος* (V. 10), die ihn aufnahmen, d. h. die seine übernatürlich erleuchtende Gnade in sich wirken ließen und infolgedessen übernatürlich an ihn (an seinen Namen) glaubten², gab er eben in diesem Glauben und auf Grund desselben die Macht oder das Vermögen (*έξουσία*), Kinder Gottes zu werden, was sie nicht durch fleischliche Zeugung (*voluntate carnis* — *voluntate viri*), sondern durch Geburt aus Gott geworden sind, welche sich in der Eingießung der heiligmachenden Gnade vollzieht, die göttliches Leben ist, Teilnahme an Gottes Natur³ bewirkt und ebendadurch zum Kinde Gottes und zum Erben Gottes macht⁴. Nachdem der Logos, wie von Vers 9—13 erwähnt wurde, schon längst in der Welt gewirkt hatte, ist er in der Fülle der Zeiten selbst Mensch (*caro*) geworden, weil ohne seine Menschwerdung die gottentfremdete Menschheit der in Vers 13 erwähnten Gotteskindschaft, ohne die man nicht zum Erbe des Himmels gelangen kann, nicht teilhaftig werden könnte⁵. Als menschgeworden hat der Logos 33 Jahre lang unter den Menschen, unter den Zeitgenossen des Evangelisten (in nobis) gewohnt, und diese — vorab der Liebesjünger und die übrigen Apostel — haben die Gottesherrlichkeit (*gloria*) geschaut, welche aus seinen Reden, Wundern, seiner Verklärung auf Tabor, selbst aus seinem Leiden und besonders aus seiner Auferstehung hervorstrahlte; es war eine Herrlichkeit, wie sie Christus als dem wesensgleichen Eingebornen des Vaters (gezeugt von ihm oder aus ihm — *παρὰ πατρός*) eigen sein mußte; dieses fleischgewordene Wort hat unter uns gewohnt und sich gezeigt als voll der Gnade und Wahrheit, d. h. als die absolute Gnade (*χάρις* — hilfsvolle Gesinnung gegen die Menschen, dann realer Ausfluß derselben, aktuelle und heiligmachende Gnade) und als die vollkommene, absolute Wahrheit⁶.

¹ Nach dem Griechischen ist *ἐρχόμενον* Prädikat zu φῶς; der Logos, welcher jeden Menschen erleuchtet, war das wahre Licht, welches in die Welt kommen sollte, das schon seit dem Sündenfall angekündigt und ersehnt war.

² Daz nicht bloß Juden, sondern auch Heiden, die guten Willens waren und sich vom Logos übernatürlich erleuchten ließen, zu einem — wenn auch noch so unvollkommenen — Glauben an das kommende Heil gelangen und auf Grund solchen Glaubens ein Anrecht auf die Gotteskindschaft in Christus erhalten konnten, unterliegt keinem Zweifel.

³ 2 Petr 1, 4.

⁴ Röm 8, 14 ff.

⁵ Diejenigen, welche schon vor der Inkarnation und resp. vor dem Opfertod des Herrn zur Kindschaft Gottes gelangten (V. 12), erhielten sie eben intuitu incarnationis et mortis Christi.

⁶ Manche Erklärer deuten schon von V. 4 an alles auf die Wirksamkeit Jesu unter den Juden während seines Erdenlebens; da aber erst V. 14 von der Menschwerdung

3. In jeder heiligen Messe erneuert sich in gewissem Sinne das am Schluß des Prologes so feierlich erwähnte Geheimnis der Inkarnation, sofern nämlich der fleischgewordene Logos voll der Wahrheit (didaktischer Teil der Messe) und voll der Gnade (fructus sacrificii) auf dem Altare gegenwärtig wird und besonders, sofern er in sakramentaler Kommunion sein heiligstes Fleisch mit unserem Fleisch, sein heiligstes Blut mit unserem Blut geheimnißvoll mischt (Irenäus), uns zu seinen σύσωμοι καὶ σύναιμοι (Chriss von Jerusalem) macht, unsere armelige menschliche Natur in die denkbar innigste Verbindung mit sich und dadurch mit dem Vater und dem Heiligen Geiste bringt, so daß wir zwar nicht gleich der menschlichen Natur Christi in hypostatische Union mit Gott treten, aber gleichwohl immer mehr vergöttlicht werden.

Es ist nun gewiß ganz passend, daß der Zelebrant und die Gläubigen am Schluß der heiligen Messe in Dank und Anbetung (Genusflexion bei Et Verbum earo factum est) der tiefinnersten Beziehung des heiligsten Opfers zur Inkarnation gedenken, und an der Hand des Johannevangeliums in frommer Betrachtung erwägen, daß der, welcher in der Wandlung unter ihnen gegenwärtig geworden ist und sich ihnen zur Speise gegeben oder doch angeboten hat, der eingeborene Sohn Gottes und als solcher selbst persönlicher Gott ist, daß er die Welt erschaffen hat und seit dem Sündenfalle in unermüdlicher Barmherzigkeit erleuchtend und belebend im Heidentum und Judentum tätig war, bis er endlich in der Fülle der Zeiten inkarnierte, ein Menschenkind wurde, um alle, die an ihn, welchem der Täufer feierlich das Zeugnis gegeben, gläubig sich hingeben, der Gotteskindschaft teilhaftig zu machen. Solche Erwägungen sind besonders geeignet, den Zelebranten für seine gratiarum actio post Missam andächtig zu stimmen und auch beizutragen, daß die Gläubigen in gehobener, weihevoller Stimmung das Gotteshaus verlassen. Dazu kommt noch, daß im Johannevangelium die ältere mystische Meßerklärung eine Art Ergänzung erhält. Dieser Erklärung zufolge erinnern die einzelnen Teile der heiligen Messe an das gesamte Erlösungswerk vom Eintritt Christi in die Welt (Introitus) bis zur Sendung des Heiligen Geistes (letzter Segen); im Johannevangelium nun wird der betrachtende Blick noch weiter zurückgelenkt, nämlich auch auf die erlöserische Tätigkeit des Logos unter Heiden und Juden vor seiner Inkarnation, eine Tätigkeit, die mit zu dem einen, gesamten opus redempcionis gehört, das in der heiligen Messe sich in mysterio vollzieht, wie die Kirche selber in der Sektete des neunten Sonntags nach Pfingsten uns versichert.

§ 41. Dankdagung nach der Opferfeier.

1. Wohl hat der Zelebrant schon bei der Sumption des heiligsten Blutes dankerfüllten Herzens sich gefragt: Quid retribuam Domino pro omnibus, quae (in hac sacrificii oblatione) retribuit mihi, und hat sodann lob-

die Rede ist, dürfte es sich mehr empfehlen, das Vorausgehende auf die Wirksamkeit des Logos vor seiner Ankunft im Fleische zu deuten.

preisen den Namen des Herrn angerufen (laudans invocabo Dominum); aber es ist gewiß billig, daß er für die Früchte, welche aus dem Opfer sowohl den Gläubigen als insbesondere ihm selber in der sakramentalen Kommunion zuteil geworden sind, noch ganz speziell und in ausgedehnter Weise danksgage, was er in der gratiarum actio post Missam tut, deren Verrichtung im offiziellen römischen Missale ihm vorgeschrieben ist¹ und für die er gewiß unter allen Umständen die erforderliche Zeit findet, da sie ja während des Wegganges vom Altare zur Sakristei und des Ausziehens der Paramente gebetet werden darf. In ihren Hauptbestandteilen begegnen wir derselben schon im 10. und 11. Jahrhundert; in ihrer jetzigen Gestalt und Ausdehnung wurde sie allgemein erst im Missale Pius' V. vorgeschrieben.

Die griechischen Liturgien haben, wie schon früher bemerkt wurde, im Kontext der Messe selber, unmittelbar nach dem Kommunionempfang eine etwas ausführlichere Dankdagung, an welche sich sofort längere Bitten anreihen, welche unserer Postkommunio entsprechen; dazu kommen dann (z. B. in der Liturgie des hl. Jakobus, Chrysostomus, Basilius) erst noch spezielle Dank- und Bittgebete des Zelebranten, die er nach dem Weggange vom Altar im sog. Altarraum (Dialonikon) spricht. Die älteren römischen Ordines erwähnen kein eigenes Rezessgebet, erst im vierzehnten Ordo² begegnen wir einem solchen, daß aber schon ganz dieselbe Gestalt hat wie die gratiarum actio in unserem römischen Messbuch. Nach Angabe des Mikrologus³ betete der Priester während des Ablegens der liturgischen Gewänder das Canticum Benedicite, den Psalm (150) Laudate Dominum in sanctis eius, dann Kyrie eleison etc., Pater noster, die Versikel: Confiteantur tibi etc., Exsultabunt sancti in gloria, Exsultent iusti in conspectu Dei, Non nobis Domine etc., Domine exaudi und die beiden Orationen: Deus qui tribus pueris, Actiones nostras. Noch vier weitere Versikel verzeichnet das Missale des Flacius Illyricus (11. Jahrhundert), gemäß welchem der Zelebrant das Canticum Benedicite, sodann die Psalmen Laudate Dominum omnes gentes (Ps 116) und Laudate Dominum in sanctis (Ps 150) auf dem Rückwege zur Sakristei mit den ministri sacri (abwechselnd) sang, und danach im Anschluß an die acht Versikel drei Orationen sprach, darunter eine sehr ausführliche, dann die zwei vom Mikrologus erwähnten. Die Wahl des Benedicite, des Psalms Laudate Dominum, der Versikel Confiteantur etc., Et sancti tui etc., Exsultabunt sancti etc., die Erwähnung des hl. Laurentius erläutern sich daraus, daß der Papst bis zum avignonesischen Exil, mit Ausnahme der Stationstage, in der dem hl. Laurentius geweihten päpstlichen Kapelle zu feierbieren pflegte⁴, wo er auch die Dankdagung sprach und die göttliche Hilfe für die Leitung der Kirche anrief (Actiones nostras). In den drei Jünglingen im Feuerofen erblickte die alte Kirche, die Kirche der Märtyrer, das Bild ihrer eigenen bedrängten Lage, und es war deswegen durchaus entsprechend, daß der Papst gerade zu Ehren des von den Römern am meisten verehrten heiligen Märtyrers Laurentius in dessen Kapelle dieses Canticum sprach. An diese Orationen schließt sich noch in gedruckten Missalien des 16. Jahrhunderts sehr passend das Canticum Nunc dimittis servum tuum an, auf welches noch weitere (im Augsburger Missale von 1555 nicht weniger als zehn) Orationen folgen, darin, unter wiederholtem Ausdruck des Dankes, um allseitige Flüssigmachung der Opfer- und

¹ Rit. celebr. l. 12, c. 6.

² n. 71.

³ n. 23.

⁴ Grisar, Civ. catt. 1906, 671 ff.

Kommuniongnade im Leben des Priesters gesleht und schließlich auch noch für die Verstorbenen gebetet wird.

2. Die Antiphon zum Kantikum und Psalm hat plurale Fassung (*cantemus*), weil der Zelebrant den Lobgesang und die ihm angereihten Bitten nicht als bloße Privatperson, sondern als Mittler und darum auch im Namen der Gläubigen, zunächst derjenigen verrichtet, welche der Opferfeier anwohnten und in sakramentaler oder doch geistlicher Kommunion die Früchte derselben empfingen.

Die in unserer Seele und in unserem Leibe wurzelnden verkehrten Begierden mannigfacher Art, welche aus der Sünde stammen und die unter dem Einfluß des Satans uns oft heißen Kampf und brennenden SeelenSchmerz verursachen, werden von der Kirche in der MesseLiturgie der Quatemberstage mit den Feuerflammen verglichen, in deren Mitte die drei Jünglinge wandelten und Gott lobten¹. Was diese materiellen Feuerflammen für sie unschädlich makte, war der kührende Windhauch, welchen der Engel des Herrn in dem Glutofen hervorrief; was die Flammen unserer verkehrten Begierlichkeit für uns unschädlich macht, ist unter anderem das Fasten und Beten, dem man gerade in den Quatemberzeiten mit besonderer Anstrengung obliegt, und auf diese kührende Wirkung der Quatemberfasten nun gegenüber den flammae vitiorum weist die Kirche dadurch hin, daß sie an allen vier Quatemberstagen in der heiligen Messe die fünfte Lektion von den drei Jünglingen im Feuerofen lesen läßt; unmittelbar an die Lektion reiht sie dann das Kantikum der drei Jünglinge, in welchem Priester und Volk Gott loben und ihm danken für den Segen des Quatembes, für dessen gnadenreiche Wirkungen, um deren Bestätigung sofort in der nachfolgenden Messekollekte (*Deus, qui tribus pueris*) noch gesleht wird, und die hauptsächlich in der Kühlung und Unschädlichmachung des Feuers der bösen Begierlichkeit bestehen.

Bei der Feier des heiligen Messopfers empfangen Zelebrant und Gläubige übernatürliche Gnaden mannigfacher Art, die alle — sei es direkt oder indirekt — bewirken helfen, daß die böse Begierlichkeit des Geistes und Fleisches in ihnen mehr und mehr geschwächt wird, so daß die Flammen dieser Begierlichkeit sie nicht verzehren (*exurere — verbrennen*), d. h. das Leben aus Gott, die heiligmachende Gnade, in ihnen nicht ertöten können. Ganz besonders ist es der würdige Genuß des eucharistischen Opfermahles, welcher schwächend auf die Begierlichkeit wirkt². Wie passend erscheint es nun, daß der Opferpriester im Hinblick auf diese glutlöschenden Wirkungen des vollzogenen Opfers in seinem und der Gläubigen Namen gerade den Dankeshymnus der drei Jünglinge im Feuerofen anstimmt und daß er an diesen Dank in den drei folgenden Orationen auch noch die Bitte anreicht, es mögen diese Wirkungen im Leben zur Erscheinung kommen und bleibend sein!

Nicht imstande, aus sich allein Gott für die empfangenen Gnaden nach Gebühr zu danken und ihn zu verherrlichen, fordert der Priester, gleich den drei Jünglingen,

¹ Dn 3, 49 ff.

² Vgl. hierüber des näheren Heimbucher, *Die Wirkungen der heiligen Kommunion* 183—201.

die ganze unsfreie Kreatur, sodann alle Menschen und besonders das Volk Gottes (Israel — Kirche) auf, mit ihm den Herrn zu loben. In dieser Aufforderung ist, wie in Psalm 148, eine gewisse (absteigende) Reihenfolge eingehalten; zuerst kommen daran omnia opera Domini, dann die Engel, das unter den Engeln befindliche Himmelsgewölbe (coeli), sofort die nach hebräischer Vorstellung unmittelbar über dem Himmelsgewölbe (Firmament) befindlichen „oberen Gewässer“ und die am Himmelsgewölbe befindlichen himmlischen Heere (virtutes), nämlich Sonne, Mond und Sterne; dann folgt all das, was sich der Hebräer als von oben herab verursacht dachte, nämlich die Wärme (durch die Sonne), die Kälte (durch den Mond¹), Reif und Frost, Tag und Nacht, hierauf das, was in den oberen Regionen entsteht, Wölken, Blitz und Regen. Von oben auf die Erde herabkommend, begegnet man zuerst den Bergen und Hügeln, die mit Grün (germinantia) bedeckt sind, und aus denen Quellen entspringen, in der Ebene sodann den Flüssen und Meeren samt ihren Bewohnern; von den in den Höhen lebenden Vögeln wendet sich der Blick herab zu den Landtieren, den wilden und den zähmen. Die Krone aller Geschöpfe auf Erden sind die Menschen (filii hominum), und unter diesen steht obenan das von Gott auserwählte Volk (Israel), in welchem die höchste Stellung die Priester (sacerdotes) einnehmen, denen die Leviten (servi) und die frommen Laien (sancti — humiles) folgen, was im liturgischen Rezessgebet selbstverständlich auf die Kirche suo modo anzuwenden ist. Das Benedicamus Patrem ist dogmatischer Zusatz seitens der Kirche; im letzten Vers wird der im Himmel thronende Gott noch direkt angeredet und gepriesen. Der unmittelbar sich anschließende Psalm 150 ist Aufforderung an alles, was Odem hat (omnis spiritus laudet Dominum), den Herrn, der in seinem Heiligtum (in sanctis = in sancto), im Himmel, in seiner starken Feste, d. i. über dem Firmamente, thront, in Jubelschall unter Begleitung mit allen möglichen Instrumenten zu loben, und zwar ob seiner Machtataten (in virtutibus), ob der Fülle seiner Größe (multitudo magnitudinis), wobei man im Rezess häufig an die Groftataten Gottes im gesamten Erlösungswerke denken wird, das ja in der vorausgegangenen Opferfeier geheimnisvoll sich erneuert hat.

Auf den Lobpreis folgen, durch den Ruf um Erbarmen und durch das Gebet des Herrn eingeleitet, drei Orationen, denen drei Versikel mit Responsorien vorausgehen, die nochmals zu freudigem Lobpreis auffordern². In den drei Orationen wird gefleht, es möge im Belebranten und den Gläubigen (Plural) durch die empfangene Opfergnade die zerstörende Kraft der bösen Begierlichkeit ungeschädlich gemacht (ne exurat flamma vitiorum), es möge sein und der Gläubigen gesamtes Tun und Beten untertags ein durch und durch (aspirando praeveni, adiuvando prosequere) gottbegnadiges und darum gottgefälliges werden, und es möge ihnen ja doch gelingen, um was schon in der ersten Oration gebetet wurde, nämlich über die Flammen der bösen Begierlichkeit zu triumphieren, ähnlich wie St Laurentius, der getreue Diener des Altares und seiner Geheimnisse, über die Qualen des materiellen Feuers triumphiert hat.

¹ Ps 120, 6.

² Das Confiteantur tibi Domine omnia opera tua, et sancti tui benedicant tibi (Ps 144, 10) drückt den Wunsch aus, daß alle Geschöpfe, daß besonders die Heiligen (Sancti), hier alle Frommen, speziell die Priester (den Tag über im Stundengebet) Gott lobpreisen mögen; als Gerechtfertigte in Christo und infolge des Gnadenempfanges bei der Opferfeier sind diese Sancti vor Gott in großen Ehren (in gloria), und darob mögen sie dankbar aufruhen und auch des Nachts auf ihren Lagerstätten (in cubilibus) sich freuen, dabei allzeit Gott allein, von dem sie alles haben, die Ehre geben (Non nobis Domine etc.).

3. Die bis jetzt besprochene Dankagung verrichtet der Zelebrant sozusagen ex officio, als minister Christi et ecclesiae. Der eifrige Priester wird sich mit dieser offiziellen Dankagung nicht begnügen¹, sondern an dieselbe noch eine zweite (in der Sakristei, besser in der Kirche) anreihen, in welcher er dem Heiland, nachdem er ihn zuerst in kurzer, stiller Betrachtung anbetend in sich angeschaut hat, aus der Fülle seines Herzens für jene Opfergnaden dankt, um die er in Rücksicht auf seine individuellen Verhältnisse, Arbeiten, Kämpfe, Leiden usw. im Akzeß speziell gebeten hatte, und von deren Gewährung er sich gläubig überzeugt hält. Er wird sodann in den kostbaren Augenblicken unmittelbar nach der heiligen Messe, wo er sich dem Heiland so ganz nahe fühlt und von ihm sagen kann: Dilectus meus mihi et ego illi, vertrauensvoll und in herzlicher Ansprache alle jene Bitten vortragen, die ihm besonders am Herzen liegen, wird namentlich nie unterlassen, um die Gnade gewissenhafter Erfüllung aller priesterlichen Verpflichtungen bis zum letzten Atemzuge, sodann um die Gnade zu bitten, nicht ohne das Viatikum und ja doch gewiß eines glückseligen Todes zu sterben usw. usw.

Sechstes Hauptstück.

Bon den verschiedenen Arten der Messen sowie von der Stunde und der Zahl ihrer Feier.

§ 42. Die Messen der fortlaufenden Zeit des Kirchenjahres (de tempore) und der Heiligenfeste (de sanctis).

1. Durch den Kultus der katholischen Kirche werden nicht bloß die Menschen, sondern wird auch die Zeit geheiligt; den also geheiligten Zeitraum eines Sonnenjahres nennen wir heiliges Jahr oder Kirchenjahr. Den tragenden und belebenden Mittelpunkt unseres Kultes, durch welchen das Jahr ein heiliges wird, bildet das eucharistische Opfer. In ihm vollzieht sich geheimnisvoll bei jeder Opferfeier, wie im bisherigen schon öfters betont wurde, das ganze historische Erlösungswerk, dessen Zentrum im Tode und in der Auferstehung des Herrn gelegen war (Pascha), dessen Frucht die Aussiebung des Heiligen Geistes (Pfingsten) und dessen Wurzel die schon im Alten Bunde vorausverkündete (Advent) Menschwerdung und Geburt des Herrn (Weihnachten) gewesen ist. Durch die stets sich wiederholende Feier des heiligen Messopfers als mysteriösen Zug des gesamten Erlösungswerkes soll das Andenken an den Erlöser in der Kirche lebensfrisch erhalten², sollen die Gläubigen wieder und wieder ver-

¹ Das Prager Provinzialkonzil von 1860 verordnet: Post Missam p rae scripta gratiarum actio persolvatur, cui, quantum fieri poterit, pii sacerdotes ante discessum congruam meditationem iungere solent. Quum enim apud Deum pro perceptis donis gratitudo secura sit alterius beneficii impetratio, tanto plures salutiferi sacrificii fructus profecto colliget sacerdos, quo diutius et ferventius cum Domino et Deo suo, benignissimo hospite, fuerit collocutus (vgl. Coll. Lac. V 460—461).

² Et 22, 9.

anlaßt werden, Gott ob der Erlösungstat, die grundwesentlich Opfertat ist, bei der Liturgie zu verherrlichen, die Früchte des einen, in der eucharistischen Feier perennierenden Opfers sich mehr und mehr anzueignen, ins Opfer Christi und dadurch auch ins Opferleben Christi immer lebendiger einzugehen und so von Kirchenjahr zu Kirchenjahr immer vollkommener in das Bild Christi umgestaltet zu werden¹. Um nun die Erreichung dieses Zweckes zu erleichtern, stellt die Kirche im Laufe des Kirchenjahres in der Liturgie je ein einzelnes wichtigeres Moment des in jeder Messe sich vollziehenden ganzen Erlösungswerkes in den Vordergrund, so an Weihnachten den unscheinbaren Eintritt des Herrn in die Welt, an Pascha seinen Tod (Karfreitag) und seine Auferstehung (Ostern), an Pfingsten die Sendung des Heiligen Geistes. Unter der Idee dieser Hauptfeste, zu denen noch etliche andere Feste des Herrn kommen, stehen und um sie gruppieren sich — teils zur Vorbereitung teils als Nachfeier — die Sonntage mit ihren Ferien, deren mehrere für die betreffende Zeit des Kirchenjahres (z. B. der Quadragesima) sehr charakteristisch sind und darum auch gleich den Sonntagen eigene Messen haben. Die Feste des Herrn nun mit den zugehörigen Sonntagen und Ferien bilden den Grundstock des Kirchenjahres als der geheiligten Zeit (*tempus in sensu eminenti*) und ihre Messen stehen im sog. *Proprium de tempore* (des Messbuches). Im innigsten Zusammenhang mit der Opferfeier steht das kirchliche Stundengebet, bei welchem durch alle Gebetsstunden hin (Prim und Komplet ausgenommen) das Hauptgebet (Kollekte) der betreffenden Tagesresp. Festmesse wiederkehrt, was deutlich genug auf den inneren Zusammenhang zwischen Opfer und Stundengebet hinweist, welch letzteres teils auf die Opferfeier vorbereitet teils die spezifische Opfergnade im Tagesleben sozusagen flüssig macht.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, warum die Kirche wünschen muß, daß gerade die im *Proprium de tempore* stehenden Messen nie oder nur aus gewichtigen Gründen durch andere verdrängt werden, welche nicht unter der Idee des fortlaufenden Kirchenjahres stehen, in welchen nicht um eine der betreffenden Zeit des Kirchenjahres entsprechende spezielle Gnade gesleht wird, die vielmehr durch außerordentliche Verhältnisse, private Ansiegen usw. veranlaßt sind. Aus dem tiefinneren Zusammenhang zwischen Opfer und Stundengebet (*officium diei*) ist ferner klar, warum die Kirche seit alters² und bis zur Stunde es als Grundregel betrachtet, die Messe, zumal diejenige, welche als Hauptmesse oder missa publica in Gegenwart der Gemeinde (der Pfarrei, des Kloster- oder Stiftskonvents) gehalten wird, solle mit dem Offizium zusammenstimmen, eine Regel, die ohne gewichtigen oder doch beträchtlichen Grund keine Ausnahme erleiden darf, wie sich aus den kirchlichen Vorschriften über die Botiv- und Requiemsmessen ersehen läßt.

2. Schon in ältester Zeit hat man im Laufe des Kirchenjahres auch Feste der Gottesmutter und anderer Heiligen gefeiert; ist ja die Gottesmutter zu tieft in die Heilstatsachen, welche wir im Kirchenjahr feiern, verschlossen, und hat Christi Heilswerk, das im Laufe des Kirchenjahres

¹ Röm 13, 14. Gal 2, 20.

² Microlog. c. 39.

geheimnisvoll erneuert wird, gerade in den Heiligen die konkreteste, ja sinnenfällige Gestalt gewonnen. Die Heiligen betrachtend und feiernd, betrachten und feiern wir im letzten Grunde Christum, welcher in splendoribus sanctorum triumphierend durchs Kirchenjahr zieht, und die ins Kirchenjahr eingereihten Heiligenfeste dienen alle dem gewiß auch pädagogischen Zwecke des Kirchenjahres, das Heilswerk Christi, die Wahrheit und Gnade in Christo im Laufe des Kirchenjahres den Gläubigen darzustellen und zu vermitteln, ut et ipsi induantur Dominum nostrum Iesum Christum (vgl. die Epistel am ersten Adventssonntag, mit dem das Kirchenjahr beginnt). Weit entfernt also, Idee und Zweck des Kirchenjahres zu stören, sind die Heiligenfeste demselben förderlich, und ist es daher wohl erklärlieh, warum sich die Zahl derselben im Laufe der Jahrhunderte bedeutend gemehrt hat; hatten ja von jeher die meisten Ferien (die der Quadragesima, der Oster- und Pfingstwoche, der Quatember und Vigilien ausgenommen) keine eigenen Messen, und wurde an ihnen nur die Messe des vorausgehenden Sonntags wiederholt, so daß es nichts Störendes hatte, an solchen Ferien die Messe und auch das Offizium von einem Heiligen zu feiern. Die an Stelle von Ferien getretenen Heiligenoffizien hießen ehedem festa ferialia oder festa ferialis nocturni, weil sie, gleich unsren festis simplicibus, im Stundengebet nur die eine Nocturne der Ferie hatten; die Messe jedoch wurde de sancto zelebriert.

Die Messen der Marien- und Heiligenfeste nun stehen im Proprium Sanctorum des Messbuches; sofern und inwieweit sie keine eigene Messe haben, muß für sie die Messe aus dem Commune Sanctorum, dem dritten Teil des Messbuches, entnommen werden. An diese sind, wie schon in den alten Sakramentarien, Botivmessen und Messen für die Verstorbenen angereiht. Der Messkanon, der noch während des 10. Jahrhunderts in den Sakramentarien beinahe ausschließlich an der Spitze steht, wird seit dem 11. und 12. Jahrhundert in die Mitte des Sakramentars gesetzt, gewöhnlich zwischen die um jene Zeit schon häufig getrennten Propria de tempore und de sanctis. Seit dem 12., besonders aber seit dem 13. Jahrhundert wird es unter dem Einfluß des Missale secundum consuetudinem Romanas curias allgemeine Sitte, ihm seine jetzige Stellung zwischen Karfreitag und Osteresonntag zu geben¹. Es mag durch diese Stellung des Kanons, die wohl zunächst nur aus praktischen Erwägungen ihm gegeben wurde, angedeutet sein, daß der Vollzug des heiligsten Opfers, den der Ordo und Canon missae normieren, den tragenden und belebenden Mittelpunkt des ganzen Kirchenjahres bildet.

§ 43. Die Botivmessen.

1. Schon in ältester Zeit hat man das heiligste Opfer nicht bloß zur Feier der Sonn- und Festtage des fortlaufenden Kirchenjahres (in anni circulo) sowie der Heiligenfeste, sondern auch in Privatanliegen und für Privatpersonen dargebracht². Solche Opferdarbringung geschieht in der Regel nicht

¹ Ebner, Quellen und Forschungen 372.

² Augustin., De civ. Dei 22, 8.

im Auftrag der Kirche und nicht nach einem mit dem von den Rubriken (resp. Directorium) für den betreffenden Tag vorgeschriebenen Offizium übereinstimmenden Formulare, sondern nach Wunsch (votum — desiderium)¹ und Intention einer einzelnen Person, einer einzelnen Gemeinde oder Genossenschaft, einer ganzen Diözese u. dgl., und zwar zur Erzielung einer besondern (latreutischen, imperatorischen, propitiatorisch-satisfaktorischen) Opferfrucht zu einem speziellen Zweck, darum auch nach einem eigenen, für diesen Zweck eingerichteten und kirchlich approbierten Messformulare, deren 25 in unserem römischen Messbuch stehen; dazu kommen unter dem Titel *Orationes diversae* noch zahlreiche Orationen (Kollekten, Sekteten und Postkommunionen), welche der Zelebrant, um einem speziellen Votum, einer speziellen Bitte bei der Opferfeier wirkhaften Ausdruck zu geben, in die Tagesmesse einschalten kann bzw. einschalten muß, wenn der Ritus es erlaubt.

a) Die Geschichte der Votivmessen hat in gründlichster Weise Franz in seinem schon öfter angeführten Werke „Die Messe im deutschen Mittelalter“ S. 115 ff behandelt, dessen Ausführungen wir uns im folgenden anschließen. Das Auftreten der Votivmessen hängt innigst zusammen mit der privaten Darbringung der heiligen Messe, bei welcher Gelegenheit gegeben war, daß der Priester ein ihm empfohlenes Anliegen in den Vordergrund rückte und Erhörung durch die Kraft des Opfers erlebt. So erwähnt z. B. bereits Augustinus, daß nach der Darbringung des heiligen Messopfers in einem Hause — es handelte sich hier also um die private Darbringung des heiligen Opfers — die Dämonenplage verschwand². Auch Dankagung wird schon frühzeitig als spezieller Opferanlaß erwähnt. Gregor von Tours³ berichtet z. B., daß man aus Dank beim Abzug der Hunnen von Basatum die Messe pro liberatione populi feierte. Zweifelhaft bleibt es, ob man sich bei solchen Anlässen eigener, zu solchen Zwecken verfaßter Messformularien bediente oder die gewöhnlichen gebrauchte. Votivmessformulare finden sich jedoch schon im Leonianum: im Monat September Formulare post infirmitatem⁴, also Dankagung für Genesung, und ein anderes, welches sich gegen die obloquia reproborum⁵ wendet. Unter den Oktobermessen befindet sich ein Formular de siccitate temporis⁶. Ebenso finden sich unter den 28 Messen, welche das gleiche Sakramentar in natali apostolorum Petri et Pauli bietet, drei Formulare⁷, welche sich durch den Zusatz post infirmitatem als Votivmessen zur Dankagung nach überstandener Krankheit charakterisieren. Dazu kommen noch in den Oktobermessen⁸ drei Messen super defunctos. Reicher ist die Entwicklung der Votivmessformulare schon im Gelasianum, welches deren 60 aufweist, während das von Alkuin bearbeitete Gregorianum nur 44 kennt. Das spätere Mittelalter hat sich in der Komposition von Votivmessformularen außerordentlich fruchtbar erwiesen. Die innige Andacht, welche das Mittelalter zum Leiden des Herrn hegte und die sich ganz besonders auch in der frommen Verehrung der Wundmale des Herrn und der Leidenswerkzeuge äußerte, kam auch in den seit dem 14. Jahrhundert immer häufiger auftretenden Passionsmessen zum Ausdruck, von welchen die Messe Humiliavit, deren Abschrift man sogar dem hl. Johannes Evangelist zuschrieb, und die Messen zu den Leiden und Freuden Mariens sich ganz besonderer Beliebtheit

¹ Votivaee Missae nuncupantur, quia peraguntur et applicantur ad mentis normam et secundum vota particularium offerentium (Berlendis).

² Augustin., De civ. Dei 22, 8.

³ De gloria martyr. c. 13.

⁴ Ed. Feltoe 135.

⁵ Ebd. 137.

⁶ Ebd. 142.

⁷ Ebd. 40 41 44.

⁸ Ebd. 145.

erfreuten. Weit verbreitet war im 15. Jahrhundert die Messe von den 14 Notheilern, die Messe von den 24 Ältesten der Apokalypse, mit der sich allerdings auch abergläubische Meinungen verbanden. Zahlreich sind dann die Votivmessen gegen Krankheiten: so die Messe vom hl. Sebastian gegen Epidemien jeglicher Art, die Messe zu Ehren des hl. Rochus gegen die Pest, zu Ehren des hl. Sigismund gegen Fieber. Das Vertrauen zu übernatürlicher Hilfe war um so gerechtfertigter, je weniger die ärztliche Wissenschaft und eine vernünftige Hygiene im Mittelalter entwickelt waren. Kulturhistorisch interessant sind die Messen gegen feindliche Einfälle, gegen Hussiten und Türken; in ihnen spiegeln sich die Leiden, denen das arme Volk in jenen bewegten Zeiten ausgesetzt war. An die Zeiten des Faustrechtes und mangelhafter Rechtspflege mahnen die Messen gegen ungerechte Richter und Bischöfe; die fehlende Sicherheit des Eigentums kommt zum Ausdruck in den missae pro furto, in welchen um die Ergreifung des Diebes und um Wiedererlangung der gestohlenen Sache gefleht wurde. In unserem jetzigen Missale finden sich folgende Votivmessen: de Trinitate, de angelis, de ss. Apostolis Petro et Paulo, de Spiritu sancto, de ss. Eucharistiae Sacramento, de S. Cruce, de Passione D. N. I. Chr., fünf nach dem Kirchenjahr verschiedene Messen de beata Maria Virgine; pro eligendo Summo Pontifice, in anniversario electionis seu consecrationis episcopi, ad tollendum schisma, pro quacumque necessitate, pro remissione peccatorum, ad postulandum gratiam bene moriendi, contra paganos, tempore belli, pro pace, pro vitanda mortalitate, pro peregrinantibus, pro sponso et sponsa.

b) Bevor die Heiligenseste sich mehrten, noch bis weit ins frühere Mittelalter herein musste an den meisten Wochentagen das officium feriale gebetet, und wenn die Ferie keine eigene Messe hatte, was extra Quadragesimam fast immer der Fall war, musste die Messe des vorausgehenden Sonntags genommen und diese sicherlich in mancher Woche öfters wiederholt werden. Da begreift sich unschwer, wie man dazu kam, für jeden der sechs Wochentage ein eigenes Messformular festzustellen und den Priestern, zu gestatten, sich derselben zu bedienen, statt die Sonntagsmesse zu wiederholen. Nach Angabe des Mirologus¹ hätte schon Alkuin auf Wunsch des hl. Bonifatius² solche (Votiv-) Messformularien versah, und zwar auch eines für den Sonntag als die feria prima, nämlich de Trinitate, dann für den Montag de Sapientia (= Logos — Sapientia Patris), für den Dienstag de Spiritu sancto, für den Mittwoch de charitate, für den Donnerstag de angelis, für den Freitag de Cruce, für den Samstag de beata Maria. Wenn im Mirologus Alkuin als Verfasser dieser Messformularien genannt wird, so mischt sich in diese Behauptung Richtiges mit Unrichtigem. Alkuin hat lediglich den Mönchen von St Vedastus und von Fulda eine Anzahl von Messformularien gesandt, die er, wie er selbst angibt, dem Missale von Tours entnommen hat. Ebensovenig hat er diese Messformulare auf die einzelnen Wochentage fixiert. Im Mirologus konnte Alkuin nur deshalb eine solche Tätigkeit zugeschrieben werden, weil in dem unter Alkuins Namen gehenden Liber sacramentorum eine solche Messreihe enthalten ist. Diese war jedoch schon zur Zeit des Mirologus eine andere geworden. Zu Durands Zeit³ war für den Sonntag (sofern an demselben Votivmesse gehalten wurde) gleichfalls de Trinitate bestimmt, für den Montag entweder de angelis, weil die Engel an diesem Tag in bonis gratuitis geschaffen worden seien, oder pro defunctis, weil nach einer frommen Meinung die armen Seelen am Sonntag,

¹ Kap. 60.

² Was chronologisch unmöglich ist, da Bonifatius 755 starb.

³ Rationale I. 4, c. 1, n. 28.

als dem allgemeinen Ruhe- und Freudentag, auch einer besondern Erquickung sich erfreuen, am Montag aber wieder in ihre frühere Dual zurückfallen, welche man ihnen nun durch die Requiemsmesse zu hindern suche¹. Für den Dienstag verzeichnet Durand eine Votivmesse pro peccatis, für den Mittwoch pro pace, für den Donnerstag pro tribulatione, für den Freitag de cruce, weil am Freitag der Heiland am Kreuze das Erlösungssopfer vollbrachte, am Samstag de beata Maria Virgine. Bekanntlich war der Samstag schon durchs ganze Mittelalter herab speziell der allerheiligsten Jungfrau geweiht, und steht in unsern Brevieren noch ein Officium beatae Mariae Virginis in Sabbato, welches ehedem an allen Samstagen, auf die kein festum novem lectionum, keine Vigil, kein Quatember und kein transferiertes officium Dominicae fiel, als Tagessoffizium statt des officium Sabbati gebetet wurde. Als Gründe, warum der allerheiligsten Jungfrau gerade der Samstag geweiht sei, führt Durand u. a. an, weil an jenem Samstag, da der Herr im Grabe ruhte, nur Maria allein keinen Augenblick im Glauben wankte, während selbst die Apostel momentan schwankend geworden; ferner weil der Samstag als Vorabend des Sonntags die porta Dominicæ und als solche Sinnbild Mariens, als der ianua coeli, sei; der Sonntag ist Abbild der ewigen Ruhe im Himmel, und die Pforte zu derselben ist Maria als Mutter des Erlösers.

c) In gedruckten Missalien aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts stehen unter dem Titel Officia appropriata diebus per hebdomadam oder Missae secundum ferias dicendas folgende Votivmessen: für den Sonntag de Trinitate, für den Montag de aeterna Sapientia, für den Dienstag de sancto Spiritu, für den Mittwoch de angelis, für den Donnerstag de charitate (scil. Dei, infusa in cordibus nostris), für den Freitag de Cruce, für den Samstag de beata (bereits mit fünf nach der Zeit des Kirchenjahres verschiedenen Formularien). Da jeder Sonntag an sich schon Feier des dreieinigen Gottes ist, wie im Abschnitt vom Kirchenjahr gezeigt wurde, ist im Missale Pius' V. füglich die Messe de Trinitate nicht für den Sonntag, sondern für den Montag festgesetzt, falls an diesem nicht das Totenoffizium mit Requiemsmesse trifft; für den Dienstag ist in genanntem Missale bestimmt die Missa de angelis, welche stets, auch als Missa privata, Gloria hat, das ja von den Engeln auf Bethlehems Fluren angestimmt wurde, für den Mittwoch de apostolis, für den Donnerstag de Spiritu sancto vel de Sanctissimo Eucharistiae Sacramento², für den Freitag de Cruce vel de Passione Domini, für den Samstag de beata Maria Virgine, und zwar fünf verschiedene Formularien

¹ Über den Zusammenhang dieser in weiten Kreisen geglaubten Überlieferung von der Sonntagsruhe der Verdammten vgl. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 145 ff; ferner Merkle, Die Sabbatruhe in der Hölle, in Römische Quartalschrift 1895, 489 ff. Weyman, Theol. Quartalschr., Tübingen 1894, 699. Noch jetzt darf an allen Montagen extra Quadragesimam et tempus paschale, auf die nicht ein Duplex, Semiduplex oder eine feria mit eigener Messe trifft, die Konventmesse als Requiemsmesse (missa quotidiana, wenn cantata mit einer Oration) zelebriert werden; wird an einem solchen Montag nicht die Requiemsmesse, sondern die Votivmesse de Trinitate oder die Messe des vorausgehenden Sonntags als Konventmesse genommen, so muß in ihr die Commemoratio pro defunctis (Fidelium omnium etc.) an vorletzter Stelle eingelegt werden, so daß noch jetzt, wie schon im Mittelalter, der Montag in gewissem Sinne als Armentseelentag erscheint; vgl. Rubr. general. Missal. V. n. 1—2.

² Daß die Messe de Ss. Sacramento auf den gleichen Tag mit der vom Heiligen Geist angefeßt ist, dürfte seinen Grund darin haben, daß man in der Kirche stets überzeugt war, daß bei der Konsekration des allerheiligsten Sakramentes der Heilige Geist mittätig sei.

(ab Adventu usque ad Nativ. Dom., a Nativ. Dom. usque ad Purificationem b. M. V., a Purificatione usque ad Pascha, a Paschate usque ad Pentecosten, a Pentecoste usque ad Adventum). Diese Votivmessen dürfen (nicht müssen) an den genannten Tagen als feierliche Konventmessen zelebriert werden, wenn das officium de feria (except. fer. quae propriam habent Missam) trifft. — Die von Papst Leo XIII. durch allgemeines Indult vom 5. Juli 1883 gestatteten Votivoffizien wurden durch die Neuordnung des Breviers infolge der Bulle *Divino afflato* vom 1. November 1911 beseitigt; damit kamen auch die ihnen entsprechenden Votivmessen in Wegfall¹.

2. Die Votivmessen werden unterschieden in feierliche und private. Was eine Messe zur feierlichen macht, ist die äußerliche Feierlichkeit (frequentia ministrorum, Leviten, Inzens, Gesang), mit welcher sie zelebriert wird; bei den solemnen Votivmessen aber kommt die rituelle Solemnität erst sekundär in Betracht, und erscheint als erstes, daß ihre Feier durch eine res gravis vel publica ecclesiae causa veranlaßt ist; in Anbetracht solcher Wichtigkeit ihrer Veranlassung werden sie nicht nur solemniter gefeiert, sondern dürfen sie auch an Tagen zelebriert werden, für welche von der Kirche, die ja möglichst regelmäßige Übereinstimmung der Messe mit dem Tagesoffizium wünscht, die Celebration privater Votivmessen verboten ist. In zweifelhaften Fällen entscheidend zu beurteilen, ob eine causa gravis vel publica vorliege, ist Sache des Diözesanbischofs. Sämtliche Votivmessen, die nicht aus diesem Grunde zu den votivae solemnies gehören, sind Privatvotivmessen und dürfen auch, wenn sie als cantatae, ja selbst solemniter (mit Leviten und Inzens) zelebriert würden, nur an Tagen, an welchen Privatvotivmessen erlaubt sind, und nach deren Ritus (in der Regel ohne Gloria, ohne Credo, mit wenigstens drei Orationen) gefeiert werden.

Wegen der großen Wichtigkeit ihrer Veranlassung resp. des Zweckes, welcher durch ihre Feier erreicht werden soll, dürfen solemnne Votivmessen propter rem gravem vel publicam ecclesiae causam an allen Tagen gehalten werden, mit Ausnahme der Feste erster Klasse, der privilegierten Sonntage erster Klasse (Dom. I. Advent. et Quadrag., Passionis, Palmarum, Paschatis, in Albis, Pentecostes, Trinitatis), des Aschermittwochs, aller Tage der Karwoche sowie der Vigilien von Weihnachten und Pfingsten. Da in solchen Votivmessen die Intention des Zelebranten und das Gebet der Kirche ganz und gar auf den speziellen, hochwichtigen Zweck der Opferdarbringung gerichtet ist, wird in denselben keine Commemoration der Tagesmesse eingelegt, auch deren letztes Evangelium, selbst an Sonntagen, nicht gelesen, sondern stets das Johannesevangelium. Weil Gloria und Credo dazu beitragen, einer Messe das Gepräge des Freudigen und Festlichen aufzudrücken, haben die solemnnen Votivmessen, sofern sie nicht in violetter Farbe, d. i. in der Farbe des büßenden Ernstes, gefeiert werden, regelmäßig Gloria und Credo.

Votivmessen, welche auf private Veranlassung, auf den frommen Wunsch eines einzelnen oder auch mehrerer einzelnen und in Rücksicht auf Anliegen privater Natur zelebriert werden, gleichviel ob als Stillmessen oder

¹ Rubricae ad normam Bullae „Divino afflato“ (Tit. VIII, n. 1).

cum cantu et solemnitate, haben eben wegen ihres privaten Charakters gegenüber der allgemeinen Regel, die Messe solle mit dem Tagessoffizium übereinstimmen, verhältnismäßig nur wenige Privilegien. Solche Privatvotivmessen dürfen nur gefeiert werden in festis semiduplicibus, simplicibus und an gewöhnlichen Ferien; unzulässig aber sind sie an jedem festum duplex, an allen Sonn- und gebotenen Festtagen, ferner innerhalb der fünf privilegierten Oktaven (von Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Pfingsten, Fronleichnam), dann an den privilegierten Ferien (Aschermittwoch und Ferien der Karwoche), an den privilegierten Vigilien (vor Weihnachten, Epiphanie und Pfingsten) und am Allerseelentage.

3. Zu den ältesten Votivmessen sind die Requiemsmessen zu rechnen, deren schon Tertullian und Cyprian gedenken. Im Leonianum finden sich bereits fünf, im Gelasianum 13 verschiedene Formulare für Requiemsmessen, und in den ältesten Lektionarien sind schon die gleichen Perikopen verzeichnet, welche noch jetzt für den dies obitus und anniversarius im römischen Missale stehen. Der Introitus unserer Requiemsmessen steht bereits im Antiphonar Gregors d. Gr. — Das heilige Opfer feierte man im Abendlande außer am Begräbnistage noch am 3., 7. und 30., im Orient am 3., 9. und 40. Tage. Bis auf das Missale Pius' V. waren nach Verschiedenheit der Diözesen vielfach noch andere Messformularien im Gebrauch als die jetzigen vier. Von diesen ist das erste für den Allerseelentag (commemoratio omnium fidelium defunctorum) bestimmt. An genanntem Tage hat man sich für die solemnens und privaten Requiemsmessen (den Fall einer Beerdigung ausgenommen) dieses ersten Formulars zu bedienen, welches, als selten gebraucht und dadurch ausgezeichnet, auch für den dies depositionis, tertius, septimus, tricesimus et anniversarius der Päpste, Kardinäle und Bischöfe — mit Einschaltung der Oratio ex diversis — vorgeschrieben und an den genannten Tagen auch in den Requiemsmessen für Priester — mit Einschaltung der Oration Deus qui inter apostolicos etc. — zu gebrauchen erlaubt ist. Des zweiten Formulars hat man sich für die Requiemsmesse in die obitus seu depositionis, in die tertio, septimo et tricesimo, des dritten in die anniversario zu bedienen, wenn der Verstorbene nicht wenigstens Priester gewesen; außer den genannten, also an gewöhnlichen Tagen (Missa quotidiana) hat man sich in der Requiemsmesse selbst für Papst, Kardinäle, Bischöfe und Priester des vierten Formulars zu bedienen. Am Schluß desselben steht die Rubrik: Epistolae et Evangelia superius posita in una (ex quattuor) Missa pro defunctis dici possunt etiam in alia Missa similiter pro defunctis.

In liebender Fürsorge für die Verstorbenen wünscht die Kirche, daß schon alsbald nach dem Hinscheiden (ipso die obitus vel alio ante depositionem), wo möglich doch bei deren Beerdigung (in die depositionis) das heiligste Opfer für sie dargebracht werde, und wiewohl sonst in der Regel die Messe mit dem Offizium des Tages übereinstimmen soll, darf die Requiemsmesse pro die obitus seu depositionis an den allermeisten Tagen des Kirchenjahres als Missa solemnis vel cantata zelebriert werden. Als besondere Gedenktage für die Verstorbenen haben auch der Dritte, Siebte, Dreißigste,

welche vom Tage der Beerdigung an zu rechnen sind, desgleichen der Jahrtag das Privilegium, daß an ihnen die Requiemsmesse als Missa solemnis vel cantata auch an duplicibus minoribus et maioribus zelebriert werden darf. Fällt die Beerdigung, der Dritte, Siebte, Dreißigste oder Jahrtag auf einen dies impeditus, so ist die betreffende Requiemsmesse am nächstfolgenden dies non impeditus¹ zu halten, für welchen ihre Privilegien ihr ungeschmälert bleiben. Aus alledem ist ersichtlich, wie sehr der Kirche daran liegt, daß ihre leidenden Kinder im Fegefeuer tunlichst bald, nicht nur einmal, sondern öfters und für längere Zeiten in möglichst reichlichem Maße der satisfaktorischen Früchte des heiligsten Opfers teilhaft werden.

Allerdings ist die Hauptfahre bei der Opferfeier für Verstorbene die Applikation des fructus ex opere operato, und diese kann auch in der Tagesmesse geschehen. Die Requiemsmesse aber enthält ganz spezifische Gebete für die Verstorbenen und regt wie durch ihre Leistunge, so durch mancherlei Eigentümlichkeiten des Ritus zu speziellsem frommen Gedenken für die Verstorbenen an, weshalb bei Celebration der Requiemsmesse dem Verstorbenen außer den Früchten ex opere operato auch noch solche ex opere operantis vel operantium, nämlich des Celebranten und der an ihn sich anschließenden Gläubigen, zu gute kommen. Daher kommt es, daß der Priester verpflichtet ist, die obligaten Messen für Verstorbene (Besinnungs-, Siebents-, Dreißigts-, Jahrtagsmessen) an allen Tagen, wo der Ritus es erlaubt, als Requiemsmessen zu lesen; bei Privatmessen ist er an solchen Tagen zur Requiemsmesse nur verpflichtet, wenn er ausdrücklich eine solche versprochen oder wenn er sich verpflichtet hat, dem Verstorbenen, für welchen er appliziert, das privilegium altaris zuzuwenden, was an Tagen, wo der Ritus eine Requiemsmesse erlaubt, nur durch eine solche geschehen kann.

Schon Tertullian² spricht deutlich von der Darbringung des heiligen Opfers am Jahrestage der Verstorbenen: Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. Ebenso Cyprian³, der für den Fall, daß ein Christ einen Kleriker zu einer Vormundschaft u. dgl. berufen würde, verordnet hat, non offeretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur. Die Beobachtung des 3., 7., 30., des 9. und 40. Tages hängt zusammen mit der altheidnischen Sitte⁴, diese Tage als Gedächtnistage der Toten ganz besonders hervorzuheben. Von den Christen wurde diese Ge pflogenheit herübergenommen und im christlichen Sinne gedeutet. Schon der hl. Ambrosius gibt diesen Tagen eine christliche Deutung, wenn er in der Rede de obitu Theodosii⁵ sagt: Eius principis et maxime con clamavimus obitum et nunc quadragesimum celebramus, assistentes sacris altaribus Honorio principe, qui sicut St. Ioseph patri suo Iacob quadraginta diebus humationis officia detulit, ita et hic Theodosio patri iusta persolvit. Et quia alii tertium diem et trigesimum, ali septimum et quadragesimum observare consueverunt, quid doceat lectio consideremus. Defuncto Iacob

¹ Über die neuesten, tief einschneidenden Bestimmungen bezüglich der Requiemsmessen unterrichten sehr gut Rindfleisch, Die Requiemsmessen², Regensburg 1901. Erker, Missae de Requie, Laibach 1903.

² De coron. mil. c. 8; vgl. auch De monog. c. 10. ³ Ep. 1, n. 2.

⁴ Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901, 12 16.

⁵ Migne, P. L. 16, 1386.

praecepit Ioseph pueris sepulchoribus, ut sepelirent eum. Et sepelierunt sepultores Israel, et repleti sunt ei quadraginta dies. Sic enim dinumerantur dies sepulturae. Et luxit eum Aegyptus septuaginta diebus¹. Haec ergo sequenda solemnitas, quam praescribit lectio. Sed et in Deuteronomio² scriptum est: Quia planixerunt filii Israel Moysen diebus triginta.

Auch für die spätere kirchliche Auffassung war die Rücksicht auf analoge biblische Tatsachen maßgebend, und zwar für den dies tertius die zentral bedeutsame Tatsache der Auferstehung des Herrn³, die am dritten Tage nach seinem Begräbnis erfolgte. Für den dritten und zugleich für den siebten Tag erblickte man ein Vorbild im mosaischen Gesetze, welches vorschrieb, daß diejenigen, welche durch Beührung einer Leiche levitisch unrein geworden waren, am dritten und am siebten Tage danach durch Besprengung mit dem wirksamsten Reinigungswasser⁴ luftiert werden. Ähnlich wollte man am dritten und siebten Tag die armen Seelen im Fegefeuer durch Gebet und Opferdarbringung von ihren Malein reinigen. Der siebte Tag war im Alten Testamente auch der Tag der Ruhe; auch aus dem Grunde nun, um zu sinnbildlen, daß man den armen Seelen durch Gebet und Opferdarbringung zur ewigen Ruhe⁵ verhelfen solle und wolle, wurde der dies septimus als spezieller Gedenktag für dieselben bestimmt. Im Hinblick darauf, daß Moses und Aaron nach ihrem Tode 30 Tage lang von den Kindern Israels beweint wurden⁶, hat man auch christlicherseits die Totentrauer durch 30 Tage betätigt, und schloß dann diese Trauerzeit durch Opferdarbringung am 30. Tage; durch Opfer und Gebet sollten auch die Sünden und Sündenstrafen getilgt werden, welche der Verstorbene zeitlebens durch Übertretung der zehn Gebote gegen den Dreieinigen Gott begangen ($3 \times 10 = 30$). Alljährlich den Todestag der Verstorbenen zu begehen, war dadurch nahegelegt, daß man seit ältester Zeit auch den Todestag der Märtyrer jedes Jahr liturgisch feierte; während man diesen als Tag der Geburt für das ewige Leben oder der Aufnahme in den Himmel festlich begeht, wird am Jahrestag der Verstorbenen, die möglicherweise noch im Fegefeuer sich befinden, Opfer und Gebet für den Zweck ihrer Erlösung aus dem Fegefeuer Gott dargebracht⁷.

4. Der Dritte, Siebte und Dreißigste sind „nicht als wiederkehrende Tage der Erinnerung, sondern nur als besonders markierte Punkte einer fortlaufenden Trauerzeit aufzufassen“⁸, während welcher man in christlicher Zeit liebend des Verstorbenen gedachte und für ihn das heilige Messopfer darbrachte. Aus dieser Ge pflogenheit heraus sind die sog. gregorianischen Messen⁹ entstanden, die in doppelter Form als Messtricenar und als Messseptenar auftraten. Den Namen „gregorianisch“ führen sie nicht etwa, als ob Gregor d. Gr. diese Sitte erst in die Kirche eingeführt hätte, sondern deswegen, weil die große Beliebtheit, deren sich diese Messreihen erfreuten, auf zwei Erzählungen in den Dialogen Gregors d. Gr. zurückgeht, somit im letzten Grunde auf der großen Autorität beruht, deren sich Papst Gregor während des ganzen Mittelalters

¹ Gn 50, 3.

² Dt 34, 8.

³ 1 Kor 15, 14.

⁴ Hebr 9, 18. Nm 19, 9.

⁵ Vgl. Hebr 4, 4 ff.

⁶ Nm 20, 30. Dt 34, 8.

⁷ Amalar., De eccl. off. l. 4, c. 42. Pseudo-Alcuin., De div. off. c. 50. Durand., Rationale l. 7, c. 35.

⁸ Kulamb, Geschichte der kirchlichen Beichensfeier 144.

⁹ Vgl. Thalhofer in Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 1885, 207 ff. Weizer und Weltes Kirchenlexikon V² 1191. Eberle, Der Tricenarius des hl. Gregor, Regensburg 1890. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 244 ff.

erfreute. Die gregorianischen Messen bestehen darin, daß man 30 Tage hintereinander je eine heilige Messe für einen Verstorbenen lesen läßt. Zuweilen kommt es noch vor, daß die Gläubigen sechs heilige Messen an sechs unmittelbar aufeinander folgenden Tagen zelebrieren lassen, welche Messen gleichfalls als gregorianische, zuweilen auch als „Passionsmessen“ bezeichnet werden. Sie gehen zurück auf den Brauch, sieben mal hintereinander für einen Verstorbenen das heilige Messopfer darbringen zu lassen, sind also nichts anderes als der modifizierte gregorianische Messseptenar.

Weit entfernt, diese *perantiqua et pia consuetudo*¹ zu mißbilligen, hat die Ritenkongregation im Jahre 1791² erklärt, wo der gregorianische Messendreißiger testamentarisch für einen Verstorbenen verlangt sei, müsse er genau persolvirt werden; auch wenn der Stifter bestimmt habe, daß nach seinem Tode in alle Zukunft jeden Monat die 30 gregorianischen Messen für ihn gelesen werden, seien sie stets als solche (d. i. in der betreffenden Intention und an 30 unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen) und nicht einfachhin als *Missae quotidiana*e zu lesen. Wenn also ein Priester ersucht wird, für einen Verstorbenen die 30 gregorianischen Messen zu zelebrieren, so ist er kirchlich berechtigt, sie anzunehmen, muß sie aber (von den letzten drei Tagen der Karwoche abgesehen) an 30 unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen (*triginta continuis diebus*), und zwar in der Intention als *Missae Gregorianae pro defuncto* persolvieren. Eigener Messformularien darf man sich dabei nicht bedienen, wie früher vielfach der Fall gewesen, lediglich an Tagen, wo der Ritus es erlaubt, darf man eine Requiemsmesse (*Missa quotidiana*) lesen, sonst aber die Tagesmesse pro defuncto applizieren; ist der betreffende Altar privilegiert oder hat der Zelebrant das persönliche Altarprivilegium, so wird er, selbst wenn er sich nicht dazu verpflichtet hat, dem Verstorbenen auch den vollkommenen Ablaß des Altarprivilegiums modo suffragii zuwenden; an die Zelebration der in Rede stehenden Messen an sich ist kein Ablaß gefügt³, wenigstens ist von der Verleihung eines solchen nichts bekannt, und hat neuestens die Ablaßkongregation⁴ erklärt: Non constat, datam fuisse (pro his Missis) indulgentiam, sed ex decreto huius Congregationis d. d. 13. Martii 1884 recognita et approbata fuit pia praxis et specialis fiducia, qua fideles retinent celebrationem triginta Missarum specialiter efficacem ex beneplacito et acceptatione divinae misericordiae ad animarum e purgatorii poenis liberationem.

Im vierten Buche seiner Dialoge⁵ erzählt Gregor d. Gr. folgendes: Bei einem Mönche namens Justus im Kloster St Andreas zu Rom stand man, als er auf dem Sterbebette lag, drei Goldstücke, die er gegen die Ordensregel heimlich besessen hatte. Um ein abschreckendes Beispiel aufzustellen, ließ Gregor nach dem Tode des Mönches keinen Psalter für ihn beten, keine Totenmesse, keinen Dritten und Siebten für ihn halten. Dreißig Tage nach dem Tode des unglücklichen Mönches erklärte Gregor: „Wir müssen nun, nachdem er schon so lange im Fegefeuer gepeinigt wird, ihm unsere Liebe erweisen und ihm so viel als möglich helfen, daß er befreit werde.“ Von diesem

¹ Benedict. XIV, Inst. 34, n. 22.

² Mühlbauer, Suppl. II 561 ff.

³ S. R. C. 24. Aug. 1888.

⁴ Ebd.

⁵ c. 55.

Tage an wurde nun 30 Tage (in continuo) für ihn das heiligste Opfer dargebracht. Nach der 30. Opferfeier, so erzählt Gregor weiter, erschien Iustus seinem leiblichen Bruder Kopiosus und sagte ihm, daß er nunmehr nach langer Pein zur Vereinigung mit Gott gelangt sei. Gregor d. Gr. behauptet nicht, daß die Einrichtung, 30 Messen zu lesen, von ihm etwa erfunden oder ihm durch Offenbarung mitgeteilt worden sei, er erblickt vielmehr darin einen schon herrschenden Gebrauch zu Gunsten der armen Seelen, dessen Trost er ansänglich dem verstorbenen Mönch nicht zufommen ließ. Wenn demnach auch Gregor diesen Brauch nicht eingeführt hat, so hat er zweifellos denselben durch seine Erzählung populär gemacht. Das gleiche ist von der andern Erzählung zu sagen, auf Grund deren man Gregor die Einführung des Messseptenars zuschreiben wollte. Gregor hatte den Vorfall, den er erzählt, von dem Bischof Felix von Porto erfahren, der seinerseits einem Berichte des Priesters Johannes folgte. Dieser Johannes wollte einmal in einem öffentlichen Bade dem Badebieder zwei Eulogien (duas oblationum coronas) schenken. Dieser verweigerte die Annahme mit der Begründung, er sei der frühere Besitzer des Bades, der jetzt nach seinem Tode wegen seiner Sünden hier Buße tun müsse und deshalb das heilige Brot nicht nehmen dürfe. Wollte ihm der Priester eine Gefälligkeit erweisen, so solle er eine ganze Woche lang (hebdomada continua) die heilige Messe für ihn lesen. Dies tat Johannes, und als er nach einer Woche wieder zurückkehrte, war der Badebieder verschwunden. Die arme Seele war von der Strafe befreit.

Diese Messreihen — Tricennar wie Septenar — gaben dem Mittelalter Anlaß, auch noch andere Messreihen aufzustellen, nicht bloß für Verstorbene, sondern auch für Lebende, wobei vielfach Übergläubische mitunterlief, indem man diesen Messen einen unbedingten Erfolg zusprach, namentlich, wenn eine bestimmte Anzahl von Kerzen und bestimmte Messformulare gebraucht wurden. Besonders tritt dies hervor bei den sog. Notmessen¹, die überall an die Zahl 7 oder 30 anknüpfen. Der gregorianische Messseptenar ist auch gegenwärtig noch nicht ganz verschwunden. Er lebt fort in den oben erwähnten Passionsmessen: sechs Messen zu Ehren des Leidens des Herrn und eine Requiemsmesse, denen man früher die unfehlbare Wirkung zuschrieb, die Seelen aus dem Fegefeuer zu befreien. Seit dem 15. Jahrhundert ließ man die Requiemsmesse weg, so daß nur mehr sechs Messen, die eigentlichen Passionsmessen, vorhanden waren.

§ 44. Feierliche und gesungene Messe. Privatmesse.

1. In der ältesten christlichen Zeit wurde das eucharistische Opfer jedenfalls an allen Sonntagen² und an den wenigen damaligen Festtagen in Gegenwart der ganzen Gemeinde gefeiert, woher die Bezeichnung σύναξις (collecta) für die Opferfeier stammt, bei welcher auch alle Unwesenden Oblationen brachten und kommunizierten. An Kirchen mit mehreren Priestern standen diese alle zugleich mit dem Zelebranten, mochte er Bischof oder nur der erste unter den Priestern der Kirche sein, an dem einen Altare, konzelebrierten mit ihm, d. h. sie sprachen mit ihm die Opfergebete, die Konsekrationsworte und kommunizierten aus seiner Hand; auch die übrigen höheren und niederen Kleriker der betreffenden Kirche waren als diensttuend bei der Opferfeier beteiligt und empfingen gleichfalls die Kommunion, so daß eine solche Opferfeier nicht bloß Missa publica vel universalis vel magna, sondern

¹ Vgl. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 268 ff.

² Apg 20, 7. Iustin., Apol. I 67.

in der Tat auch Missa *solemnis* war. Anfänglich wurde an Sonn- und Festtagen in der betreffenden (Kathedral-, Titular- und resp. Pfarr-) Kirche nur einmal das heiligste Opfer gefeiert, welchem die ganze Gemeinde anwohnte. Als aber die Zahl der Gläubigen sich mehrte, ergab sich vielfach die Notwendigkeit, daß an den liturgischen Tagen in ein und derselben Kirche ein zweites Mal, ja sogar öfters Opferfeier gehalten werde, und zwar in der gleichen Weise (unter Darbringung von Oblationen, mit allgemeiner Kommunion) wie das erste Mal. So war es im Abendlande zur Zeit Leos I. schon längst üblich, und daß dies auch im Orient beobachtet werde, wünschte genannter Papst angelegentlich, da er an den alexandrinischen Bischof Dioskur schrieb: *Ut in omnibus observantia nostra (sc. Romana et Alexandrina) concordet, illud quoque volumus custodiri, ut, cum solemnior festivitas conventum populi numerosioris indixerit, et ad eam tanta fidelium multitudo convenierit, quam recipere basilica simul una non possit, sacrificii oblatio indubitanter iteretur, ne his tantum admissis ad hanc devotionem (h. e. sacrificii celebrationem), qui primi advenerint, videantur hi, qui postmodum confluxerint, non recepti: cum plenum pietatis atque rationis sit, ut quoties basilicam, in qua agitur, praesentia novae plebis impleverit, toties sacrificium subsequens offeratur*¹. Daß diese zweite und resp. dritte Messe, die an ein und demselben Tag in der gleichen Kirche an dem einzigen Altar derselben, mitunter wohl auch von ein und demselben Zelebranten gehalten wurde, unter den Begriff der Missa *solemnis* und nicht unter den der Missa *privata* falle, ist klar.

a) Die Konzelebration der Priester einer Kirche mit dem Bischof oder Oberpriester derselben ist im Orient, für welchen sie uns schon in den Apostolischen Konstitutionen² ausdrücklich bezeugt ist, bis zur Stunde bei den Unierten und den Schismatikern noch ziemlich allgemein im Gebrauch³. Über die Art und Weise derselben bei den unierten Maroniten ist in den *Actis des Kongils vom Berge Libanon (1736)* folgendes vorgeschrieben: *Quando plures sacerdotes simul Eucharistiam consecrare et integrum Missam confidere volunt, paramentis sacris ornati sint, totam liturgiam sive elata sive submissa voce, prout in rubrica praescribitur, dicant, nihil penitus omittentes; verba consecratoria morose, distinete et attente proferant, ita ut alter alterum non praeveniat; ac demum Corpus et Sanguinem Domini unus post alterum percipiat. Hoc modo concelebrantes oneri atque obligationi, tam pro vivis quam pro defunctis Missam celebrandi eleemosynisque eam ob causam receiptis, satisfacere declaramus.*

Daß in Rom Konzelebration der (Kardinal-) Priester mit dem Papste stattgehabt, ersieht man aus den römischen Ordines⁴; von Innozenz III.⁵ erfahren wir, daß sie zu seiner Zeit noch üblich war, und daß sie wenigstens in älterer Zeit auch anderwärts im Abendland in den bischöflichen Kirchen häufig stattfand, ist von Morinus, Georgi, Catalani u. a. längst nachgewiesen⁶. Übrigens wurde sie im Laufe des Mittelalters

¹ Ep. 9, n. 2.

² L. 8, c. 12.

³ Coll. Lac. II 222 441 524 584.

⁴ I, n. 48.

⁵ De altaris mysterio l. 4, c. 25.

⁶ Vgl. Morinus, De sacr. ordinat. iii. Georgius, De liturg. roman. pontif. III 1—xxiv. Catalani, Comment. in Pontificale roman. I 140 ff.

immer seltener, wie aus Thomas von Aquin¹ schon zu erschließen ist. Gegenwärtig konzelebrieren nur noch bei der Priesterweihe die Neopresbyter mit dem Bischof und bei der Bischofsweihe der neukonsekrierte Bischof mit seinem Konsekrator, und zwar erst vom Offertorium an; die Konzelebranten sprechen auch die Konsekrationsworte, und zwar eodem momento wie der Zelebrant, so daß die viel kontrovertierte Frage als überflüssig erscheint, wie es sich verhalte, wenn einer der Konzelebranten schon vor dem Zelebranten die Konsekrationsworte spräche, ob nämlich in diesem Fall durch diesen Konzelebranten und nicht durch den Zelebranten die Wandlung bewirkt würde; schon Innozenz III. hat gesagt: *Omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis*. Während nach Vorschrift des Pontifikale die konzelebrierenden Neopresbyter nur das gleiche sprechen wie der zelebrierende Bischof, nicht aber auch die Segnungskreuze machen, heißt es bezüglich des neukonsekrierten Bischofs: *Simul cum consecrato dicit et facit omnia ut in Missali*.

b) Nach den römischen Ordines wurde die Missa publica vel solemnis stets cum frequentia ministrorum im Beisein und unter Beihilfe zahlreicher Kleriker aller Weihegrade gefeiert. Auch noch gegenwärtig gehört eine gewisse frequentia ministrorum zum Begriff einer Missa solemnis; wenigstens Diacon und Subdiacon, ferner ein Ceremoniar, zwei Acolythen und ein Thuriferar sind erforderlich; ferner gehört dermalen zur Missa solemnis die freilich sehr allmählich eingeführte Inzension², sodann eine größere Anzahl von Altarlichtern, endlich der Gesang von seiten des Zelebranten und der Gemeinde oder des Chores. Schon die erste Opferfeier im Bonaclum war von Gesang umgeben (Hallelupsalmen vor und nach der Einführung des Abendmahles, gesungen vom Heilande selber und von den Aposteln), und seit Aposteltagen hat bei jener Opferfeier, an welcher die ganze Gemeinde aktuell teilnahm, der Gesang wohl niemals ganz gefehlt. Nicht bloß durch sinnenfällige Anwesenheit, sondern auch und besonders durch den Gesang gab die Gemeinde seit ältester Zeit ihrer Teilnahme an der Opferfeier aktuellen Ausdruck, wie denn auch fort und fort bei der an Sonn- und Festtagen für die gesamte Gemeinde gehaltenen Opferfeier der Gesang um so weniger fehlen durfte, als er ja auch die Bestimmung hat, den Kultus festlicher, gotteswürdiger und zugleich für die Gläubigen erbaulicher zu machen. Die Responsorien konnte auch unter heutigen Verhältnissen die ganze Gemeinde singen und dadurch ihrem aktuellen Anschluß an die Opferaktivität des Zelebranten Ausdruck geben; der Chor aber hat jedenfalls die Pflicht, alle Sangelemente der Messformularien, und zwar vollständig, vorzutragen, wiewohl sie jetzt auch vom Zelebranten, was bis tief ins Mittelalter hinein nicht der Fall war, still gelesen und resp. gebetet werden. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich von selbst, daß an Orten, wo die erforderliche Zahl von Klerikern zur Verfügung steht, die Hauptmesse, welcher die Pfarrgemeinde (wenigstens ihrem großen Teile nach) beiwohnt, an Sonn- und Festtagen regelmäßig als Missa solemnis sollte gefeiert werden; daß die Konventmesse der Kathedral-Kollegialküste usw. täglich als Missa solemnis, wenigstens als Missa cantata gefeiert werde, verlangt das kirchliche Recht ausdrücklich, und um sie als Missa lecta feiern zu dürfen, ist Erlaubnis von seiten des Heiligen Stuhles erforderlich, wie z. B. die Mendikanten eine solche haben.

c) Seitdem sich die Zahl der Pfarrkirchen gemehrt hatte, wird es sicherlich überall und oft vorgekommen sein, daß wegen Mangels an Diaconen und Subdiaconen die

¹ S. th. 3, q. 82, art. 2.

² Ein levitirtes Amt, und sei es auch nur ein Requiem, ohne Inzension zu halten, hat die Ritus Kongregation ausdrücklich untersagt (29. Nov. 1856).

Missa publica an Sonn- und Festtagen ohne Leviten, jedoch so begangen wurde, daß der Belehrant und das Volk resp. der Chor gerade so wie bei der Opferfeier mit Leviten alles Treffende sangen. Solch eine Missa publica führt im Unterschied von der Missa solemnis den Namen Missa cantata; der Ritus celebrandi schreibt in Beziehung auf sie vor: Si quando celebrans cantat Missam sine diacono et subdiacono, epistolam cantat in loco consueto aliquis lector superpelliceo indutus, qui in fine non osculatur manum celebrantis; evangelium autem cantat ipse celebrans ad cornu evangeli, qui et in fine Missae cantat Ite Missa est vel Benedicamus Domino aut Requiescant in pace pro temporis diversitate. Die Missa publica (Pfarrmesse), welche an Sonn- und Festtagen nur wegen Mangels an Leviten als bloße cantata gefeiert wird, ist Surrogat der Missa solemnis und danach zu beurteilen, wie sie auch vielfach als Hochamt bezeichnet wird. Es ist daher bei derselben Inzession wenigstens zulässig und für höhere Feste propter maiorem solemnitatem geradezu erforderlich; die Ritenkongregation¹ hat zwar für die Missa cantata das Auslassen der Inzession verordnet, doch für einzelne Diözesen via indulti gestattet².

2. Daß schon in altchristlicher Zeit, wenn das Bedürfnis der Gläubigen es forderte, an Sonn- und Festtagen eine zweite oder auch eine dritte Messe in ein und derselben Kirche gefeiert wurde, haben wir bereits oben erwähnt. Diese zweite oder dritte Messe war aber Missa publica und wurde mit der gleichen Feierlichkeit wie die erste gehalten. Nachweislich wurde aber schon im 4. Jahrhundert das heiligste Opfer nicht bloß an Tagen, wo die ganze Gemeinde beizuwöhnen verpflichtet und sohin die Opferfeier eine Missa publica in sensu stricto war, in den Kirchen dargebracht, sondern vielfach jeden Tag³, so daß die Gläubigen, welche Verlangen danach trugen, auch jeden Tag kommunizieren konnten. Daß diese Missae quotidianae, wie sie mitunter heißen, nicht cum frequentia ministrorum, nicht cum cantu usw., wie an Sonn- und Festtagen, gehalten wurden, darf wohl als gewiß gelten; sie waren Missae privatae in unserem jetzigen Sinn des Wortes, d. i. Messen, welche im Unterschied von den Missae publicae nicht, wie an Sonn- und Festtagen, vor der pflichtmäßig versammelten Gemeinde (publice) und für dieselbe, und darum auch nicht cum cantu et frequentia ministrorum gehalten wurden. Die Bezeichnung Missa privata hängt also nicht zunächst damit zusammen, daß schon in ältester Zeit das heiligste Opfer auch in Gefängnissen, in Privathäusern, für Privatpersonen usw. dargebracht wurde, sondern unterscheidet die betreffende Opferfeier von derjenigen, welche in Gegenwart der pflichtmäßig versammelten Gemeinde und insofern publice, als οὐνατικός im altchristlichen Sinne und darum feierlich gehalten wird, was bei der Privatmesse nicht geschieht. Für diese ist nur ein Ministrant erforderlich resp. zulässig und es wird bei ihr alles bloß gelesen, nichts gesungen, weshalb sie auch Missa lecta (Lesemesse) heißt.

¹ 18. März 1874, n. 3328 ad 1.

² Schmid, Ceremoniale 333. Die Kapuziner haben sogar das Privilegium, an höheren Festtagen bei einer bloß gelesenen Messe zu inzessieren. S. R. C. 7. Dez. 1888, n. 3697 ad 3.

³ Bona, Rer. liturg. lib. 1, c. 14.

Bei der Missa publica in ihrem ursprünglichen Sinne brachten alle Gläubigen Oblationen dar und empfingen die heilige Kommunion; auch wurde ihnen der nachmals sog. fructus ministerialis vel medius zugewendet, wie noch jetzt an Sonn- und Festtagen in der Pfarrmesse als der eigentlichen Missa publica geschieht. Es wurde aber das heiligste Opfer auch schon in ältester Zeit, wie es noch jetzt bei den Privatmessen geschieht, für Privatanliegen, für Privatpersonen, namentlich für Verstorbene dargebracht und diesen der fructus ministerialis zugewendet. Die Totenmassen fallen, auch wenn sie gestiftet sind und feierlich gehalten werden, streng genommen unter den Begriff der Missae privatae und wurden in alter Zeit in den Kirchen oder Kapellen der Bömeterien durch die an denselben angestellten Priester gehalten¹. Gegenwärtig werden freilich die Requiemsmessen in Missae solemnes et cantatae und in Missae privatae im oben erörterten Sinne unterschieden. Mit der Behauptung, Privatmassen kommen in der Kirche erst seit dem 8. und 9. Jahrhundert vor, sind die Protestantenten entschieden im Unrecht, wie schon aus unsren obigen kurzen Notizen erschellt; häufiger wurden sie allerdings im Laufe des Mittelalters, besonders infolge zahlreicher Stiftungen und der Vermehrung des Klerus zumal in den Klöstern, woher sich auch die Vermehrung der Altäre in den mittelalterlichen Kirchen erklärt. Bei den Privatmassen wurden keine Oblationen gebracht, dafür aber sog. Messstipendien in Geld gereicht und resp. gestiftet. Sie durften nicht vom Zelebranten für sich allein, ohne Anwesenheit selbst eines Ministranten gefeiert werden, wie die in Klöstern häufiger vorkommenden Missae solitariae, welche schon vom Konzil zu Mainz 813² und danach im Laufe des früheren Mittelalters von verschiedenen Synoden strengstens verboten wurden.

§ 45. Zahl und Zeit der Opferdarbringung.

1. Ob jene zweite oder dritte Messe, die, gemäß dem Briebe des Papstes Leo an den Patriarchen Dioskur, bei großen Konkursen statthatte, wenigstens im Abendlande³ von ein und demselben Zelebranten gefeiert wurde, also schon in der Väterzeit mehrmalige Opferdarbringung von seiten ein und desselben Priesters an ein und demselben Tage im Bedürfnissfalle vorkam, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Gregor von Tours las an einem Tage siebenmal die heilige Messe, jede an einem andern Altare⁴. Leo III. († 816) zelebrierte zuweilen an einem

¹ Innocent. I., Ep. 25 ad Decent. c. 5. ² can. 43.

³ Im Orient scheinen niemals zwei Massen an einem Tage von ein und demselben Priester gefeiert worden zu sein, und blieb es bei den Richtunierten bis zur Stunde Regel, daß täglich überhaupt nur eine einzige Opferdarbringung stattfinde. Die Unierten gestatten, daß von verschiedenen Priestern mehrmals an einem Tag das Opfer gefeiert werde, haben dagegen die mehrmalige Zelebration von seiten ein und desselben Priesters selbst für den Christtag nicht rezipiert; doch kann der Patriarch, wenn die Seelsorgeverhältnisse es dringend fordern, die mehrmalige (nicht bloß zweimalige) Zelebration erlauben (vgl. Coll. Lac. II 221—222).

⁴ Vgl. dazu Kanon 10 der Synode von Augerre, die, wie auch noch spätere Synoden (Hartzheim, Conc. Germ. VII 707), verordnet, daß auf dem Altare, wo ein Bischof zelebrierte, am gleichen Tage kein Priester mehr zelebrieren dürfe.

Tage sieben- bis neunmal¹, der hl. Ulrich, Bischof von Augsburg († 973), dreimal, und schon im Jahre 681 hatte die zwölfte Synode von Toledo² befehlen müssen, daß diejenigen Priester, welche an einem Tage mehrmals zelebrieren, auch bei jeder Opferdarbringung kommunizieren, also nicht mehrmals konsektrieren und nur einmal die Kommunion genießen. Aus Walafried Strabo³ († 849) wissen wir, daß zu seiner Zeit einige Priester grundsätzlich für nur einmalige Zelebration waren, wie auch der hl. Bonifatius täglich nur einmal zelebrierte, während andere zwei- bis dreimal, ja so oft ihnen beliebte, an einem Tage das heiligste Opfer darbrachten, mit Verufung darauf, daß es auch in Rom gebräuchlich sei, an Weihnachten und an den Festen einiger Heiligen (Neujahr, Joh. Bapt., Peter und Paul?) zwei- bis dreimal zu zelebrieren. Walafried billigt die Praxis mehrmaliger Zelebration, weil die Verhältnisse und Bedürfnisse eine solche vielfach fordern⁴, und Honorius von Autun († 1145)⁵ erklärt zwar einmalige Zelebration als Regel, aber gegebenen Fällen auch die zweit- und dreimalige als statthaft, bemerkt aber schon, daß man in Rom nur noch an Weihnachten zwei- bis dreimal zelebriere.

Diese östere Zelebration an ein und demselben Tage war keineswegs immer durch die Seelsorgeverhältnisse gefordert oder durch besondere Frömmigkeit veranlaßt, sondern hatte, wie ein Dekret Alexanders II.⁶ erschließen läßt und Benedikt XIV. in seiner Konstitution Quod expensis sehr betont, ihren Grund mitunter auch in dem Streben, zahlreiche Messstipendien zu erhalten, weshalb die Synoden des Mittelalters für die östere Zelebration ein wachsames Auge hatten und sie mehr und mehr einschränkten. Für England wurde schon unter König Edgar (im Jahre 969) verordnet: Nullus sacerdos saepius Missam uno die celebret, quam ter ad summum; die gleiche Bestimmung traf im Jahre 1022 die Reformsynode von Seligenstadt⁷. Die Westminstersynode⁸ vom Jahre 1200 verbietet bereits die zweimalige Zelebration und gestattet sie nur noch für den Notfall. Die Synode vom Jahre 1213 in Rouen⁹ bezeichnet des näheren die Fälle, für welche allein sie die zweimalige Zelebration erlaubt, indem sie verordnete: Nullus audeat bis celebrare, nisi in humana necessitate, scilicet humano corpore praesente in die dominico vel alio

¹ Gemma animae l. 1, c. 114.

² can. 5.

³ De exord. et increm. c. 28.

⁴ . . . Revera non esse absurdum crediderim, si, dum plures in una die facienda sunt Missae, unus Sacerdos duas vel tres necessitate vel voluntate persuadente celebret potius, quam quasdam dimittat. Ad hoc accedit, quod totius usus ecclesiae habet, saepius Missas agere pro vivis, pro defunctis, pro eleemosynis et aliis diversis causis, quod etiam officia his attributa (einflächige Messformularien in den Sakramentarien) testantur. In diebus itaque publica celebritate conspicuus (Sonn- und Festtage) aut illae diversarum rerum necessitates (Vorivmessen) sunt intermittane, aut concurrentibus sibimet publica observatione (obligate Pfarrmesse u dgl.) et privata necessitate utriusque expletio suis est discernenda officiis, vel una oblatione diversae causae sunt explendae (De reb. eccl. c. 28). Bekanntlich stehen in den alten Sakramentarien, wie Walafried oben andeutet, nicht bloß für Weihnachten, sondern auch für einzelne andere Tage und Feste mehrere Messformularien.

⁵ Gemma animae l. 1, c. 114.

⁶ c. 53, D. 1 de consecratione.

⁷ can. 5.

⁸ can. 2.

⁹ Hardouin, Conc. coll. VII 186.

solemni, in die natali Domini, in die Paschae, et hoc, ubi non est nisi unus sacerdos. Etwas weiter gehende Konzessionen macht noch Durand¹ und die Synode von Cambrai (im Jahre 1300), welche zweimalige Celebration zuläßt in magna necessitate et urgenti, videlicet in duobus Paschae et Pentecostes et omnium sanctorum, quibus solet copiosa multitudo communicari; si magna persona supervenit, videlicet archidiaconus, vel dominus loci, vel alia persona consimilis; propter praesens funus, propter instantes nuptias, ad consecrandum pro infirmo; wer außer den genannten Fällen ohne spezielle Erlaubnis des Bischofs zweimal an demselben Tage zelebriere, verfalle der Exkommunikation². Fortan reden, abgesehen von Weihnachten, die Synoden nur noch von zweimaliger Celebration³ (Bination) und schränken diese immer strenger auf Notfälle ein, nachdem schon Innozenz III. auf gestellte Anfrage die ins kirchliche Rechtsbuch⁴ aufgenommene Antwort gegeben hatte: Respondemus, quod excepto die Nativitatis dominicae, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam Missam solummodo celebrare. An dieser gemeinrechtlichen Bestimmung hielt man bis zur Stunde fest: nur in causa necessitatis ist die Bination ipso iure, und darum ohne spezielle Erlaubnis von seiten des Apostolischen Stuhles, und wenn gar kein Zweifel bezüglich der necessitas obwaltet, selbst ohne Vorwissen und Zustimmung des Bischofs zulässig⁵.

Ausnahmslos ist gestattet, daß jeder Priester am Weihnachtsfest dreimal zelebriere; hat ein Priester zwei Pfarreien zu versehen, so darf er am Weihnachtsfest nicht etwa in jeder der beiden Pfarrkirchen dreimal zelebrieren, sondern nur in der einen zweimal, in der andern einmal. Für Spanien, Portugal und die ihnen untergeebenen Provinzen hat Benedikt XIV. in der Bulle Quod expensis (21. Aug. 1746), im Hinblick auf eine dort längst bestehende Gewohnheit, ausdrücklich gestattet, daß am Tage Allerseelen sämtliche Welt- und Ordensgeistliche dreimal zelebrieren; zwei dieser heiligen Messen müssen sie, ohne ein Stipendium annehmen zu dürfen, pro omnibus fidelibus defunctis applizieren; nur für eine dürfen sie ein Meßstipendium annehmen, während an Weihnachten der Zelebrant für jede der drei heiligen Messen ein Stipendium anzunehmen berechtigt ist. Außerdem ist es, um den Schein der Habnsucht zu vermeiden, durchweg verboten, daß der binierende Priester für die zweite Messe ein Stipendium annahme; hat er zwei Pfarreien zu pastorieren, so ist er verpflichtet, die zwei Messen für die beiden Pfarrgemeinden, in welchen er sie zelebriert, zu applizieren. Nur ein Priester, der noch ieiunus ist, darf ein zweites- und resp. drittesmal das

¹ Rationale l. 4, c. 1, n. 25.

² Hartzheim, Conc. Germ. IV 73.

³ Durand (Rationale l. 4, c. 1, n. 25) hält für vereinzelte Fälle noch dreimalige Celebration zulässig, tum quia hoc sit licite in Natali (Domini), tum quia passio Christi tripartita est; der hl. Thomas (S. th. 3, q. 83, a. 2 ad 5) sagt mit Innozenz III.: Excepto die Nativitatis Domini, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam Missam solummodo celebrare, quia Christus semel passus est.

⁴ c. 3, X III. 41 de celebratione missarum.

⁵ Vgl. des näheren Rösch, Die Bination in älterer Zeit und nach dem jetzt geltenden Rechte: Archiv für Kirchenrecht LXXVII (1897) 43 ff.

heiligste Opfer feiern, und darf daher die in einem Gefäß aufzubewahrende Ablution von der ersten bzw. zweiten Messe erst nach der letzten sumieren.

Je mehr die Vination aus der Kirche verschwand, um so lieber nahm man seine Zuflucht zur Missa sicca¹. Diese „trockene Messe“ bestand darin, daß der Priester mit der Stola angetan Epistel, Evangelium und Paternoster sprach und dann den Segen erteilte, oder daß er im vollen Messornat die ganze Messe, Sekret und Kanon ausgenommen, las². Später pflegte man wohl auch zuweilen das heiligste Sakrament im Ziborium auszusezen. In Deutschland war die Missa sicca weniger verbreitet; häufiger war sie in Frankreich und in den Niederlanden, auch in Italien, selbst in Rom war sie nicht unbekannt. Das erste Beispiel einer solchen Missa sicca ist im Pontifikale des Prudentius von Troyes (9. Jahrhundert?)³ zu finden; sie erholt sich bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts, wo sich noch niederländische Synoden gegen diesen Mißbrauch wenden müssen. Ein noch größerer Mißbrauch des Heiligen waren die Missae bifaciatae, trifaciatae, quadrisfaciatae, darin bestehend, daß man den Kanon nur einmal betete, auch nur einmal konsekrierte und kommunizierte, jedoch die veränderlichen Teile der Messe, Introitus, Kollekte, Epistel, Evangelium, zweimal bzw. dreimal bis viermal las. Dieser abusus tritt etwa gegen Ende des 11. Jahrhunderts auf und konnte sich trotz des Verbotes vieler Synoden bis zum 15. Jahrhundert erhalten⁴.

Wie die Kirche einerseits das öftere Zelebrieren an ein und demselben Tage möglichst einschränkt, so wünscht sie anderseits, daß jeder Priester, wenn tunlich, täglich einmal oder daß er wenigstens an allen Sonn- und Festtagen das heiligste Opfer darbringe. Das Konzil von Trient⁵ verpflichtet die Bischöfe, Sorge dafür zu tragen, daß die Priester, welche keine Seelsorge haben, wenigstens an Sonn- und Festtagen (festis solemnibus), und diejenigen, welche Seelsorger sind, so oft das heiligste Opfer feiern, als ihr Seelsorgeamt es fordert. Auf Grund dieser tridentinischen Vorschrift ermahnen fast alle nachtridentinischen Synoden auch jene Priester, die nicht Seelsorger sind, daß sie frequenter, frequentissime, ja daß sie, wenn es ihnen möglich ist, täglich, daß sie wenigstens an Sonn- und Festtagen das heiligste Opfer darbringen, weil ja die Opferfeier für den Zelebranten selber und für die Gläubigen die Quelle reichsten Segens sei⁶. Und in der Tat, ein Priester, welcher lebensvollen Einblick hat in das Wesen des heiligen Messopfers, der

¹ Vgl. darüber Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 79 ff.

² Durand., Rationale l. 4, c. 1, n. 23.

³ Martène, De antiquis eccl. rit. l. 1, c. 3, a. 1, n. 20.

⁴ Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 86.

⁵ Sess. XXIII, de reform. c. 14. Daß es schon im Mittelalter neben den eifrigen Priestern, welche mehrmals des Tages zelebrierten, auch solche gab, die aus Laiigkeit höchst selten das heiligste Opfer feierten, ersieht man aus den Akten einer Synode von Ravenna (1314), welche über Regular- und Weltpriester, die nicht wenigstens einmal im Jahr zelebrierten, Strafen verhängen mußte (Hartzheim, Conc. Germ. VII 1388), während das Konzil von Toledo (1324) allen Priestern vorschrieb, daß sie wenigstens viermal im Jahre zelebrieren.

⁶ Vgl. z. B. das Konzil von Mailand 1565 (Hardouin, Conc. coll. X 662), aus neuerer Zeit die Synoden von Gran 1858 (Coll. Lac. V 22), von Köln (ebd. V 379), von Prag 1860 (ebd. V 462), von Utrecht 1865 (ebd. V 901).

infolgedessen lebendig überzeugt ist, daß durch jede einzelne Opferfeier dem dreieinigen Gottes eine absolut wohlgefällige Anbetung geweiht wird und reiche Früchte der manigfachsten Art den Gläubigen, ja der ganzen Menschheit (fructus universales) und namentlich auch den armen Seelen im Fegefeuer zugewendet werden, der sodann in sich selber erfahren hat, daß die tägliche Opferfeier der tragende Mittelpunkt eines echt priesterlichen Lebens ist, wird jeden Tag mit Freuden an den Altar treten.

2. Wohl ist das eucharistische Opfer am Abend eingesetzt worden, aber der Heiland hat sicherlich keinen Befehl gegeben, daß es in alle Zukunft nur am Abend oder bei einbrechender Nacht gefeiert werden müsse; sonst ließe sich nicht erklären, wie schon in ältester Zeit die Opferfeier in der Morgenfrühe hätte zur Regel werden können, wie dies zu Tertullians¹ und Cyprians² Zeit der Fall war, sofern nicht Furcht vor den Christenverfolgern oder eine besonders geartete Feier Anlaß gab, die eucharistische Opferhandlung in der Nacht zu vollziehen³. Nach dem Papstbuche⁴ hätte der Papst Telesphor († 138) angeordnet, daß nur an Weihnachten die Opferfeier in der Nacht, „in den übrigen Zeiten aber nicht vor der dritten Stunde“ stattfinden dürfe, weil zu dieser Stunde der Herr gekreuzigt worden (so nach Mt 15, 25) und der Heilige Geist über die Apostel herabgekommen sei⁵. Übrigens ist uns die hora tertia als Stunde der (öffentlichen) Opferfeier für das 5. Jahrhundert durch Sidonius Apollinaris, für das 6. durch Gregor von Tours und Gregor d. Gr. bezeugt, und Theodulf von Orleans (erste Hälfte des 9. Jahrhunderts) bezeichnet für die Missa publica an Sonn- und Festtagen die dritte Stunde bereits als die canonisch feststehende⁶; Privatmessen konnten auch zu andern Stunden zelebriert werden, wie aus Amalarius⁷ zu ersehen ist, welcher neben der dritten Stunde auch die sechste und neunte als geeignet für die Opferfeier bezeichnet, erstere, weil nach Matthäus⁸ die Annagelung ans Kreuz um die sechste Stunde geschah, letztere, weil der Herr um die neunte Stunde den Opfertod starb⁹. Schon zur Zeit Sicards von Cremona¹⁰ († 1215) war es allgemein üblich, an Sonn- und Festtagen die

¹ De corona mil. c. 8. ² Ep. 63, n. 13.

³ Aus Augustin (Ep. 54 ad Ianuar. n. 5) ersehen wir, daß zu seiner Zeit am Gründonnerstag, als dem Tag der Einsetzung der Eucharistie, die Opferfeier an vielen Orten erst abends stattfand; bekannt ist ferner, daß jahrhundertelang die feierliche Taufe und Firmung in der Osteracht gespendet und im unmittelbaren Anschluß das Opfer gefeiert wurde, bei welchem die Neophyten die erste Kommunion empfingen; ferner, daß die Weihe der Priester und Diaconen in der Nacht vom (Quatember-) Samstag auf den Sonntag vollzogen werden mußte (45. Brief Leos I. Kap. 1); die Zelebrierung in der Christnacht reicht jedenfalls ins früheste Mittelalter hinauf.

⁴ Ed. Duchesne I 129. ⁵ Apg 3, 15. ⁶ c. 52, D. 1, De consecratione.

⁷ De off. eccl. l. 3, c. 42. ⁸ 27, 45.

⁹ Mt 27, 46. — Missa solemnis in choro decet ut illis praecipue horis celebretur, quae respondeant tempori praecipuorum mysteriorum passionis Christi, qui hora tertia damnatus fuit ad mortem, hora sexta crucifixus est et nona exspiravit (S. Thom., S. th. 3, q. 83, a. 2).

¹⁰ Sicard (Mitrale l. 3, c. 7) schreibt: Tribus horis Missa regulariter est celebra, tertia, sexta et nona; tertia, ut Telesphorus instituit et Gregorius appro-

Hauptmesse (für die Pfarrgemeinde und resp. für den Konvent) um die dritte Stunde, an jenen Ferien, welche nicht jejuniert waren, um die sechste Stunde, an den jejunierten Ferien aber um die neunte Stunde zu halten. Wie uns Tertullian und die Apostolischen Konstitutionen bezeugen, war es schon in altchristlicher Zeit üblich, an den Stationsfasttagen (Mittwoch und Freitag) und sicherlich auch an allen Ferien der Quadragesima bis nachmittags 3 Uhr nüchtern zu bleiben oder semiieiumum zu halten, dann der Opferfeier, welche erst um diese Stunde (also post nonam, ante vespertas) gehalten wurde, beizuwöhnen und das Opfermahl zu genießen¹. Diese altehrwürdige Praxis, an den Fasttagen bis nachmittags das Jejunium zu halten, um die neunte Stunde (nach der Non) das Opfer zu feiern und erst nach der an das Opfer sich anschließenden Vesper die einzige Mahlzeit (coena) zu genießen, reichte noch weit ins Mittelalter herein; eine Synode von Rouen (1072) verordnete: „Während der Quadragesima darf niemand etwas essen vor Ablauf der neunten Stunde und vor Anfang der Vesperzeit“², und noch der hl. Thomas lehrt, das vorschriftsmäßige Jejunium habe sich bis zur neunten Stunde zu erstrecken³. Seitdem aber in Domstiften, Klöstern usw. für die kanonischen Tagzeiten die treffenden Stunden (9 Uhr für die Terz, 12 Uhr für die Sext, 3 Uhr für die Non, Vesper vor Sonnenuntergang) nicht mehr genau eingehalten wurden, verlegte man nach und nach an den Fasttagen, um die coena, neben welcher allmählich noch eine abendliche refectio in Aufnahme gekommen war, früher genießen zu können, nicht bloß die Non und die nach ihr zu feiernde Messe, sondern selbst die Vesper noch in die Zeit vor Mittag, woher es kommt, daß noch jetzt an den Tagen der Quadragesima (den Sonntag, weil an ihm nicht gefastet wird, ausgenommen) die Vesper im Chor vor der fast überall auf den Mittag verlegten Hauptmahlzeit (comestio) gehalten wird. Wenn es jetzt in den Rubriken heißt, die (Konvent-) Messe sei an Fasttagen nach der Non zu zelebrieren, so will das nur besagen, die Opferfeier habe sich an die Persolvierung der Non anzuschließen, welche aber im Abendlande⁴

bavit, quia tunc est Dominus crucifixus linguis Iudeorum clamantibus: crucifige (Io 19, 6). Hora sexta, quia tunc est immolatus et manibus crucifixus; non a quia tunc exspiravit. Tertia cantatur in festivis, sexta in profestis (= feriis), nona in ieiuniis; tamen in Sabbathis quattuor temporum valde sero celebretur, propter sacros ordines, qui ad dominicam pertinent. In Sabbathis quoque Paschae et Pentecostes sero cantatur.... In Natali autem Domini Missa prima de nocte cantatur; quod summo mane Missa cantatur, ex consuetudine est, non ex ordine, sed propter necessitudinem. Mit Sicard stimmen auch der hl. Thomas (8, q. 83, a. 2) und Durandus (Rationale I. 4, c. 1, n. 20) überein, beide unter Hinweis auf die einschlägigen Bestimmungen des kanonischen Rechtsbuches.

¹ Vgl. Probst, Kirchliche Disziplin in den ersten drei Jahrhunderten 255 ff., und Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa, München 1877, Stahl, 98 ff.

² c. 50, D. 1, De consecratione.

³ S. th. 2, 2, q. 147, a. 7.

⁴ Im Morgenland findet noch jetzt während der Quadragesima (die Samstage und Sonntage ausgenommen) die Opferfeier hora nona diei, also nachmittags statt (Coll. Lac. II 220). Sonst gilt auch dort (wenigstens bei den unierten Maroniten) die Regel: Nullus ante auroram et post meridiem celebret sine speciali licentia Patriarchae (ebd.).

nirgends mehr hora nona, sondern überall schon vormittags (mitunter selbst in Klöstern schon in der Frühe, zugleich mit Prim, Terz und Sept) gebetet wird.

3. Das Konzil von Trient¹ beschränkte sich darauf, zu verlangen, daß die heilige Messe debitis horis gefeiert werde; des näheren sind diese „vorgeschriebenen Stunden“ in den allgemein verpflichtenden Generalrubriken des offiziellen römischen Messbuchs (Kap. 15) de hora celebrandi angegeben. Diesem gemäß können Privatmessen vom Priester, nachdem er vorerst Matutin und Laudes gebetet hat, zelebriert werden ab aurora usque ad meridiem. Die Morgenröte, das passende Sinnbild des Oriens ex alto, der im Opfer zu uns kommt, ist die Zeit zwischen der vollen Nacht und dem hellen Tag. Nach Himmelsgegenden und Jahreszeiten ist ihre Dauer verschieden und rücksichtlich der Opferfeier nicht mathematisch, sondern moralisch zu berechnen². Gemeinrechtlich ist gestattet, schon $\frac{1}{3}$ Stunde vor Anbruch der Morgenröte und gegen Mittag hin so spät zu zelebrieren, daß die Messe noch $\frac{1}{3}$ Stunde über 12 Uhr dauert. Die Bischöfe können vi Quinquennalium erlauben, eine ganze Stunde ante auroram und post meridiem zu zelebrieren, was ex causa rationabili auch ohne besondere Fakultät erlaubt ist; im Notfall darf auch noch viel früher zelebriert werden.

Die Konventmesse, überhaupt die feierliche Tagesmesse (sohin auch die Pfarrmesse) soll wenigstens da, wo Chorgebet stattfindet, in festis Duplicibus et Semiduplicibus, in Dominicis et infra Octavas unmittelbar nach der Terz gehalten werden; daher ist im Caeremoniale episcoporum³ dem Bischof, welcher an solchen Tagen in der Kathedrale Pontifikalamt halten will, vorgeschrieben, daß er selber im Chor die Terz intoniere, daß er dann, während vom Chor die Terz gesungen wird, seinen Alzeß bete, danach die Messparamente bis zur Stola inklusive und darüber das Pluviale anlege, hierauf die Oration der Terz singe, nach deren Schluß (mit Benedicamus Domino) sich vollends für das Pontifikalamt ankleide und dieses sofort beginne. An festis Simplicibus und an gewöhnlichen Ferien soll die Konventmesse und überhaupt die feierlich zu zelebrierende Tagesmesse unmittelbar nach der Sept, an allen Fasttagen (an den Ferien der Quadragesima, an den Quatembertagen und an den jejunierten Vigilien) nach der Non gehalten werden, was aber nur von den betreffenden Temporalmesse gilt; die Missa solemnis eines an einem solchen Tage gefeierten Festes ist an die Terz anzuröhren. Wenn an der Vigil von Christi Himmelfahrt drei Konventmessen zu feiern sind, so trifft die erste (de festo) nach der Terz, die zweite (de Vigilia) nach der Sept, die dritte (de Rogationibus) nach der Non; wenn die Vigil von Weihnachten auf einen Sonntag fällt und daher nicht jejuniert ist, wird die feierliche Tagesmesse post Tertiam zelebriert. Die feierliche Requiemsmesse hat ihren gewöhnlichen Platz nach der Prim und resp., wenn das Officium defunctorum gebetet wird, nach den Laudes, an Allerseelen aber post Nonam, wo sie auch in diebus depositionis, tertio, septimo, tricesimo et anniversario zelebriert werden kann. Die

¹ Sess. XXII de sacrif. Missae.

² S. R. C. 18. Nov. 1634.

³ L. 2, c. 8.

feierlichen Motivmessen weichen vom Tagesoffizium ab, werden daher auch nicht in dasselbe — nach der Terz — eingegliedert, sondern haben ihren liturgischen Platz nach Beendigung der vormittägigen Gebetsstunden, d. i. nach der Non.

4. Sichtlich war die Kirche, als sie vorstehende Bestimmungen in Beziehung auf die Zeit der Opferfeier traf, wie von der Rücksicht auf die Praxis der alten Zeit und auf die spätere geschichtliche Entwicklung, so auch von der Rücksicht auf die inneren Beziehungen des heiligsten Opfers zu den liturgischen Tageszeiten geleitet, für welche dasselbe tragender Mittelpunkt und befruchtender Lebensquell ist.

Möge die von uns im ersten Abschnitt der speziellen Liturgik gegebene Erklärung der wunderherrlichen Liturgie des hochheiligen Opfers mit Gottes Gnade einiges dazu beitragen, daß die Priester mit lebensvollem Verständnis und inniger Frömmigkeit des erhabenen Opferdienstes walten und infolgedessen in sich und an dem gläubigen Volke erfahren, daß Opfer unserer Altäre sei der reichste Gnadenquell, fortspredelnd ins ewige Leben!¹

Zweite Abteilung.

Die Liturgie der heiligen Sakramente und Sakramentalien.

Erster Abschnitt.

Die Liturgie der heiligen Sakramente*.

§ 46. Von der Liturgie der heiligen Sakramente im allgemeinen.

Jene liturgischen Handlungen, welche man seit dem 12. Jahrhundert allgemein als Sakramente bezeichnete, haben vorwiegend den Zweck, die vom gottmenschlichen Hohenpriester durch sein Opfer, das in der Kirche mittels sichtbarer Stellvertreter fortlebt, verdiente Gnade den Menschen nach Verschiedenheit ihrer Verhältnisse und Bedürfnisse in fest geordneten Formen zuzuwenden. Die heiligen Sakramente sind ihrer innersten Natur nach *actiones Christi*;

¹ *Io* 4, 14.

* Literatur. Brenner, Geschichtliche Darstellung der Errichtung und Außpendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeit (1818—1824). Bachmair, Die sieben heiligen Sakramente der katholischen Kirche, deren Ceremonien und Bedeutung (1844; populär). Boucarut, Instructions historiques et théologiques sur les Sacrements (1857), 5 Bde. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1872. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Freiburg 1893. Pighi, Liturgia sacramentorum et sacramentalium, Verona 1902 (rubrizistisch). Gehr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche², 2 Bde, Freiburg 1902 und 1903.

er, der himmlische Liturg, welcher geheimnisvoll in seiner Kirche fortlebt und rettend tätig ist, ist der primäre Spender. Die heiligen Sakramente sind aber auch insofern actiones Christi, als die Sakramente als äußere Zeichen von ihm eingesetzt wurden. Aufgabe der Liturgik ist, den Ritus der Sakramentspendung, welcher dieses äußere Zeichen umgibt bzw. konstituiert, inhaltlich, historisch und symbolisch zu erklären. Erörterungen über Materie und Form der Sakramente bleiben der Dogmatik überlassen.

Erstes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Taufe.*

§ 47. Der Spender der Taufe.

Der ordentliche Spender der feierlichen Taufe war im christlichen Altertum, solange das Christentum meist nur in den Städten Anhänger zählte, der Bischof, der als der eigentliche Pfarrer und Seelsorger seiner Kirche galt. Als aber das Christentum über den Umkreis der Städte hinausdrang, namentlich als sich auf dem Lande eigene Parochien bildeten, mußte man auch den Priester als selbständigen Spender des Tauffakramentes anerkennen. Das Recht der Priester, die heilige Taufe zu spenden, wurde schon durch die Anerkennung der Landkirchen als Taufkirchen äußerlich dokumentiert; seit dem 11. Jahrhundert gilt der Priester allgemein als minister ordinarius der Taufe. Das jetzt geltende Recht bestimmt genauer: Legitimus quidem baptismi minister est parochus, vel alias sacerdos a parocho vel ab ordinario loci delegatus. Der Diakon, dessen Taufrecht von jeher äußerst beschränkt war, gilt lediglich als minister extraordinarius, der nur im Falle der Not und mit ausdrücklicher Genehmigung des minister ordinarius eine feierliche Taufe vornehmen darf.

a) Bereits Ignatius von Antiochien sagt: „Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder Agape zu feiern.“¹ Noch deutlicher drückt sich Tertullian² aus: Dandi quidem (sc. baptismum) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; deinceps presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo, salva pax est. Überhaupt war der Grundsatz, daß der Bischof minister ordinarius der Taufe sei, tief ins kirchliche Rechtsbewußtsein eingedrungen. Als im Jahre 551 der Mailänder Klerus an den Kaiser Justinian die Bitte richtete, Bischof Dacius zurückzusenden, begründete er diese Bitte mit dem Hinweise darauf, daß infolge der Verwaisung des bischöflichen Stuhles viele Leute ohne Taufe aus der Welt scheiden müßten³. In ähnlicher Weise motiviert auch

* Literatur. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche Bd I (1. Teil), Mainz 1825. Corblet, Histoire du sacrement de baptême, Paris 1881—1882. Ermoni, Le baptême dans l'église primitive, Paris 1904. Randtkeff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen, Leipzig 1905. Kroll, Alte Taufgebräuche, im Archiv für Religionswissenschaft VIII (1905) 27 ff. Kirch, Art. „Taufe“ in Kraus, Realencyklopädie II 823 ff. Puniet, Art. Baptême im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II 251 ff.

¹ Ad Smyrn. c. 8, 2. ² De bapt. c. 17.

³ Hefele, Konziliengeschichte II 824.

Gregor d. Gr. beim Exarchen Romanus seine Klage über die Exilierung des Bischofs Blandus von Horta¹. Schon frühzeitig hatten indes wenigstens in größeren Kirchen, wo die Zahl der Täuflinge mitunter sehr bedeutend war, die Bischöfe auch die Priester und Diaconen zur Mithilfe beim Taufakt herangezogen. Der Biograph des hl. Ambrosius² röhmt es als einen Vorzug dieses Heiligen, daß er die Mühe des Taufens ganz allein trug, seit also voraus, daß andere Bischöfe sich diese Last zu erleichtern trachteten. Gewöhnlich geschah das in der Weise, daß die Bischöfe zwei oder drei aus der Zahl der Täuflinge tauften und hierauf die Taufe der übrigen den Presbytern oder Diaconen überließen³, während sie sich selbst zur Vornahme der Firmung zurückzogen. Für die Bischöfe wurde es vollends unmöglich, persönlich die Taufe zu spenden, als das Christentum auch auf dem Lande große Fortschritte mache. Seit dieser Zeit bildete sich ein eigentliches Taufrecht der Priester aus. Die Apostolischen Konstitutionen⁴ kennen bereits den Priester als Spender der Taufe; ebenso ist dies der Fall bei Papst Gelasius⁵ in seinem Schreiben an die Bischöfe Lukaniens, Bruttiens und Siziliens. Dadurch, daß von dem Konzil von Augerre⁶ gegen Ende des 6. Jahrhunderts das Taufrecht der Landkirchen anerkannt wurde, hatte die Beugnis der Priester zur Vornahme der heiligen Taufe eine neue äußere Bekundung erhalten. Seit dem 11. Jahrhundert gilt der Priester als der gewöhnliche Spender der Taufe⁷. Diese Umänderung hatte sich nicht ohne einigen Widerstand vollzogen. So z. B. bestimmte die Synode von Sevilla (619) in ihrem siebten Kanon: *Neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire, nec praesente antistite infantem tingere aut signare.* Am längsten währte man das Recht der Bischöfe zur Vornahme der heiligen Taufe in Rom, wo noch nach Ausweis des eltesten und zwölften Ordo jene Kardinalpriester, in deren Titellkirchen ein fons baptismalis sich befand, am Karlsamstag vom Papst sich die Erlaubnis zur Taufe zu erbitten hatten, der sie ihnen unter den Worten: *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, zu erteilen pflegte⁸.* Eine Erinnerung daran, daß ursprünglich der Bischof die Taufe vollzog, kann in einer Bemerkung des Caeremoniale episcoporum gefunden werden, welches es als höchst angemessen bezeichnet, daß der Bischof die benedictio fontis und die Taufe am Karlsamstag persönlich vornehme⁹. Auch in der Bestimmung des römischen Rituale, daß der Bischof wenn möglich die Taufe der Erwachsenen selbst vollziehen soll, klingt noch die alte Praxis durch¹⁰. Das Recht des Priesters, zu taufen, wird noch einmal ausdrücklich betont von Papst Eugen IV., der in dem Decretum ad Armenos erklärt: *Minister huius sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare¹¹.* Das römische Rituale hingegen bestimmt genauer den rechtmäßigen Spender der Taufe: *Parochus vel alius sacerdos a parrocho vel ab ordinario loci delegatus¹².*

b) Das Recht der Diaconen auf Spendung der heiligen Taufe war stets ein sehr beschränktes. Die Apostolischen Konstitutionen und Papst Gelasius verbieten an den gleichen Stellen, wo sie die Presbyter als Spender der Taufe anerkennen, den Diaconen den Taufvollzug. Gelasius fordert hierfür ausdrückliche Genehmigung des Bischofs oder des Priesters, sonst sei den Diaconen das Taufen nur erlaubt, si . . .

¹ Ep. 1, 32. ² Paulinus, Vita Ambrosii c. 38.

³ Deinde pontifex baptizat unum aut duos, vel quantos ei placuerit de ipsis infantibus, ceterique a diacono, cui ipse iusserit, baptizantur. Ordo rom. VII, n. 11. Ordo rom. I, n. 43 läßt an erster Stelle die Priester nach dem Bischof die Taufhandlung vornehmen und fügt hinzu: *Etiam si necesse fuerit et acolythi discalceati.*

⁴ 3, 11. ⁵ Ep. 4, 7. ⁶ c. 18. ⁷ Schanz, Sacramentaltheorie 252.

⁸ Ordo rom. XI, n. 43. ⁹ L. 2, c. 27, n. 16. ¹⁰ Tit. II, c. 3, n. 3.

¹¹ Denzinger n. 591. ¹² Tit. II, c. 1, n. 12.

necessitas extrema compellat. Das gleiche bestimmen noch im Mittelalter die Konstitutionen des hl. Edmund¹. Der hl. Thomas begründet diese Beschränkung des Taufrechts mit der Eigenart des *ordo diaconalis*. — *Diuntur diaconi, so sagt der Aquinate, quasi ministri, quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed adhibere ministerium aliis maioribus in sacramentorum exhibitione*². Über das jetzt bezüglich der Spendung der heiligen Taufe geltende Recht sagt der römische Katechismus: „Auf die erste Stufe sind die Bischöfe und Priester zu stellen, denen es gegeben ist, dieses Amt von Rechts wegen, nicht durch eine außerordentliche Vollmacht, zu üben. Denn ihnen wurde in den Aposteln vom Herrn der Auftrag gegeben: „Gehet hin und taufet“, wiewohl die Bischöfe, um jene gewichtige Sorge, das Volk zu unterrichten, nicht verabsäumen zu müssen, die Spendung der Taufe den Priestern zu überlassen pflegten. Daz aber die Priester dieses Amt von Rechts wegen ausüben, so daß sie auch in Gegenwart des Bischofs die Taufe spenden können, steht durch die Lehre der Väter und den Gebrauch der Kirche fest. Denn da sie eingesetzt sind, um die Eucharistie zu konsekrieren, welche das Sakrament des Friedens und der Einheit ist, so war es entsprechend, daß ihnen die Gewalt gegeben ward, alles das zu verwahren, wodurch notwendigerweise ein jeder dieses Friedens und dieser Einheit teilhaftig werden kann.... Die zweite Stelle unter den Spendern nehmen die Diaconen ein, von welchen sehr viele Aussprüche der heiligen Väter bezeugen, daß sie ohne Erlaubnis des Bischofs oder Priesters dieses Sakrament nicht spenden dürfen.“³

§ 48. Zeit und Ort der Taufe.

1. Die Rücksicht auf eine geregelte Taufvorbereitung mußte schon frühzeitig die Einhaltung bestimmter Taufstermine empfehlen. Als solche erscheinen vor allem Ostern und Pfingsten; namentlich war es der österliche Tauftermin, der sich besonderer Beliebtheit erfreute. Im Orient wurde mit Vorliebe die Taufe auch an Epiphanie gespendet, und diese Sitte fand Nachahmung in Afrika, Gallien, Spanien, Irland und Sizilien. Seltenere Taufstermine waren das Weihnachtsfest, z. B. in Spanien und Gallien, und in letzterem Lande auch das Fest Johannes' des Täufers. In Spanien taufte man ferner an Apostel- und Märtyrfesten, desgleichen in einigen Gebieten Italiens an Märtyrtagen. Die Einhaltung der Taufzeiten hatte aber nur solange praktische Bedeutung, als noch die alte Katechumenatsdisziplin bestand und die Taufe meist nur an Erwachsene gespendet wurde. Da bei der Kindertaufe die Rücksicht auf die zarte Konstitution der Täuflinge zu möglichst baldigem Taufvollzug drängte, so gerieten die Taufstermine trotz entgegenstehender konservativer Bestrebungen immer mehr in Vergessenheit. Seit dem 11. Jahrhundert war mit der alten Sitte endgültig gebrochen. Gegenwärtig kann an jedem Tage die Taufe gespendet werden, nur bei der Taufe von Erwachsenen sollen, wenn möglich, die alten Taufzeiten eingehalten werden.

¹ Martène, *De antiqu. eccl. rit.* I. 1, c. 1, art. 3 4.

² S. th. 3, q. 67, art. 1.

³ Cat. rom. pars II, c. 2, n. 23. Vgl. c. 19, D. IV de consecratione, wonach den Diaconen das Taufen nur gestattet ist procul absentibus (episcopo vel presbytero) und wenn ultima languoris necessitas hierzu nötige.

a) Wie schon der Ambrosianer¹ hervorhebt, tauft man im Anfange, an welchen Tagen und zu welchen Zeiten sich immer die Gelegenheit dargeboten habe. Weder Philippus habe einen bestimmten Tag ausgewählt, um den Kämmerer der Königin von Äthiopien zu taufen, noch Paulus und Silas, als sie den Gefängniswärter mit den Seinigen tauften; Petrus habe keine Diakonen gehabt und habe nicht die Taufe des Cornelius mit seinem Hause auf einen bestimmten Tag festgesetzt. Erst nachdem die Kirche sich an allen Orten verbreitet habe, sei eine bestimmte Ordnung eingeführt worden.

Der Grund zur Einführung bestimmter Taufstage lag in der Notwendigkeit, den Käthechumenen eine gründliche Unterweisung im christlichen Glauben zu geben. Bei der großen Zahl derer, die sich zur Taufe drängten, war es unmöglich, mit jedem einzelnen diesen Unterricht zu beginnen und zu Ende zu führen. Fäkte man aber die Taufkandidaten zu größeren Gruppen zusammen, so war damit auch die Forderung eines bestimmten Taufstages, mit welchem der Unterricht abzuschließen hatte, von selbst gegeben. Es ist bezeichnend, daß gerade in jener Zeit, aus welcher uns die ersten Nachrichten über den Käthechumenat erhalten sind, zum erstenmal bestimmte Tauftermine erwähnt werden. Tertullian erwähnt als solche Termine Ostern und die Pentekoste. Diem baptismo solemniorem, so schreibt er², pascha praestat, cum et passio Domini, in qua tinguimur, adimpleta est. . . . Exinde pentecoste ordinandis lavacris latissimum spatium est, quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentata est, et gratia Spiritus sancti dedicata et spes adventus Domini subostensa. Da Tertullian ausdrücklich unterscheidet zwischen dies und spatium, so wird unter pentecoste nicht etwa der Pfingstag, sondern die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, deren Abschluß der Pfingstag bildet, als Tauftermin zu verstehen sein. Dies um so mehr, als nach dem nämlichen Autor³ der ganzen Pentekoste der Charakter der Festzeit eigen war. In späterer Zeit jedoch waren nur mehr der Ostertag und der Pfingstag oder vielmehr die Vigilien der beiden Feste Tauftermine. Hieronymus berichtet z. B., daß die Prophezeiung des Zacharias: Exhibunt aquae vivas de Ierusalem . . . , in aestate et in hieme erunt, von vielen auf die zwei Taufzeiten Ostern und Pfingsten gedeutet wurde, von welchen die eine in den Frühling (die LXX lesen nämlich ἐν θέρει καὶ ἐν ἥσπι), die andere in den Sommer falle⁴. Der vorzüglichere unter diesen beiden Taufstagen war stets der Ostertag. „Zu Ostern“, sagt der hl. Ambrosius⁵, „wird auf der ganzen Welt getauft.“ Nach Chrysostomus⁶ tauft die Kirche zu Konstantinopel deswegen nicht an Pfingsten, weil die Festzeit der Pentekoste sich nicht zu Fastenübungen eigne. Fasten aber dachte man sich notwendig mit der Taufvorbereitung verbunden. Auch die Apostolischen Konstitutionen⁷ kennen nur die Ostervigil für die Vornahme der Taufe. Das gleiche berichtet Sokrates⁸ von den Kirchen Thessaliens. Noch in späterer Zeit beschließt die zweite Synode von Mâcon (585)⁹ und das Konzil von Augerre (587)¹⁰, daß nur zu Ostern an gesunde Täuflinge das Sakrament der Wiedergeburt gespendet werden dürfe, und letztere Synode belegt sogar die gegen diese Vorschrift handelnden Priester mit kirchlichen Strafen. — Den Grund, weshalb man den Ostertag zur Spendung der Taufe wählte, deutet Leo d. Gr. an. Gerade der Ostertag eigne sich vorzüglich, da an ihm ipsum donum est conditum renascentibus¹¹. Der Tag, an welchem die Erlösung sich vollendete, wurde mit Vorliebe von der Kirche ausgesucht, um an

¹ In Eph. c. 4.

² De bapt. c. 19.

³ De idol. c. 14; De coron. mil. c. 3.

⁴ In Zach. 14, 8.

⁵ Exhort. virg. 7, 42.

⁶ Hom. I in Acta.

⁷ L. 5, c. 19.

⁸ Hist. eccl. 5, 22.

⁹ can. 3.

¹⁰ can. 18.

¹¹ Ep. 891 ad ep. Campan.

ihm die Gnade der Erlösung durch das heilige Sakrament der Taufe mitzuteilen. Noch tiefer geht Tertullian ein in die Beziehungen, die zwischen Ostern und der Taufe bestehen. „Einen feierlicheren Taufstag“, so sagt derselbe, „bietet Ostern, weil zu dieser Zeit das Leiden Christi sich erfüllte, auf das wir getauft werden.“¹ Dieser Ausspruch Tertullians berührt sich mit dem Worte des hl. Paulus: „Wisset ihr nicht, daß alle, die wir getauft wurden in Christus Jesus, auf seinen Tod getauft wurden? Denn mit begraben sind wir mit ihm durch die Taufe auf den Tod, damit wie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln.“² In der Taufe, welche namentlich in der Form der Immersionstaufe auch äußerlich ein Begraben und Auferstehen ist, stirbt der Christ der Sünde und steht wieder zu einem neuen Leben auf in Christus. Die Erinnerung aber an Tod und Auferstehung des Herrn, die für unser inneres Leben vorbildlich geworden, wird am Ostern begangen. Der Pfingsttag, der als Abschluß der Penteskoste, „wo die Auferstehung des Herrn unter den Jüngern gefeiert wurde“³, zur Ehre eines Taufstages gekommen war, erinnert in seiner Eigenschaft als Gedächtnistag der Geistespendung, daß die Wiedergeburt erfolge aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste⁴. Ferner wurden gerade am ersten Pfingsttage 3000 Seelen durch den hl. Petrus in die Kirche aufgenommen⁵. Über die Gründe, die zur Aufnahme dieser Taufstage führten, sagt kurz und bündig Walsfried Strabo: Quia vero secundum apostolum in morte Salvatoris baptizamur et ipse Dominus intraturos in regnum caelorum ex aqua et Spiritu sancto renasci debere demonstrat, congrue, a praesulibus Romanorum haec duo tempora sola ad celebrationem praefixa sunt baptismatis, id est pascha et pentecostes, quorum uno passio et resurrectio Domini, altero adventus celebratur Spiritus sancti⁶.

b) Neben Ostern und Pfingsten war Epiphanie der berühmteste Taufstag, vor allem im Orient, wo man schon im 2. Jahrhundert mit diesem Tage die Erinnerung an die Taufe Jesu verband⁷. Da Epiphanie zugleich als Geburtstag Christi angesehen wurde, so eignete es sich auch aus diesem Grunde trefflich als Tag der Wiedergeburt der von Christus Erlösten⁸. Für die östliche Kirche ist Epiphanie als Tauftermin wiederholt durch Aussprüche der Väter bezeugt, so durch Gregor von Nazianz⁹ und Theodore von Cyrus¹⁰. Vom Orient her verbreitete sich die Sitte, an Epiphanie zu taufen, nach dem Abendlande. Für Spanien bezeugt dies schon der Brief des Papstes Siricius an Bischof Himerius von Tarragona¹¹, für Sizilien Leo d. Gr.¹², für Irland eine Stelle in der Synodus Patricii¹³. Daß auch in Gallien Epiphanie Taufzeit war, darf schon aus der innigen Verwandtschaft der spanischen und irändischen liturgischen Gebräuche mit jenen der gallikanischen Kirche gefolgert werden. Noch im Jahre 1072 muß ein Konzil von Rouen bestimmen: Vigilia vel die Epiphaniae ut nullus nisi infirmitatis necessitate baptizetur, omnino interdicimus¹⁴. In Afrika, wo von Augustinus nur Ostern als Taufstag erwähnt wird, wurde im 6. Jahrhundert, nach einer Stelle bei Victor von Vita¹⁵ zu schließen, auch an Epiphanie

¹ De bapt. c. 19.

² Röm 6, 3—4.

³ Tertullian., De bapt. c. 19.

⁴ Jo 3, 5.

⁵ Apg 2, 41.

⁶ De exord. et increm. c. 27.

⁷ Clem. Alex., Strom. 1, 407.

⁸ Duchesne, Origines du culte chrétien 300.

⁹ In Orat. 40 schildert Gregor von Nazianz einen Katechumenen, der die Taufe stets verschiebt, mit folgenden Worten: Μένω τὰ φῶτα (sc. Epiphanie), τὸ πάσχα μοι τιμώτερον, τὴν πεντηκοστὴν ἔχθεξομαι.

¹⁰ Hist. eccl. 2, 27.

¹¹ c. 2.

¹² Ep. 16 ad ep. Siciliae.

¹³ c. 19. Hardouin, Conc. coll. I 1795.

¹⁴ c. 23.

¹⁵ De persecut. Vandalicis 2, 17.

getauft. Da dieser Tag im Orient ursprünglich als Geburtsfest Christi galt, so darf es nicht bestreiten, daß auch das abendländische Geburtsfest Christi — Weihnachten — in einigen Gegenden als Tauftermin angesehen wurde. Schon Siricius gedenkt in seinem oben angeführten Briefe an Himerius von Tarragona mit Mißfallen des Brauches, daß *passim ac libere* am Weihnachtstage (*natalitiis Christi*) die heilige Taufe gespendet wurde. Trotz dieser päpstlichen Mißbilligung bestimmte das Konzil von Gerona (517)¹, das in der gleichen Kirchenprovinz wie Tarragona lag: *De catechumenis baptizandis id statutum est, ut, quia in pascha solemnitate vel natalis Domini rariores ad baptismum veniunt, caeteris solemnitatibus tantummodo infirmi debeat baptizari.* Die Taufe Chlodwigs, die er nach dem Berichte des Avitus von Vienne² am Weihnachtstage empfing, zeigt, daß diese Sitte auch im Frankenreich beobachtet wurde, und zwar nicht bloß als eine vereinzelte Erscheinung, wie aus Gregor von Tours hervorgeht³. In Spanien tauft man zur Zeit des Papstes Siricius auch an Apostel- und Märtyertagen; der Brauch, an den Nativitaten der Märtyrer die Taufe zu spenden, muß, wie aus einem Briefe Leos d. Gr.⁴ hervorgeht, auch in den italienischen Provinzen Kampanien, Samnium und Picenum weitere Verbreitung gefunden haben. Aus Gregor von Tours⁵ ist zu ersehen, daß in Gallien außerdem der Tag Johannes' des Täufers zur Vornahme der Taufe ausgewählt wurde; in Jerusalem feierte man alljährlich die Erinnerung an die Dedikation der von Konstantin d. Gr. erbauten Auferstehungskirche durch die am Jahresende vollzogene feierliche Taufe⁶. — Gegenüber dieser vielgestaltigen Praxis suchten die römischen Päpste im Abendlande stets die alten Tauftermine Ostern und Pfingsten zu schützen. Es leitete sie dabei eine gebührende Rücksicht auf die altüberlieferte kirchliche Sitte — Leo d. Gr. spricht sogar von einer *apostolica traditio*⁷ —, dann aber auch das ernste Bestreben, eine geregelte Vorbereitung der Täuflinge auf den Empfang des Sakramentes zu ermöglichen, welche durch die Häufung der Tauftermine in Frage gestellt worden wäre. Denn an der gleichen Stelle macht Leo d. Gr. den Bischöfen den Vorwurf, daß sie es wagten, sine ulla spiritualium eruditionibus praeparationum das Sakrament zu spenden, indem sie die Taufkandidaten weder Exorzismen noch Fastenübungen zur Vorbereitung auf die Taufe unterstellten.

c) Ausdrücklich aber wird in den päpstlichen Erlassen von Siricius bis auf Gelasius I. von der Einhaltung der Tauftermine abgesehen, wenn dadurch die Täuflinge um die Gnade der Wiedergeburt gebracht würden. Gelasius I. z. B., der in seinem Briefe an die Bischöfe Lufaniens streng auf die Beobachtung der alten Taufstage sieht, muß gleichwohl seinem Gebote die einschränkende Bemerkung hinzufügen: *Excepto dumtaxat gravissimi languoris incurso, in quo verendum est, ne morbi crescente periculo, sine remedio salutari fortassis aegrotans exitio praeventus abscedat*⁸. Die Gefahr, daß ein früher Tod die Erlangung des Heiles unmöglich mache, war namentlich bei den Kindern gegeben. Wenn darum auch noch in späterer Zeit die Synoden in einem gewissen konservativen Bestreben auf Einhaltung der Tauftermine drangen, so mußte doch bei der allgemein geübten Kindertaufe diese Gewohnheit allmählich aus der Kirche verschwinden. Rupert von Deutz⁹ sagt in diesem Betreff: *Periculose erat tantam multitudinem differri, propter occasiones mortis, ac maxime propter turbam infantium, e fidelibus parentibus nascentium, quorum tenera adhuc vita persaepe levi occasione succiditur.* Im 11. Jahrhundert gehörte im allgemeinen die Beobachtung der Taufstage der Vergangenheit an.

¹ can. 4. ² Ep. 41 ad Clodov. reg. ³ De gloria conf. c. 69 76.

⁴ Ep. 168, 1 ad ep. Campan. etc. ⁵ Hist. Franc. 8, 9.

⁶ Sozomenus, Hist. eccl. 2, 26. ⁷ Ep. 168, 1 ad ep. Campan. etc.

⁸ Ep. 9, 10 ad ep. Lucan. ⁹ De div. off. 4, 18.

Dies schloß jedoch nicht aus, daß, wie weiter unten dargetan werden soll, noch immer an Ostern in feierlicher Weise einer Anzahl von Täuflingen das Sakrament gespendet wurde, die man zwor nach althergebrachter Sitte den Skrutinien unterworfen hatte¹. Wie aus Thomas von Aquin² erhellt, war bereits im 13. Jahrhundert die noch jetzt geltende katholische Gepflogenheit in Übung, die Kinder sobald als möglich zur heiligen Taufe zu bringen. Zur Begründung dieser Sitte führt Thomas außer der größeren Todesgefahr bei Kindern an, daß bei den Kindern zunächst keine maior instructio oder plenior conversio zu erwarten sei. Sehr schöne Gründe, weshalb die Taufe bei den Kindern nicht verzögert werden dürfe, bietet der Kartäuser Dionygius³. Gegen die getauften Kinder hätten die Dämonen geringere Gewalt; die getauften Kinder erschienen endlich den heiligen Engeln liebenswürdiger, da sie ihnen durch die übernatürliche Gnadenausstattung ähnlicher geworden und deswegen liebevoller von ihnen behütet würden. Der römische Katechismus⁴ mahnt eindringlich, die Kinder sobald als möglich zur Taufe zu bringen, „da ihnen kein anderer Weg zur Erlangung des Heils übrig ist“, woraus man auch leicht einsehe, „welche Schuld sich jene zuziehen, welche sie länger, als es notwendig ist, der Gnade des Sakraments entbehren lassen“. Das römische Rituale schreibt darum vor, die Kinder seien quam primum fieri potest⁵ zur heiligen Taufe zu bringen; Diözesanvorschriften bestimmen gewöhnlich diesen Zeitraum näher, wie z. B. die Eichstätter Instructio pastoralis: Ordinarie baptismus ultra tres dies non differatur⁶. Nur bei der Taufe von Erwachsenen mahnt das Rituale romanum: Decet huiusmodi baptismum, ex Apostolico instituto, in Sabbato sancto Paschatis vel Pentecostes solemniter celebrari⁷. Eine Spur der alten Taufzeiten findet sich auch noch in der Rubrik des Missale romanum nach der benedictio fontis am Karfreitag: Si aderunt baptizandi, eos baptizet more consueto. Um dies möglich zu machen, bestimmt das Caeremoniale episcoporum, daß in der Kathedralkirche acht Tage vor den Taufterminen kein Kind getauft werden solle, außer wenn Lebensgefahr bestehe⁸.

2. Zur Vornahme der feierlichen Taufe konnte sich schon in den ältesten Zeiten nur eine in möglichster Nähe des gottesdienstlichen Versammlungsraumes gelegene Örtlichkeit empfehlen. Nach dem Siege des Christentums entstanden in größeren Gemeinden besondere Taufkirchen (Baptisterien), welche, da nur der Bischof minister ordinarius der Taufe war, neben den bischöflichen Kirchen gelegen zu sein pflegten. Das Taufrecht der Kathedrale oder des bischöflichen Baptisteriums erhielt aber eine Beschränkung durch die seit der Bekämpfung der Landbevölkerung auch außerhalb der Städte in größerer Zahl erstehenden Kirchen, von welchen einzelne schon im 6. Jahrhundert das Taufrecht ausdrücklich eingeräumt erhielten. Da bei der sich immer mehr entwickelnden Parochialverfassung allmählich jede Pfarrkirche faktisch zur Taufkirche wurde, so bildete sich im Laufe der Zeit die Rechtsanschauung aus, daß in jeder Pfarrkirche, wenn nicht besondere Rechte entgegenstehen, ein Taufbrunnen errichtet und die Taufe gespendet werden dürfe. Das römische Rituale sagt über den Ort der Taufe

¹ Eine Synode zu London 1237 bemerkte gegenüber solchen, die aus abergläubischer Furcht ihre Kinder nicht an den Taufterminen tauften ließen, daß auch der Papst an diesen Tagen zu tauften pflege und die Kirche in aliis mundi partibus diese Sitte festhalte.

² S. th. 3, q. 68, art. 3.

³ IV, dist. 4, q. 5. Görhr, *Sakramentenlehre* I⁸ 254.

⁴ Pars II, c. 2, n. 34. ⁵ Tit. II, c. 1, n. 15. ⁶ p. 70.

⁷ Tit. II, c. 3, n. 3. ⁸ Caer. ep. I, 2, c. 27, n. 18.

nur: Proprius baptismi administrandi locus est ecclesia, in qua sit fons baptismalis, vel certe baptisterium prope ecclesiam, da der Bischof auch andere Kirchen, wenn Notwendigkeit oder Nützlichkeit es erheischen sollten, zu Tauffkirchen bestimmen kann. — Eine „Haustaufe“, gegen welche sich die Kirche stets ablehnend verhielt, darf nur im Falle äußerster Not, unter Beiseitelassung der Taufzeremonien, die später in der Kirche nachgeholt werden müssen, vorgenommen werden. Doch besteht in manchen Diözesen das päpstliche Indult, daß sog. Haustauen, wenn sie wirklich als notwendig sich erweisen sollten, als feierliche Taufen, d. h. mit allen in der Kirche üblichen Zeremonien, gespendet werden dürfen.

a) Wie an keine bestimmte Zeit, so ist die Erteilung der heiligen Tufe auch an keinen bestimmten Ort gebunden. In letzterer Hinsicht schreibt Tertullian: Nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur, nec quicquam refert inter eos, quos Iohannes in Iordanem et quos Petrus in Tiberi tinxit¹. Denn wir würden alle mit Wasser getauft, welches zu Beginn der Schöpfung durch den Heiligen Geist die Heiligung empfangen. Sobald sich aber ein geregeltes Gemeindeleben entwickelte, mußte Vorsorge getroffen werden, daß der Vollzug dieser heiligen Handlung an einem bestimmten Orte vor sich ging, welcher schon aus Gründen der Sicherheit und Wohlständigkeit von der Öffentlichkeit abgesondert sein mußte. Es empfahl sich, hierzu einen Ort im gottesdienstlichen Gebäude selbst oder doch in der Nähe desselben zu wählen. Auf einen Taufort in der Nähe des Versammlungsraumes deuten wahrscheinlich die Worte Justins des Märtyrers: „Wir aber führen, nachdem wir in dieser Weise die Abwaschung vorgenommen haben, den gläubig Gewordenen dahin, wo die Brüder, wie man sie nennt, versammelt sind.“² Vittor Schulze³ vermutet in dem Atrium des zur Kirche umgeänderten römischen Hauses den ersten Taufraum und im Impluvium des Atriums den ersten Taufbrunnen. In nachkonstantinischer Zeit dienten in größeren Kirchen eigene Baptisterien zum Taufvollzuge. Wie der Bischof in ältester Zeit der einzige minister ordinarius der heiligen Tufe war, so auch die Kirche oder das Baptisterium des Bischofs der eigentliche gesetzmäßige Taufort. Selbst als es schon längst üblich geworden war, auch außerhalb des bischöflichen Baptisteriums, auf dem Lande zu taufen, war trotzdem die Erinnerung daran nicht völlig verschwunden. Ildephons von Toledo († 667)⁴ will, daß an den beiden feierlichen Taufterminen, Ostern und Pfingsten, nur in der Kathedrale und in den von der Bischofstadt weiter entfernten Kirchen die heilige Tufe gespendet werde, nicht aber in den benachbarten Kirchen, ne minoretur sublimitas veneranda pontificum. Länger erholt sich das Vorrecht der bischöflichen Kirchen in den Städten. In Frankreich gab es bis ins 16. und 17. Jahrhundert mehrere, selbst größere Bischofsstädte, in welchen die Pfarrkirchen das Taufrecht nicht besaßen⁵. In andern französischen Bischofsstädten blieb die Zahl der Taufkirchen bis zur französischen Revolution stets eine beschränkte⁶. In Italien bestehen ähnliche Verhältnisse noch gegenwärtig. In den meisten Städten, in denen sich eine bischöfliche Kathedrale, mit oder ohne besonderem Baptisterium, befindet, ist diese der legitime Taufort für alle Pfarreien der Stadt. Die Pfarr-

¹ De bapt. c. 4.

² Apol. I 65.

³ Archäologie der altchristlichen Kunst 43.

⁴ De cognitione bapt. c. 108.

⁵ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 1, art. 2, n. 15.

⁶ Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême II 92.

firchen der Stadt Rom besitzen erst seit Leo XII. das Taufrecht¹. Die Entwicklung des Taufrechtes der Pfarrkirchen beginnt bereits im 6. Jahrhundert, wo die Synode von Augerre (573—603)² den Landkirchen ausdrücklich das Recht zu taufen bestätigt. Die Vermehrung der nichtbischoflichen Taufkirchen nahm besonders im 9. Jahrhundert zugleich mit dem Ausbau der Parochialverfassung und der Abgrenzung der Parochialsprengel ungehindert ihren Fortgang. Freilich war der Grundsatz, daß jede Pfarrkirche zugleich auch Taufkirche sein solle, keineswegs noch zum vollen Durchbruch gekommen. So besaß im 9. Jahrhundert die ganze Diözese Hamburg, die allerdings erst in ihrem Anfangsstadium sich befand, nicht mehr als vier Taufkirchen³. Aber auch im Bistum Chur, das zur Zeit Ludwigs des Frommen etwa 230 Kirchen zählte, eignete nach der Berechnung Haucks⁴ nur 40 derselben der Charakter einer Taufkirche. Im 11. Jahrhundert jedoch scheint allen Pfarrkirchen auf dem Lande das Recht der Errichtung eines fons baptismalis zuerkannt gewesen zu sein, da in dieser Periode der Drang nach intensiverer Seelsorge auch in Bischofsstädten die Bildung besonderer Stadtpfarreien bewirkt hatte. Gegenwärtig hat es als allgemeines Prinzip zu gelten, daß jede Pfarrkirche das Taufrecht besitzt, wenn nicht an einem Ort oder in einer bestimmten Gegend ecclesiae matricis oder baptismales vorhanden sind (wie z. B. in Italien), welchen bereits ein jedes andere Taufrecht ausschließendes Privilegium eigen ist⁵. Mit besonderer bischöflicher Erlaubnis kann auch, wenn Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit es für geboten erscheinen lassen, Filialkirchen das Taufrecht verliehen werden⁶. Da demnach noch andere Kirchen neben den Taufkirchen für die Spendung der heiligen Tause in Betracht kommen können, vermeidet es das Rituale romanum, ausdrücklich die Pfarrkirche zu nennen, und bezeichnet als Taufort lediglich: ecclesia in qua sit fons baptismalis⁷. In den Nebenräumen der Kirche, z. B. in der Sakristei, die Tause zu vollziehen, ist verboten, wenn nicht eine rationabilis causa vorhanden ist, die als solche erst vom Bischof bezeichnet werden müßte⁸. Als solcher Grund darf in unsern Gegenden große Kälte gelten, was in einzelnen Diözesen durch besondere Verordnung bestätigt ist⁹.

b) Neben diesem allgemeinen Brauch, die Tause öffentlich zu spenden, trifft man frühzeitig auch die kirchlicherseits stets bekämpfte Sitte, in Privathäusern zu taufen. Bereits Kaiser Justinian sieht sich deshalb genötigt, namentlich um dem häretischen Treiben der Severianer zu begegnen, in einer eigenen Novelle¹⁰ die Austeilung der heiligen Kommunion und die Spendung der Tause in den Privathäusern zu verbieten. Ebenso sucht das Quinisextum die Haustäufen unter Androhung schwerer Strafe zu beseitigen¹¹. Im Mittelalter traten gegen diese Unsitte verschiedene Synoden auf¹²; ein Provinzialkonzil zu Köln 1536 äußert sich dagegen in harten Worten: „Es mißfällt uns, daß einige in ihrem Hochmut den Tempel des Herrn verachtend wünschen, daß ihre Kinder in den Häusern privatim getauft werden, was wir fünftighin nicht mehr gestatten wollen, wenn nicht ein Notfall es erforderlich macht und die Sache vorher zur

¹ Ebd. II 91. ² c. 18. ³ Vita Ansgari n. 30.

⁴ Kirchengeschichte Deutschlands II² 717 A.

⁵ Acta S. Sedis XI 241. Vgl. De Herdt, Praxis lit. III, n. 154. Den Umßchwung, der in dieser Hinsicht eingetreten ist, beleuchtet trefflich eine Entscheidung der S. R. C. 31. Aug. 1872, n. 3272, wonach in einer Kathedrale, die nicht zugleich Pfarrkirche ist, ein Taufbrunnen nicht errichtet werden dürfe.

⁶ Acta S. Sedis VII 560. De Herdt, Praxis lit. III 213.

⁷ Tit. II, c. 1, n. 28. ⁸ S. R. C. 14. März 1861, n. 3104 ad 9.

⁹ B. B. in Eichstätt. Instructio pastoralis⁵ 68. ¹⁰ Nov. 42, 3.

¹¹ can. 59.

¹² Synoden von Paris 1557, Bordeaux 1582, Reims 1583, Aix 1585; vgl. Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 1, art. 4, n. 3.

Kenntnis gebracht worden ist.¹ Alle diese Synoden erneuerten nur das Verbot, welches schon Clemens V. auf dem Konzil von Bienne gegeben hatte, wonach die Haustufe allgemein verboten und nur bei den filii regum et (magnorum) principum für zulässig erachtet wurde². Wenn bei wirklich vorhandener Lebensgefahr die Taufe in einem Privathause gespendet wird, müssen die Ceremonien unterbleiben und später in der Kirche nachgeholt werden³. Die Taufzeremonien dürfen jedoch vollzogen werden, wenn in einer Diözese ein apostolisches Indult den Bischof hierzu ermächtigt, im Falle der Not die feierliche Taufe in einem Privathause spenden zu lassen⁴. Abgesehen davon, daß die Haustufe wiederholt die kirchliche Missbilligung gefunden, muß schon die Rücksicht auf den Ritus und die Bedeutung des Sakramentes der Taufe nur in wirklichen Notfällen einen Vollzug derselben in einem Privathause angängig erscheinen lassen. Die eindrucksvollen Riten, die Ceremonien an der Kirchentüre, die Ceremonien der feierlichen Einführung in die Kirche, der dreifach abgestuften Annäherung an den Taufbrunnen können in einem Privathause nicht zur Geltung kommen. Die Taufe ist ferner ein Akt von eminent öffentlicher Bedeutung, wodurch der Mensch aufgenommen wird in die großartigste öffentliche Vereinigung, in den Verband der großen katholischen Kirche. Eine solch wichtige Handlung soll denn auch in vollster Öffentlichkeit vor sich gehen. Durch die Taufe wird man ein Glied der sichtbaren Kirche, die sich in dem sichtbaren Gotteshause zu versammeln pflegt; in den Versammlungsraum dieser Gemeinde zielt es sich darum auch das neue Mitglied zu verbringen. Oft und oft wird der Getaufte während seines Lebens im Gotteshause zum Empfang der Sacramente, zum Gebete und zum Anhören des Wortes Gottes sich einfinden, und wenn er einmal Abschied von dieser Welt genommen, dann wird man (nach der Intention der Kirche) auch seine sterblichen Überreste noch zur Kirche bringen. Sollte einzige und allein der Eintritt in die Kirchengemeinschaft durch die heilige Taufe, wodurch der Mensch auch ein Unrecht erhält auf den Eintritt in das Gotteshaus, in der Verborgenheit des Privathauses sich abspielen? Obwohl endlich die Kirche in ihrer Sorge um das Heil der Seelen im Notfall sogar die feierliche Taufe im Privathause durch besondere Indulte gestattet, so entspricht es doch mehr der Würde der Kirche, wenn in gläubiger und dankbarer Anerkennung der Taufgnade, welche die Kirche vermittelt, der Täufling zum Empfang dieser Gnade in das Gotteshaus verbracht wird.

§ 49. Die Taufpaten.

Die Taufpaten, deren bereits im 2. Jahrhundert Erwähnung geschieht, hatten im christlichen Altertum vor allem die Aufgabe, bei erwachsenen Taufkandidaten Bürgschaft zu leisten für die Lauterkeit ihrer Absichten und die Kirche in der religiösen und moralischen Erziehung der Katechumenen zu unterstützen. Letztere Tätigkeit hatte eine erhöhte Bedeutung bei der Kindertaufe erhalten, bei welcher die Paten im Namen des Täuflings die Widersage an den bösen

¹ Hartzheim, Conc. Germ. VI 280.

² c. unic. Clem. 3, 15. Damit stimmt überein Rit. rom. tit. II, c. 1, n. 29. Inwieweit dieses Privileg auch auf andere Kinder ausgedehnt werden könne, vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. II 52. Die Instructio past. Eyst.⁵ 67 nennt als Privilegierte: regum vel principum liberi, nepotes et alii descendentes, minime vero aliorum, etsi honestissimorum et ornatissimorum parentum liberi.

³ Rit. rom. tit. II, c. 5, § 1. S. R. C. 23. Sept. 1820, n. 2607.

⁴ Instructio past. Eyst.⁵ 68.

Feind leisteten und im feierlichen Glaubensbekenntnis die Zusage an Christus betätigten. Damit übernahmen sie die Pflicht, für die Erziehung des Täuflings nach christlichen Grundsätzen Sorge zu tragen, wozu sich auch noch gegenwärtig die Paten verbindlich machen. Um dazu in der Lage zu sein, müssen sie gewissen Anforderungen in Bezug auf Rechtgläubigkeit, tadellosen Lebenswandel, körperliche und geistige Reife genügen und einem Stande angehören, dessen Pflichten denen des übernommenen Patenamtes nicht widerstreiten. Demnach sind vom Patenamt ausgeschlossen vor allem jene, welche nicht in der Gemeinschaft der Kirche stehen, wie öffentlich Exkommunizierte oder Interdizierte, jene, die den Glauben der Kirche nicht bekennen, d. h. Ungläubige und Häretiker, und solche, welche die Grundwahrheiten des Christentums nicht innehaben. Öffentliche Sünder und Infameierte dürfen gleichfalls nicht zum Ehrenamte der kirchlichen Patenschaft zugelassen werden, ferner nicht Unmündige und noch nicht Gefirmte. Verboten ist die Übernahme der Patenschaft Religiösen beiderlei Geschlechtes. Regelmäßig darf nur ein Pate genommen werden, niemals mehr als zwei, die aber dann verschiedenen Geschlechtes sein müssen. Nur derjenige gilt kirchlicherseits als Pate, der während des eigentlichen Taufaktes den Täufling hielt oder durch seinen Stellvertreter halten ließ.

a) Die erste Erwähnung des Pateninstitutes geschieht bei Tertullian¹. Dieser macht aufmerksam auf die schwere Pflicht, welche die Paten der Kinder auf sich genommen, und meint, es sei besser, die Taufe zu verzögern, als die Paten der Gefahr des Seelenheiles auszusetzen, da die Möglichkeit gegeben sei, daß die Paten durch den Tod an der Erfüllung ihrer übernommenen Pflichten verhindert werden könnten oder eine schlimme Veranlagung der Kinder ihre Bemühungen vereitle. Tertullian hat an dieser Stelle Waisenkinder im Auge; bei andern Kindern wurden wahrscheinlich schon damals wie auch in späterer Zeit keine Paten beigezogen, da die Eltern selbst ihre Kinder zur Taufe brachten und jene Obliegenheiten erfüllten, die nachher den Paten zukamen. So fragt einmal Augustinus: *Quid est illud, quod, quando ad baptismum offeruntur, parentes pro eis tamquam fidei dictores respondent cetera?*² An der gleichen Stelle erwähnt Augustinus, daß zuweilen Kinder nach dem Tode ihrer Eltern von andern aus Barmherzigkeit zur Taufe gebracht wurden, daß ganz besonders gottgeweihte Jungfrauen bei Findelfkindern, die sie aufzulösen, sich dieser Aufgabe unterzogen. Die Obliegenheiten der Paten bestanden nach dem Vorausgehenden darin, daß sie die Kinder zur Taufe brachten und als deren Stellvertreter auf die Abrenuntiations- und Glaubensfragen Antwort gaben. Damit war aber die Tätigkeit der Paten noch nicht beendet. Wie Cäsarius von Arles³ erinnert, sollten die Paten ihre Patenkinder vor und nach der Taufe durch ihr Beispiel und mündliche Ermahnung für jedes gute Werk empfänglich machen und sie ermuntern zur Keuschheit, Demut, Mäßigkeit und Friedfertigkeit. *Pro ipsis enim respondent, quod abrenuntient diabolo, pompis et operibus eius.* — Die Tätigkeit der Paten bei der Taufe von Erwachsenen beschreibt Pseudo-Dionysius⁴. Wünschte ein Erwachsener zur Taufe zugelassen zu werden, so mußte er sich an einen „Eingeweihten“ wenden und denselben bitten, er möchte ihn zum Bischof führen. Dieser aus der Zahl der „Eingeweihten“ genommene Pate übernahm die Pflicht, das sittliche Leben des Taufkandidaten zu überwachen und ihn zu unterrichten, wie er auf die vom Bischof bei

¹ De bapt. c. 18.

² Ep. 23 ad Bonifac.

³ Sermo 267 (inter opp. S. Augustini).

⁴ De eccl. hier. c. 2.

der Aufnahme zu stellenden Fragen Antwort zu geben habe. Es fiel somit diesem Paten bei der Taufvorbereitung eine höchst wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe zu, für welche sich vielleicht verhältnismäßig wenig Laien als geeignet erwiesen. Daher mußte es als das beste erscheinen, dieses Amt kirchlichen Personen zuzuweisen, wozu sich für männliche Täuflinge der Diacon, für weibliche die Diaconissin am meisten empfahl. In den Apostolischen Konstitutionen¹ findet sich die Bestimmung, daß die zur Taufe sich Ann meldenden durch die Diaconen zum Bischof geführt werden sollten und daß beim Taufvollzug den männlichen Täuflingen ein Diacon, den weiblichen eine Diaconissin zur Seite stände. Auch im Abendland war die Aufgabe der Taufvorbereitung den Diaconen zugewiesen, wie aus Augustin ersichtlich ist². Von der Unterweisung der weiblichen Katechumenen handeln die Statuta ecclesias antiqua³, welche von den Diaconissen einen solchen Grad von Bildung verlangen, daß dieselben imstande seien, dicere imperitas et rusticas mulieres, tempore, quo baptizandae sunt, qualiter baptizatori respondeant et qualiter accepto baptismate vivant. Aus dem Vorausgehenden ist ersichtlich, daß man im christlichen Altertum keineswegs allgemein die Forderung aufgestellt hatte, daß jeder Täufling einen besondern Paten zur Seite haben müsse, da bei der Taufe der Kinder deren Eltern, bei der Taufe von Erwachsenen hingegen kirchliche Personen für sämtliche Täuflinge sich in das Amt der Paten teilten. Da aber bereits in den Quellen des Scrutiniensitus, besonders im siebten römischen Ordo für jeden Täufling ein besonderer Paten bestimmt ist, so muß die Vorschrift, daß alle Täuflinge einen Paten besitzen müssen, in dem Zeitraum vom 5. bis 7. Jahrhundert sich ausgebildet haben. Pseudo-Dionysius fordert übrigens schon für alle Kinder besondere Paten und stellt letztere als geistliche Eltern in Parallele zu den leiblichen Eltern⁴.

b) Über die Funktionen der Paten beim eigentlichen Taufakt haben sich aus dem Altertum nur dürftige Nachrichten erhalten. Hauptaufgabe der Paten scheint die Beantwortung der Tauffragen gewesen zu sein. Wenn die Frauen, welche nach den Canones Hippolyti in der Begleitung der weiblichen Täuflinge erscheinen mußten, als Patinnen anzusehen sind, so war es lediglich Aufgabe derselben, den Täuflingen beim Aus- und Ankleiden behilflich zu sein⁵. Ausführlich hingegen berichtet über die liturgischen Funktionen der Paten der siebte römische Ordo. Nach dessen Vorschrift mußten schon vor Beginn des ersten Scrutiniums die Namen der Täuflinge und der Paten von einem Akolythen ausgezeichnet werden. Ferner mußten die Paten wiederholt die infants mit dem Kreuzzeichen bezeichnen, hatten bei der Scrutiniumsmesse zu opfern und die heilige Kommunion zu empfangen. Nach dem Taufakte empfingen sie die Neugetauften aus den Händen des Taufenden, wobei sie die Hände mit einem Linnentuch bedeckt hatten, brachten alsdann die Täuflinge zur Chrismation und zur Firmung. Während der Osterortave mußten alsdann die infants täglich durch die Paten zur Kirche gebracht werden. Noch gegenwärtig schreibt das Rituale romanum⁶ für die Immersionstaufe vor: Mox patrinus vel matrina vel uterque simul infantem de sacro fonte levant, suscipientes illum de manu sacerdotis. Für die Infusionstaufe der Kinder ist vorgeschrieben, daß die Paten den Täufling während des sakramentalen Aktes halten⁷, für die der Erwachsenen, daß sie den Täufling mit der Hand halten oder berühren⁸.

Mit der Tätigkeit der Paten beim Taufakt war und ist die Pflicht gegenüber den Täuflingen keineswegs erschöpft. Vor allem müssen sich die Paten verbürgen für

¹ L. 8, c. 32; l. 3, c. 16.

² De catech. rud. 1, 1.

³ c. 12.

⁴ De eccl. hier. c. 7.

⁵ Duchesne, Origines du culte chrétien 539.

⁶ Tit. II, c. 2, n. 21.

⁷ Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 19.

⁸ Ebd. tit. II, c. 4, n. 44.

die religiöse Unterweisung ihres Patenkindes. Mit besonderem Nachdruck hat die karolingische Gesetzgebung darauf hingewiesen und unter allen Umständen ein Minimum religiöser Kenntnisse von jenen verlangt, die zum Ehrenamte eines Paten zugelassen werden wollten¹. Vor allem forderte man Kenntnis des Vaterunters sowie des apostolischen Glaubensbekenntnisses und suchte sich über das Vorhandensein dieser notdürftigsten Kenntnisse durch eine eigene Prüfung Gewissheit zu verschaffen. Karl d. Gr. wies unnachlässlich jene von der Patenschaft zurück, die mangelhafter Kenntnisse in dieser Beziehung überwiesen wurden. Bischofliche Visitationen hatten dann stets darauf zu sehen, daß die Paten dieser Pflicht religiöser Unterweisung jederzeit getreulich nachkämen. Die Bedeutung solcher Strenge für die Entwicklung der christlichen Kultur des Reiches hebt Wiegand² hervor: „Waren aber erst einmal die Paten durchweg für ein gründliches Verständnis der in den beiden Hauptstücken niedergelegten Glaubenswahrheiten gewonnen, sie, die selbst Eltern waren oder es werden konnten, so stand zu erwarten, daß das gleiche Interesse und die gleiche Erkenntnis alsbald auch in allen Familien des Reiches Platz greifen würden.“³ Die Kirche hat stets in dieser Fürsorge für das religiöse Leben der Neugetauften die erste Pflicht der Paten erblickt, wie dies in eindringlicher Weise der römische Katechismus beweist⁴. Alle kirchlichen Vorschriften über das Patenamt ordnen sich diesem Zwecke, das christliche Leben und die religiöse Unterweisung durch die Paten zu fördern, unter. Vater und Mutter des Täuflings sind von der Patenschaft ausgeschlossen, „damit dadurch um so deutlicher hervortrete, wie weit diese geistliche Erziehung von der leiblichen verschieden sei“⁵. Die gegensätzliche Haltung, welche Ungläubige und Häretiker dem christlichen Glauben gegenüber einnehmen, schließen sie darum von vornherein von einer Einrichtung aus, deren erster Zweck es ist, die katholische Religion zu fördern. Ungeeignet erscheinen auch Exkommunizierte und Interdizierte, da ihr widerseitiges Verhalten gegen die Kirche ihren Patenkindern nur ein schlechtes Vorbild sein könnte für den Gehorsam, den sie der Kirche schuldig sind. Öffentliche Sünder und Infameierte müssen gleichfalls als durchaus unpassend erklärt werden, die sittliche Erziehung des Täuflings zu übernehmen. Auch Ordenspersonen sind an der Übernahme der Patenschaft verhindert, weil sie durch ihre pflichtgemäße Abgeschlossenheit von der Welt den in der Welt lebenden Patenkindern nicht die notwendige Sorgfalt in der religiösen Erziehung zuwenden könnten. Einzelne Diözesen schließen sogar aus dem nämlichen Grunde durch besondere Verordnung selbst die Weltgeistlichen, vorzüglich die Pfarrer, von der Patenschaft aus⁶. Ebenso können ferner diejenigen nicht Paten sein, welche der nötigen Kenntnisse in den Glaubenswahrheiten entbehren; weil dieselben nur auf einer gewissen Altersstufe des Paten vernünftigerweise vorausgesetzt werden können, bestimmt das Rituale⁷, daß am besten nur solche zu Paten genommen würden, welche zum mindesten in aestate pubertatis stehen und durch das heilige Sakrament der Firmung eine übernatürliche Kräftigung ihres Glaubenslebens erhalten haben.

c) Regelmäßig soll nur ein Pate genommen werden, gleichen Geschlechtes mit dem Täufling; mehr als zwei Paten dürfen aber nicht herangezogen werden. In letzterem Falle dürften nicht zwei Männer und zwei Frauen zugleich gewählt werden, sondern ein Mann und eine Frau müßten sich in das Amt des Paten teilen⁸. Das Bestreben, die Zahl der Paten zu vermehren, zeigte sich schon im 9. Jahrhundert. Ein Konzil von Meß im Jahre 888⁹ bestimmt ausdrücklich, daß nur ein Pate genommen

¹ Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I*, Leipzig 1899, 328—326.

² Ebd. 326.

³ Ebd.

⁴ P. II, c. 2, n. 26—30.

⁵ Cat. rom. P. II, c. 2, n. 29.

⁶ Instructio past. Eyst. ⁵ 71.

⁷ Rit. rom. tit. II, c. 1, n. 24.

⁸ Ebd. tit. II, c. 1, n. 23.

⁹ c. 6.

werden solle, keineswegs aber zwei oder mehrere, und begründet dieses mit der Ehrfurcht vor dem Amte des Paten. Nam unus Deus, unum baptisma, unus, qui a fonte suscipit, debet esse pater vel mater infantis. Doch zeigte sich im Laufe des Mittelalters das offenkundige Bestreben, die Zahl der Paten zu vermehren. Man begnügte sich nicht bloß mit zwei oder drei Paten, sondern überschritt zuweilen diese Zahl, namentlich bei der Taufe vornehmer Kinder, um ein beträchtliches. Nach Corblet¹ soll es in Venedig Sitte gewesen sein, daß die Kinder vornehmer Familien zum mindesten 20, zuweilen aber 100 Paten hatten. Ganz allgemein aber war es im 15. Jahrhundert Brauch, drei Paten für den einzelnen Täufling zu gestatten², wenn auch der Widerstand gegen diese Sitte niemals gänzlich erlosch. Die Synodalstatuten von Béziers z. B. aus dem Jahre 1342 bestimmen: Sit unus patrinus tantum in baptismo, sive vir, sive mulier³. Eine einheitliche Regelung brachte das Konzil von Trient zu Stande, welches die Mehrzahl der Paten verbot, um die kirchlichen Ehehindernisse nicht über Gebühr auszudehnen⁴. Nach dieser Bestimmung hat auch das Rituale die Zahl der Paten endgültig fixiert. Der römische Katechismus⁵ weiß ferner dieser Verfügung eine Beziehung zu geben auf die erste Pflicht der Paten, die Täuflinge in den Glaubenswahrheiten zu unterrichten, wenn er sagt, daß bei einer größeren Zahl von Paten „die Ordnung der Zucht und des Unterrichtes durch die Menge der Lehrmeister in Verwirrung gebracht würde“.

Die Patenschaft, die schon seit Justinian auch ein kirchliches Ehehindernis bildet⁶, gilt der Kirche als eine höchst ehrwürdige und, richtig aufgefaßt, für das Heil der Seelen höchst ersprechliche Institution, für deren Ausbau und Sicherung wiederholt die kirchliche Gesetzgebung eingetreten ist, ohne daß damit kirchlicherseits alle Klagen zum Schweigen gebracht worden wären. Auch der römische Katechismus⁷ muß in die Klage einstimmen, daß das Patenamt so nachlässig verwaltet werde, ohne daß die Leute ahnen, welch Heiliges darin liege, und mahnt die Paten insgesamt, stets zu bedenken, daß sie vor allem verpflichtet sind, sich ihre geistigen Kinder stets angelegen sein zu lassen und für das, was zu einem christlichen Lebenswandel gehört, emsige Sorge zu tragen, damit jene sich als solche in ihrem ganzen Leben bewähren, wie sie im feierlichen Ritus sein zu wollen gelobt haben.

§ 50. Die Taufnamen⁸.

Die ersten Christen dachten noch nicht daran, sich selbst oder ihren Kindern gelegentlich der heiligen Taufe einen neuen Namen beizulegen. Die Macht der Gewohnheit ließ es sogar nicht anstößig erscheinen, daß die Christen, sogar Mitglieder des Klerus, selbst Bischöfe Namen trugen, die durchaus heidnischen Charakters waren. Allerdings machte sich schon im 3. Jahrhundert vereinzelt das Bestreben geltend, die Namen der Heiligen des Alten und des Neuen Bundes zu wählen, was später von der Kirche ausdrücklich empfohlen wurde, um so die Träger dieses Namens beständig an ein Tugendideal zu erinnern

¹ Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême II 204.

² Ebd. ³ Martène, De antiq. eccl. rit. art. 16, n. 13.

⁴ Sess. XXIV, c. 2 de ref. ⁵ P. II, c. 2, n. 30.

⁶ Cod. Iust. I, 5, tit. IV de nuptiis leg. xxvi. ⁷ P. II, c. 2, n. 28.

⁸ Schill, Art. „Namen“ in Kraus, Realencyklopädie II 467 ff. Kneller, Was die ältesten christlichen Eigennamen erzählen: Stimmen aus Maria-Laach LXII (1902) 171 ff. Fröhling, Die Namengebung bei der Taufe und Firmung, insbesondere die christlichen Taufnamen: Kathol. Seelsorger 1908, 69.

und des Schutzes der Heiligen in erhöhtem Maße zu versichern. Die Namensbeilegung war jedoch eine Sache für sich und stand mit der Taufe anfänglich in keinerlei unmittelbarem Zusammenhang, wenn auch tatsächlich einzelne Namensänderungen gelegentlich der Taufe von Erwachsenen zu verzeichnen sind. Erst seitdem nach allgemeiner Einführung der Kindertaufe Namengebung und Taufe allmählich in unmittelbare Nähe gerückt waren, konnte von einem eigentlichen „Taufnamen“ die Rede sein. Auch in der Gegenwart wird der Name dem Kinde schon vor der Taufe beigelegt und vor Beginn der Taufzeremonien dem taufenden Priester (*accepto nomine baptizandi*)¹ mitgeteilt, dessen Anteil an der Namengebung lediglich darauf hinausläuft zu sorgen, ne obscoena, fabulosa, aut ridicula, vel inanium deorum vel impiorum ethnicorum hominum nomina imponantur². Trotzdem aber besteht die Bezeichnung „Taufname“ zu vollem Rechte; denn mit diesem Namen, mit dem wiederholt der Täufling im Verlaufe des Taufritus angeredet wird, nennt ihn der Priester gerade im feierlichsten Augenblick des sakralen Taufaktes. Es erinnert ferner dieser Name den Christen während seines ganzen Lebens, daß er, der von seinen Eltern in der Geburt den Namen des Geschlechtes geerbt, durch das gnädige Walten der göttlichen Vorsehung unmittelbar nach seiner Geburt mittels der Wiedergeburt in der heiligen Taufe zu einer neuen Kreatur, zum Kinde Gottes erhoben wurde (*tamquam Dei filii in Christo regenerandis . . . nomen imponitur*). Ist der Taufname, wie es die Kirche wünscht, der Name eines Heiligen, so mahnt er, daß der Christ durch die heilige Taufe eingegliedert wurde in die Gemeinschaft der Heiligen, deren Vorbild er nachahmen und deren Schutz er sich empfehlen soll (*nomina imponantur . . . , quatenus fieri potest, Sanctorum, quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur et patrociniis protegantur*).

Es läßt sich nicht leugnen, daß in der Namengebung die geistigen Strömungen, von welchen die einzelnen Völker und Zeiten beherrscht sind, einen Niederschlag zurückzulassen pflegen. So erinnern die aus der Mythologie entnommenen Namen, die im Bereich der griechisch-römischen Kultur nicht selten waren, an eine weitverbreitete Gläubigkeit der heidnischen Bevölkerung; in einer späteren Zeit zeigen die mit Vorliebe aus der Schrift ausgewählten Namen der älteren Protestanten, besonders der Calvinisten, welche große Rolle in ihrer religiösen Anschauung das Buch der Bücher spielte. Nicht schwierig wäre es, aus der Häufigkeit einzelner Namen in gewissen Gegenden den Einfluß beliebter Orden und religiöser Genossenschaften festzustellen. Es läßt sich begreifen, daß auch eine so mächtige geistige Bewegung, wie das Christentum sie darstellte, in der Namengebung nicht spurlos vorübergehen konnte. Jedoch verfloss eine immerhin beträchtliche Zeit, bis sich der Einfluß der neuen christlichen Ideen auch nach dieser Richtung hin geltend machte. Die ersten Christen behielten jene Namen, die sie als Heiden getragen, auch noch nach ihrer Bekhrührung bei, ohne sich weiter um das mitunter starke heidnische Gepräge, das diese Namen aufwiesen, sonderslich viel zu kümmern. Selbst der rigorose Tertullian³ sagt: *Neque enim Saturnum honoro, si ita vocavero eum suo nomine; tam non honoro quam Marcum, si vocavero Marcum.* Es geschehe dies ebensowenig, wie wenn einer die Iesis ehren würde, der

¹ Rit. rom. tit. II, c. 1, n. 55.

² Ebd. tit. II, c. 1, n. 54.

³ De idolol. c. 20.

sagte: *In vico Isidis habitu.* Noch auf dem ersten allgemeinen Konzil zeigen die Namen der Bischöfe, welche die Alten unterschrieben, vielfach heidnischen Charakter. Es unterschrieb ein Nestor, Telemach, Æneas, Orion, andere unterzeichneten sich als Letobor, Athenodor, Artemidor, nannten sich also Geschenk¹ der Göttinnen Leto, Athene, Artemis². Kneller erklärt mit Recht diese Erscheinung, wenn er schreibt: „Somit war der ursprüngliche Sinn jener Namen schon damals in Vergessenheit geraten; wie heute niemand mehr beachtet, daß *Isidor*, *Geschenk* der *Isis*³ bedeutet und Donnerstag „Tag des Donnergottes“, so muß es mit ähnlichen Bildungen schon damals sich verhalten haben.“ Wer legte wohl viel Gewicht darauf, daß der Name „Dionysius“, den ein Papst und der große Bischof von Aegypten gemeinsam trugen, auf den heidnischen Dionysos hinwiesen? Ebenso wenig, als man sich gegenwärtig hielt, daß die Namen Apollonius und Apollinarius mit Apollo, der Name des hochgefeierten hl. Martinus mit Mars, Jovita mit Jupiter zusammenhängt. Etwas feinfühliger zeigte sich im 6. Jahrhundert der römische Presbyter Merkurius, der bei seiner Erhebung zum Papste seinen an den heidnischen Gott Merkur erinnernden Namen mit dem christlichen Johannes vertauschte. Aber wenn auch lange noch heidnische Namen beibehalten wurden, so zeigte sich doch schon im 3. Jahrhundert das Bestreben, sich Namen beizulegen, welche der neuen christlichen Weltanschauung gerechter würden. So begegnen uns in den Bischofsnamen der Überschrift des 67. cyprianischen Briefes ein Petrus und ein Paulus, ebenso in den Sententiae episcoporum de haereticis baptizandis⁴ in Ep. 27 ein Confessor mit dem Namen Moyses. Der Zeitgenosse des hl. Cyprian, Dionysius d. Gr. von Aegypten, bezeugt gleichfalls die Sitte, daß viele Christen sich nach den heiligen Aposteln nannten. „Ich bin der Ansicht“, so sagt er, „daß es viele gegeben habe, die mit dem Apostel Johannes den gleichen Namen geführt haben (einer aus der Zahl derselben war nach der Ansicht des Dionysius möglicherweise der Verfasser der Apokalypse), welche aus Liebe zu ihm und weil sie ihn bewunderten und begehrten, so wie er vom Herrn geliebt zu werden, auch den gleichen Namen annahmen, wie ja auch häufig Paulus und Petrus in den Kindern der Gläubigen genannt werden.“⁵ Zu Beginn des 4. Jahrhunderts muß die Sitte, sich christliche bzw. biblische Namen beizulegen, schon in weitere Kreise gedrungen sein; denn Eusebius berichtet von fünf ägyptischen Männern, sie hätten die ihnen von den Eltern gegebenen Namen, weil sie an die Götzen erinnerten, vor ihrem Martyrium abgelegt und sich Elias, Jeremias, Isaías, Samuel und Daniel genannt.⁶ Was diese Männer aus eigenem Antrieb taten, dazu fordert der hl. Johannes Chrysostomus die Gläubigen noch besonders auf. „Nicht die ersten besten Namen“, mahnt er, „sollen den Kindern gegeben werden, sondern die Namen von heiligen Männern, die durch Tugend hervorragten und mit Zuversicht vor Gott auftreten konnten.“⁷ Ambrosius⁸ hebt als Grund, warum den Kindern der Name eines Märtyrers gegeben werden solle, Chrysostomus ergänzend, den Schutz hervor, der aus einer solchen Benennung den Kindern erwachse. „Erwäge“, so läßt er die Witwe Juliana ihren Sohn Laurentius ermahnen, „zu welchem Berufe der Vater dich bestimmte, als er dich Laurentius nannte. . . . Er hat dich uns ersucht; erstatte du, was wir von dir durch die Erteilung dieses Namens versprochen haben.“ „Die Gläubigen“, so sagt Theodoret von Cyrrhus, „beeifern sich, ihren Kindern den Namen (von Märtyrern) zu geben, um ihnen Sicherheit und Schutz dadurch zu erwirken.“⁹ — Die Christen begnügten sich jedoch nicht mit

¹ Kneller, Was die ältesten christlichen Eigennamen erzählen: a. a. O. 174.

² Ebd. ³ Inter opera S. Cypriani ed. Hartel 435—461.

⁴ Eusebius, Hist. eccl. 7, 27. ⁵ De martyr. Palaest. c. 11.

⁶ In Genes. hom. 21, n. 3. ⁷ Exhort. virg. c. 3.

⁸ De graec. affect. curat. sermo 8.

der Annahme biblischer oder Märtyrernamen, sie erfanden selbst solche, welche für die gläubige Erfassung und Wertschätzung der christlichen Wahrheit in den ersten Zeiten der Kirche ein schönes Zeugnis ablegen. Fides, Spes, Charitas sind häufig vor kommende christliche Frauennamen, die sich auch als Fidentius, Sperantius, Elpidius, Agapius bei Männern finden. Sie bezeugen, wie hoch man diese Tugenden, welche Grundlage jedes religiösen Lebens darstellen, zu bewerten wußte. Die Freude der Christen über die Erlösung und das die Erlösungsgnade vermittelnde Taufakrament spiegelt sich wider in den Bezeichnungen Niedemptus, Restitutus, Renatus. Jetzt nach der Taufe sind sie die Glieder der großen Brudergemeinde, der Kirche geworden und nennen sich daher mit Stolz Adelphius (zum Bruderbunde gehörig), sind eingepflanzt in die innigste Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, Erbe des Herrn geworden und drücken dies aus durch die Benennung „Cyrillus“ (dem Herrn angehörig). Auch der Tag, an welchem sich diese Erhebung in den neuen Gnadenstand vollzog, hingt nach in den Namen Paschasius, Paschalix, Epiphanius¹. Soweit die also Benannten Kinder christlicher Eltern waren, wird ihnen der christliche Name schon bei der Geburt beigelegt worden sein. Es fehlt jedoch nicht an Beispielen, daß bei der Taufe der heidnische Name umgeändert wurde in einen christlichen. So vertauschte die Gemahlin des Kaisers Theodosius II. bei der Taufe ihren Namen Athenais mit Eudokia²; ebenso nannte sich die Mutter Theodorichs d. Gr., Crelivia, nach der Taufe Eusebia³. Auch dann, als das Christentum unter den Germanen sich ausbreitete, legte man kein besonderes Gewicht auf christlich klingende Namen. Unter den Adressaten der Gedichte des Venantius finden sich Bischöfe mit den Namen Bertachram, Agerich, Baudowald, Ragnemod, Diakonen namens Sindulf und Waldo, hervorragende Laien, welche die Namen Gogo, Bodegisel, Launebod, Chrodin, Berulf und Sigoald tragen⁴. Auch im 9. Jahrhundert hat man die Annahme eines Namens gelegentlich der Taufe noch nicht als Regel angesehen. Das Gregorianum fragt einfach nach den dem Täufling bereits beigelegten Namen, wenn es den Täuflingen fragen läßt: *Quis vocaris?* Erst seit dem 14. Jahrhundert wenden Ritualien und Konzilsbeschlüsse den Taufnamen ihre Aufmerksamkeit zu. Interessant ist in dieser Beziehung der Beschuß eines Konzils von Benevent im Jahre 1374, wonach die Wiederholung der Taufe verboten werden müsse für den Fall, daß man bei der ersten Spendung dem Kinde noch keinen Namen gegeben. Daraus geht hervor, daß die Sitte, die Namengebung gelegentlich der Taufe zu vollziehen, zu dieser Zeit im Volke bereits tiefe Wurzeln geschlagen hatte.

§ 51. Die Taufvorbereitung in der Blütezeit des Katechumenates.*

1. Wenn auch in apostolischer Zeit die ersten zu Christus Befehrten unmittelbar auf das Bekenntnis ihres Glaubens hin getauft wurden, so ist doch schon aus den ältesten Zeiten klar nachweisbar, daß den Täuflingen eine gewisse

¹ Belege bei Kneller, Was die ältesten christlichen Eigennamen erzählen: a. a. O. 281 bis 284; Kraus, Realencyklopädie II 481—482.

² Socrates, Hist. eccl. 7, 21. ³ M. G. Aut. antiquiss. IX 322.

⁴ Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 171.

* Literatur. Mayer, Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten, Kempten 1868. Weiß, Die alchristliche Pädagogik dargestellt in Katechumenat und Katechese der ersten sechs Jahrhunderte, Freiburg 1869. Probst, Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, Breslau 1884. Funk, Die Katechumenatsklassen des christlichen Alters: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 209 ff. Wiegand, Die

Zeit zur geistigen und sittlichen Vorbereitung vorgeschrieben wurde. Nachweislich seit dem 2. Jahrhundert wurde für die sich auf die Taufe Vorbereitenden der Name *catechumeni* gebraucht. Entgegen einer früher allgemein vertretenen Anschauung von mehreren Kategorien von Käthechumenen hält man gegenwärtig dafür, daß nur eine einzige Klasse von Käthechumenen bestand, die *catechumeni* schlechthin, während die sog. *electi* (*competentes* oder *φωτιζόμενοι*) im Altertum nicht mehr zu den Käthechumenen gerechnet, sondern als eigener kirchlicher Stand angesehen wurden. Nur wenn man das Wort *Käthechumene*, wie es in neuerer Zeit häufig geschieht, gleichbedeutend nimmt mit Taufkandidat überhaupt, könnte von zwei Klassen von Käthechumenen gesprochen werden. Die Dauer des Käthechumenates war verschieden, je nach der Empfänglichkeit und Bereitwilligkeit des einzelnen, die christliche Lehre und Sitte anzunehmen. Nur für einige Kategorien von Täuflingen, bei deren Aufnahme man kirchlicherseits mit besonderer Vorsicht glaubte vorgehen zu müssen, wurde durch Synodalbeschlüsse eine bestimmte Dauer des Käthechumenates vorgeschrieben.

a) Der Käthechumenat im Sinne eines eigenen, auf den Empfang der heiligen Taufe vorbereitenden kirchlichen Standes begegnet uns noch nicht in der ersten, apostolischen Zeit. Um des Bades der Wiedergeburt teilhaft zu werden, genügte das Bekenntnis, daß Christus der von Gott verheiligte Messias und Gottessohn sei. Die für den Glauben und das religiöse Leben nicht zu umgehende Belehrung mußte bei der Eigenart des apostolischen Wirkens in wenigen Tagen und konnte selbst in noch kürzerer Frist geboten werden, wenn, wie die Vorgänge am Pfingsttage und bei der Bekehrung des Kämmerers der Königin von Äthiopien bezeugen, das Walten des Heiligen Geistes in übernatürlicher Weise die Herzen bereitete¹. Doch bereits in unmittelbar nachapostolischer Zeit, als die Zahl der Gläubigen sich mehrte, trat das Bedürfnis hervor, behuß eingehender Prüfung und Belehrung der um Aufnahme Bittenden der Spendung der Taufe eine besondere Vorbereitungszeit vorausgehen zu lassen. Schon die erste außerkanonische Schrift, die *Didache*, welche als ein Leitfaden für die Käthechese der Täuflinge bezeichnet wird, setzt eine besondere Vorbereitungszeit voraus. Im 2. Jahrhundert erwähnt bereits Justin der Märtyrer² eine spezielle und, wie aus dem Kontexte hervorgeht, längere Vorbereitung der Taufkandidaten, welche in Fasten, Belehrung und Gebet bestand. „Alle“, so lauten seine Worte, „die sich belehren lassen und glauben, die von uns vorgetragenen Lehren seien wahr, und dazu versprechen, nach denselben leben zu wollen, werden unterwiesen, unter Gebet und Fasten von Gott Verzeihung ihrer bisher begangenen Sünden zu erslehen; dabei unterstützen wir sie durch Mitbeten und Mitfasten.“ Bei Tertullian tritt bereits in der vor dem Jahre 207 verfaßten Schrift *De praescriptione haereticorum* die Bezeichnung *catechumenus* für den Taufkandidaten auf³. Aus der betreffenden Stelle geht zu-

Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I, Leipzig 1899. Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg 1904. Puniet, Art. *Catéchumenat* im *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* II 2579 ff. Dölger, Der Exorzismus im althieralichen Taufritual, Paderborn 1909.

¹ *Apg* 2, 38 41; 8, 37. ² *Apol.* I 61.

³ c. 41. Das Wort *catechumenus* leitet sich ab von dem Verbum *κατηχοῦμαι*, das zur Bezeichnung einer Kunde dient, die man nur durch Anhören erlangt. In diesem Sinne wird das Wort schon in der Heiligen Schrift gebraucht: *κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ, ὅτι ἀποστολίαν διδάσκεις* (Act. 21, 21). *Κατηχόμενος* in unserem Sinne bedeutet demnach einen, der von der christlichen Lehre durch Hören Kunde und Kenntnis erlangt

dem hervor, daß diese Bezeichnung bereits eine allgemein rezipierte war: „Vorerst weiß man (sc. bei den Häretikern) nicht, wer ein Kätechumene, wer ein Gläubiger ist, sie treten miteinander ein, sie hören miteinander zu, sie beten miteinander. . . . Die Kätechumenen sind schon vollendet, ehe sie noch Unterricht erhalten haben.“ Zu voller Blüte ist der Kätechumenat erst in der nachkonstantinischen Periode entwickelt. Das Christentum war jetzt aus einer unterdrückten und verfolgten plötzlich zu einer allgemein anerkannten und bevorzugten Religion geworden. War früher der Übergang zum Christentum mit Gefahr für Leben und Vermögen verbunden, so brachte er nunmehr Ehre und irdische Vorteile. So bewirkte denn die veränderte Lage der Kirche, daß bei vielen das Verlangen nach der Taufe nicht der Besorgnis für das Seelenheil entsprang, sondern mitunter auch minder edlen Beweggründen. Der Prüfung der Aufzunehmenden mußte daher erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt werden, was natürlicherweise der Entfaltung des schon längst bestehenden Kätechumenates zu gute kam.

b) Während man früher drei, ja sogar vier Kätechumenatsklassen annahm, begnügte man sich in neuerer Zeit mit zwei, und neuestens hat Funk¹ dargetan, daß das christliche Altertum überhaupt nur eine Klasse von Kätechumenen kannte, während die vielfach als zweite Kätechumenatsklasse betrachteten competentes oder electi in der alten Kirche gar nicht mehr zu den Kätechumenen gerechnet wurden. Die Vertreter der Dreiteilung der Kätechumenatsklassen stützen ihre Ansicht auf den can. 5 der Synode von Neocäsarea, die zwischen der Synode von Anchra 314² und jener von Nicäa gehalten wurde. Der fragliche Kanon lautet: Κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχομένος εἰς τὸ κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ φανῆ ἀμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνῳ κλίνων, ἀχροστῷ μηκέτι ἀμαρτάνων ἐὰν δὲ καὶ ἀχρούμενος ἔτι ἀμαρτάνῃ ἐξωθεῖσθω. Durch diesen Kanon sollte aber lediglich, wie Funk³ ausführt, das Bußwesen der Kätechumenen geregelt werden, deren Fehltritte nicht ungerügt bleiben könnten, aber doch eine mildere Behandlung erheischten als die Sünden der bereits Getauften. Nach Funk geht die Bestimmung der Synode dahin, daß ein in schwere Sünde gefallener Kätechumene zunächst in die Büßerklasse der Hörenden versezt werden solle, wenn er wahre Reue bekunde (*γόνῳ κλίνων* = einer, der sich reumüttig zeigt, schuldig bekennt⁴). Begeht er aber in dieser Büßerklasse wiederum Sünde, so soll ihn die Strafe der Ausstoßung treffen.

Wird auch in diesem Kanon nur eine Klasse von Taufkandidaten, die κατηχούμενοι, erwähnt, so glaubte man die Existenz einer zweiten Klasse, welche die sog. φωτιζόμενοι, competentes⁴ oder electi umfaßte, wenigstens durch anderweitige Zeugnisse des Altertums hinlänglich bewiesen. Doch diese competentes wurden in alter Zeit, wie Funk nachdrücklich hervorhebt, gar nicht mehr zu den Kätechumenen

hat, weshalb bei den lateinischen Vätern catechumenus gern mit audiens oder auditor wiedergegeben wird. Vgl. Mayer, Geschichte des Kätechumenates und der Kätechese in den ersten sechs Jahrhunderten 1—9.

¹ Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (1897) 209—241.

² Routh, Reliquiae sacrae IV 182.

³ Zisterer, Theol. Quartalschrift 1894, 353—406.

⁴ Zur Erklärung des Namens φωτιζόμενοι vgl. Mayer, Geschichte des Kätechumenates und der Kätechese in den ersten sechs Jahrhunderten 75—76. Was der Name competentes zu bedeuten habe, erklärt Augustinus: Cum fontis illius sacramenta peteremus, atque ob hoc competentes etiam vocaremur (De fide et operibus 6, 6). Quid enim aliud sunt competentes quam simul petentes? Nam quomodo condocentes concurrentes considentes nihil aliud sonat quam simul docentes, simul currentes, simul sedentes: ita etiam competentium vocabulum non aliunde quam de simul petendo atque unum aliiquid appetendo compositum est (Sermo 216).

gerechnet, was aus verschiedenen Väterstellen klar hervorgeht. So z. B. schreibt Ambrosius¹, er habe an einem Sonntag dimissis catechumenis das Symbol aliquibus competentibus übergeben. Auch Chryll von Jerusalem² rechnet die Photizomenen nicht mehr zu den Kätechumenen; in einer seiner Kätechesen erinnert er sie einmal an die große Würde, die ihnen der Herr verlieh, als er sie aus der Reihe der Kätechumenen in die der Gläubigen versetzte. Noch im früheren Mittelalter wurden nach Isidor von Sevilla³ die Kätechumenen und Kompetenten wohl unterschieden: *Gradus primus est catechumenorum, secundus competentium, tertius baptizatorum.*

c) Da sich in dem Kätechumenate der alten Christen die erzieherische Tätigkeit der Kirche an solchen sich zu erweisen hatte, die zum weitaus größten Teil aus dem Heidentum stammten und nicht bloß an christliches Denken, sondern vor allem an ein christliches Leben gewöhnt werden mußten, so versteht es sich von selbst, daß eine solche Umwandlung nicht Sache weniger Tage oder Monate sein konnte. Jedoch wurde ein allgemeines, für die ganze Kirche verbindliches Gesetz über die Dauer des Kätechumenates niemals gegeben. Clemens von Alexandrien⁴ z. B. kennt eine Vorbereitungszeit von drei Jahren; mit ihm stimmen die Apostolischen Konstitutionen⁵ und das Testamentum D. N. I. Chr. überein⁶. Im Abendland bestimmt das Konzil von Elvira für Kätechumenen, die sich eines guten Rufes erfreuten, eine Frist von zwei Jahren für die Taufvorbereitung, Götzenpriester aber mußten drei Jahre im Kätechumenen verharren. Noch im 6. Jahrhundert sah sich das Konzil von Agde (506) zu bestimmen genötigt, daß Juden die Probezeit eines achtmonatigen Kätechumenates zu bestehen hätten; Kaiser Justinian setzte für die Samaritaner sogar zwei Jahre fest. Allerdings schien es eine Zeitlang, als müßte die Kirche mehr gegen das freiwillige Hinausschieben der Taufe als über deren Beschleunigung klagen. Denn im 4. und 5. Jahrhundert tritt auffallend häufig die Erscheinung zu Tage, daß Proselyten den Empfang der heiligen Taufe bis zu ihrem Sterbelager oder wenigstens bis zu einer schweren Krankheit verzögerten. Die Kaiser Konstantin, Konstantius und Theodosius können hierfür als die berühmtesten Beispiele angeführt werden. Nicht immer entsprang diese Verzögerung der Taufe edlen Motiven. Das Zoch des christlichen Lebens mochten manche nur mit Widerstreben auf sich nehmen, andere schreckte die Strenge der kirchlichen Bußdisziplin zurück, der sie als Kätechumenen nicht in gleicher Weise wie als Gläubige unterworfen waren. Einsichtige Bischöfe, wie der hl. Petrus Chrysologus⁷, bekämpften scharf und nicht ohne Erfolg die eingerissene Unsitte. Übrigens beweist die späte Taufe der hll. Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Basilus, Ambrosius und Gregor von Nazianz, die alle aus christlichen Familien stammten — Gregor von Nazianz war sogar Sohn eines Bischofs —, daß man damals auch in gut christlichen Kreisen an dem Hinausschieben der Taufe nichts Ansötziges fand. Mit der allgemein eingeführten Kindertaufe verlor die längere oder kürzere Dauer des Kätechumenates ihre Bedeutung.

2. Um den pädagogischen Zweck, den die alte Kirche mit dem Kätechumenats-institute verfolgte, auch wirklich zu erreichen, unterwarf man die Kätechumenen einer besondern Einführungskätechesen und ließ sie an dem didaktischen Teile des Gottesdienstes Anteil nehmen, wo sie durch Anhören der Schriftlesung vor

¹ Ep. 20, 4.

² Catech. 5, 1.

³ De eccl. off. 1, 2, c. 21.

⁴ Strom. 2, 18.

⁵ L. 8, c. 32.

⁶ Ed. Rahmani 117.

⁷ Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 122.

allem mit Gottes Wort bekannt gemacht wurden. Die darauffolgende Ansprache des Bischofs führte sie tiefer ein in die Wahrheiten des christlichen Glaubens und erinnerte sie auch an die Forderungen, welche das neue Leben in Christo an sie stellen würde. Über den Inhalt dieser Unterweisungen berichtet im einzelnen die Geschichte der Kätechese und der Predigt. Zugleich aber wurden die Taufkandidaten einer Reihe von liturgischen Handlungen unterworfen, die größtenteils noch jetzt in den Taufbräuchen der verschiedenen Riten fortleben. Schon die Aufnahme in den Kätechumenat erfolgte durch die liturgische Kreuzzeichnung und Handauflegung, in manchen Kirchen auch durch einen Exorzismus, die exsuffratio und die Darreichung des Salzes. War alsdann die Zeit der entfernteren Vorbereitung auf die Taufe verflossen, so mußte (meist zu Beginn der Fastenzeit) der Kätechumene sich zur Taufe melden und wurde in den Stand der electi oder competentes aufgenommen. Dieser Kompetenzzeit waren neben intensiver Unterweisung in den Glaubenswahrheiten vor allem gehäufte Exorzismen, die apertio aurium und die traditio und redditio symboli et orationis dominicae zugewiesen.

a) Der bekannteste und verbreitetste Ritus in der Kätechumenatszeit war die Signation des Kätechumenen mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes. Er war in gleicher Weise im Osten wie im Westen bekannt; selbst jene Sektten, die sich, wie die Nestorianer und Jakobiten, schon im 5. Jahrhundert von der Einheit der Kirche trennten, haben ihn in ihrem Taufritual beibehalten. Theodoret von Cyrus¹ berichtet von einem gewissen Protagoras, daß er jene, die in die Kirche aufgenommen zu werden wünschten, zum Bischof Eulogius führte, damit dieser ihnen τὴν δεσποτικὴν σφραγίδα aufdrücke. Der Kreuzzeichnung in der abendländischen Kirche gedenkt wiederholt der hl. Augustinus²; in der Schrift De cætachizandis rudibus schreibt er von dem Kätechumen: Cuius passionis et crucis signo in fronte hodie tamquam in poste signandus es omnesque christiani signantur. — Gleich der Signation hatte auch die Handauflegung bei der Aufnahme in den Kätechumenat weiteste Verbreitung gefunden. Wie Eusebius³ berichtet, empfing Konstantin die Handauflegung als Kätechumene in der Kirche; im Abendlande bestimmt can. 39 der Synode von Elvira: Placuit eis manum imponi et fieri christianos. Aus diesem Kanon geht zugleich hervor, daß man die Kätechumenen bereits zu den Christen zählte. — Der Exsufflation gedenken die Väter zwar meist nur in Verbindung mit Exorzismen, unter welchen wahrscheinlich die an den Kompetenten vollzogenen Beschwörungen verstanden werden müssen. Doch hat wenigstens die afrikanische Kirche zur Zeit des hl. Augustinus sicherlich die Exsufflation bei der Aufnahme in den Kätechumenat gefaßt. Augustinus sagt ausdrücklich mit Bezug auf die Donatisten: Nec coepisse dicunt esse Christianum, cum tamquam paganum exsufflant, cum cætachumenum faciunt⁴. Bei der innigen Verbindung zwischen der afrikanischen und römischen Kirche wird wohl auch in der letzteren die exsuffratio unter den Kätechumenenriten eine Stelle gefunden haben. — Als eine dem Abendlande ausschließlich eigentümliche Ceremonie muß die Darreichung des Salzes bezeichnet werden. Dieselbe verdankt ihren Ursprung heidnisch-römischer Auffassung von den reinigenden Wirkungen des Salzes und kam in geläuterter Form

¹ Hist. eccl. 4, 18.

² c. 20 34; ferner Sermo 215, 5; De pecc. merit. et remiss. 2, 26 42.

³ Vita Const. 4, 61.

⁴ Contra Cresconium 2, 5, 2.

auch unter die Riten der Taufvorbereitung als exorzisierendes Mittel¹. Augustinus², der wiederholt der *datio salis* Erwähnung tut, sieht darin nicht eine bloße Zeremonie, sondern eine Art von Gnadenmittel: *Quod accipiunt (sc. catechumeni), quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen et sanctius quam cibi, quibus alimur, quoniam sacramentum est.* Unter der hier erwähnten heiligen Speise etwa die Eulogien zu verstehen, verbietet der Zusammenhang, ferner die Erwägung, daß die Eulogien erst am Schlusse des Gottesdienstes, zu einem Zeitpunkt, wo die Katechumenen gar nicht mehr in der Kirche anwesend waren, ausgeteilt wurden. Es ist höchst wahrscheinlich, daß im Altertum das Salz wiederholt den Katechumenen gereicht wurde. Darauf scheint vor allem hinzzuweisen die Bestimmung der dritten Synode von Karthago³, die im Taufsalze ein Surrogat der heiligsten Eucharistie erblickt und verfügt, es sollten die Katechumenen auch per solemnissimos paschiales dies kein anderes Sakrament empfangen nisi solitum sal. Die Parallele, in welche hier das Salz zur heiligen Eucharistie gebracht wird, gibt der Vermutung Raum, daß gleichwie die heilige Kommunion öfters von den Gläubigen empfangen wurde, also auch das Salz, das sacramentum catechumenorum, von Seiten der Katechumenen. Den Ritus der Salzdarreichung bezeugt für Rom der zur Zeit Theodosius d. Gr. lebende Diacon Johannes⁴; Isidor von Sevilla⁵ kennt denselben gleichfalls; doch war die Salzdarreichung in Spanien nicht allgemein in den Katechumenenritus aufgenommen, wie aus Ildephons von Toledo⁶ hervorgeht. Die *datio salis* war vielmehr ein spezifisch römischer Brauch.

b) Nähe der Tauftermin heran, so erging an die Katechumenen, die bereits die nötige Zeit der Vorbereitung hinter sich hatten, die Aufforderung, sich zur Taufe anzumelden (*nomen dare*)⁷. Von jetzt ab gehörten sie zum kirchlichen Stande der competentes oder electi, in welchem sie nach dem verschiedenen Brauche der einzelnen Kirchen bald kürzere, bald längere Zeit verbleiben mußten. 40 Tage, d. h. die ganze Quadragesima, als Kompetente zuzubringen, scheint allgemeine kirchliche Observanz gewesen zu sein. Von der Kirche zu Jerusalem berichten dies die Katecheten Cyrills⁸ und die Perigrinatio Silviae, für die römische Kirche gibt Papst Siricius⁹ ausdrückliche, dahin abzielende Bestimmungen, obwohl man bald zu einer Abkürzung der Kompetenzzeit neigte, wie die zweite Synode von Braga (572)¹⁰ erkennen läßt, welche verfügt, daß später als drei Wochen vor Ostern niemand mehr zur Taufe angenommen werden dürfe.

In dieser Zeit der unmittelbaren Taufvorbereitung wurden die Kompetenten vor allem den Exorzismen unterworfen. Ihre erste zweifellose Erwähnung finden die Taufexorzismen in dem Protokolle der von 87 Bischöfen besuchten karthagischen Synode des Jahres 256. Dort sagt Bischof Cäcilius von Bilha: *Una fides, una spes, unum baptismus non apud haereticos, ubi omnia per mendacium geruntur, ubi exorcizat daemoniacus*¹¹. In ähnlicher Weise äußern sich auf der genannten Synode noch Bischof Crescens von Cirta, Bischof Leucius von Thebaste und Bischof Vincentius von Thibaris. Gerade die Verbreitung des Taufexorzismus bei den Häretikern zeigt, daß die Taufexorzismen nicht etwa erst um die Mitte des 3. Jahr-

¹ Vgl. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 92 ff. Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 221 ff.

² De pecc. merit. et remiss. 2, 26 42. Conf. 1, 11 17.

³ Mansi, Conc. coll. III 919. ⁴ Migne, P. L. 59, 402.

⁵ De eccl. off. I, 1, c. 20. ⁶ De cognit. bapt. c. 27.

⁷ Ecce pascha est, da nomen ad baptismum. Augustin., Sermo 182, 1.

⁸ Procatech. n. 3. ⁹ Ep. ad Himer. Tarrac. c. 2. ¹⁰ can. 45.

¹¹ Inter opera S. Cypriani ed. Hartel 436.

hunderts in der Kirche sich einbürgerten. Darum ist auch die Annahme Mayers¹, Tertullian² spreche in der bekannten Stelle Mulieres haereticae quam procaces, quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere, von den Taufexorzismen, nicht ohne weiteres abzuweisen. Für das 4. Jahrhundert kann das Vorhandensein der Taufexorzismen nicht mehr bezweifelt werden, da im Abendlande Augustinus³, Optatus von Mileve⁴ u. a., im Orient besonders Chryll von Jerusalem⁵, Gregor von Nazianz⁶ und die Peregrinatio Silviae hierfür Zeugnis geben.

Der Exorzismus wurde in der Zeit der unmittelbaren Taufvorbereitung öfter wiederholt; nach dem Berichte der aquitanischen Pilgerin fand in der Kirche zu Jerusalem während der Quadragesima sogar täglich Taufexorzismus statt; das gleiche erwähnt von der römischen Kirche Papst Siricius in seinem Briefe an Himerius⁷. Von den äußeren Ceremonien, unter welchen die Beschwörungen stattfanden, werden besonders die Handauslegung⁸ und die exsufflatio hervorgehoben, Chryll gedenkt auch noch einer besondern, die exsufflatio ergänzenden insufflatio⁹. Über Einzelheiten des Exorzismusritus berichtet Augustinus¹⁰: „Was ist an euch“, spricht er zu den Kompetenten, „in dieser Nacht vollzogen worden, während es in früheren Nächten nicht vorgenommen wurde: daß ihr nämlich einzeln aus abgesonderten Räumen herausgeführt wurdet vor die ganze Kirche und hier, während ihr mit gebeugtem Nacken dastandet, barfuß und sogar ohne Bußkleid, eine Prüfung mit euch angestellt und der stolze Satan ausgerottet wurde, wobei man über euch Christus, den Demütigen, antrieb?“ Über das Verhalten, welches die Kompetenten bei den Exorzismen zu beobachten hatten, belehrt ausführlich der hl. Chryll von Jerusalem¹¹: „Bei den Exorzismen sei dein Gesicht verschleiert, damit sich der Geist ganz mit sich allein beschäftige und das herumschweifende Auge nicht auch das Herz verführe.“ An anderer Stelle¹² mahnt er seine Photizomenen: „Wenn ihr vor Beginn der Exorzismen in die Kirche eintretet, so rede ein jeder nur von erbaulichen Dingen. Ist einer zur rechten Zeit nicht da, so suchet ihn auf; forschet nicht vor den Exorzismen nach unnützen Dingen, nach Stadt- und Dorfneuigkeiten, nach Fragen der Politik oder Neuigkeiten über geistliche oder weltliche Obrigkeit. Während der Vornahme der Exorzismen sollen Männer und Frauen nach Geschlechtern gesondert ihre Plätze einnehmen; die Männer, während sie dazitzen, ein nützliches Buch zur Hand nehmen; einer soll vorlesen, die übrigen zuhören. Wenn kein Buch zur Hand sein sollte, möge der eine vorbeten, ein anderer etwas Nützliches besprechen. Die Jungfrauen sollen sich in der Weise beieinander halten, daß sie entweder Psalmen beten oder in der Stille für sich etwas lesen, so daß die Lippen zwar reden, fremde Ohren aber nichts davon hören. Die Frauen haben sich in ähnlicher Weise zu beschäftigen.“

c) Eine der bedeutendsten Ceremonien während der Kompetentenzzeit war die traditio und redditio symboli et orationis dominicae. Der Wortlaut des apostolischen Symbols wurde den Katechumenen geheim gehalten, wenn sie auch den Inhalt desselben schon zur Genüge aus der sonntäglichen Homilie entnehmen konnten, von der sie nicht ausgeschlossen waren. Die Mitteilung des Wortlautes,

¹ Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten 82.

² De praescript. haer. c. 41. ³ Ep. 194 ad Sixtum 9, 46.

⁴ De schismate Donatist. 4, 6. ⁵ Procatech. 5, 8. Catech. 1, 8.

⁶ Orat. 11 de baptismo. ⁷ c. 2.

⁸ Hinc est, quod veniens ex gentibus impositione manus et exorcismis a daemone purgatur. Petrus Chrys., Sermo 52.

⁹ Procatech. n. 9: ἐπορχισμὸς δέξου μετὰ σπουδῆς, κανὲ ἐμφυσηθῆς, κανὲ ἐφορκισθῆς.

¹⁰ De symb. ad catech. ¹¹ Procatech. 13. ¹² Procatech. 9.

die traditio symboli, geschah während des Gottesdienstes durch den Bischof, der, ohne durch erläuternde Zusätze den Zusammenhang des Textes zu unterbrechen, die Kompetenten mit der bisher sorgfältig geheim gehaltenen Formel bekannt mache. Im Anschluß an die Mitteilung des Symboltextes oder auch schon vorher pflegten allerdings manche Bischöfe einen kurzen Unterricht über den Inhalt der einzelnen Glaubensartikel zu geben¹. Wie das apostolische Symbol, so wurde auch das Gebet des Herrn den Kompetenten übergeben (traditio orationis dominicae). Das Vaterunser galt als das Gebet der Gläubigen ($\varepsilon\delta\chi\eta\tau\omega\pi\sigma\tau\omega$)², weil nur die Gläubigen, welche die Gnade der Sohnhaft empfangen haben, Gott mit vollem Rechte "Vater" nennen durften. Da aber die Kenntnis des Vaterunters für die Neugetauften wegen des unmittelbar nach der Taufe gefeierten eucharistischen Gottesdienstes, bei welchem das Pater noster gesprochen wurde, nicht zu entbehren war, so mußten sie schon vor der Taufe in irgend einer Weise mit dem Wortlaut des selben bekannt gemacht werden. In der abendländischen Kirche wurde das Paternoster in ähnlicher Weise übergeben wie das apostolische Glaubensbekenntnis, für die orientalische Kirche jedoch läßt sich ein derartiger feierlicher Alt nicht erweisen. Der traditio symboli et orationis dominicae entspricht die feierliche Wiedergabe dieser beiden Formeln. Hatte der Kompetent aus dem Munde des Bischofs die Worte des Glaubensbekenntnisses vernommen, so mußte er sie seinem Gedächtnisse einprägen, da selbst den Gläubigen verboten war, den Text des Symbols niederzuschreiben. Als Grund für diese kirchliche Forderung führt Zahn im Anschluß an Augustinus³ an: „Der Glaube, welcher die Personen zur Gemeinde und die Gemeinden zur Kirche einigt, wird nicht mit Schreibrohr und Tinte auf Papier geschrieben, weil er nicht als ein Gesetzesbuchstabe den Glaubenden äußerlich gegenüberstehen, sondern bleiben soll, was er ist, ein durch den Heiligen Geist in die Herzen aller geschriebenes Zeugnis Gottes.“⁴ Um das Memorieren zu erleichtern, gibt Augustinus⁵ seinen Kompetenten den Rat, das Symbol öfters zu wiederholen, des Morgens beim Aufstehen, des Abends, wenn sie sich zu Bette legen. Da aber die Einprägung des Wortlautes, den sie nur einmal gehört, für die Tauffandidaten mit Schwierigkeiten verbunden war, so hatte man in einzelnen Kirchen Vorsorge getroffen, daß hierbei Diaconen oder Diaconissen helfend eingriffen⁶. War das Glaubensbekenntnis auf diese Weise auswendig gelernt, so mußte es vor versammelter Gemeinde zurückgegeben werden. Nach dem Brauche der römischen Kirche, den uns Augustinus⁷ beschreibt, mußte derjenige, welcher das Symbol zurückzugeben hatte, eine erhöhte Stelle in der Kirche, wahrscheinlich den Ambo, besteigen und die Formel auswendig hersagen. Andern, welche ihre Schüchternheit vor dem öffentlichen Auftreten zurückhielt, wurde die Vergünstigung gewährt, das Symbol lediglich vor den Presbytern zu rezitieren. — Eine besondere redditio orationis dominicae war nicht notwendig, da die Neophyten sofort nach der Taufe der eucharistischen Opferfeier beiwohnten, bei welcher das Abeten des Vaterunters ohnehin vorgesehen war. Zudem wurde gerade durch die Teilnahme an der heiligen Messe das Vaterunser stets dem Gläubigen im Gedächtnis erhalten,

¹ Vgl. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 43. Beispiele dieser expositio fidei haben sich erhalten bei Augustin (Sermo 212—214), bei Maximus von Turin (Hom. 83), bei Petrus Chrysologus (Sermo 56—62) und bei Nicetas von Remesiana (Migne, P. L. 52, 865 f.).

² Chrysost., Hom. 6 in ep. ad Col.

³ Sermo 212, 2.

⁴ „Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche“: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1881, 317.

⁵ Sermo 58.

⁶ Rufinus, Apol. in Hier. 1, 4.

⁷ Conf. 8, 2, 5.

während das Symbolum außer in der Taufvorbereitung nirgends im liturgischen Gebrauche stand.

Der Zeitpunkt für Übergabe und Rückgabe des Symbols war in den einzelnen Kirchen verschieden. In der Kirche zu Jerusalem pflegte man, wie man aus einer Stelle bei Hieronymus¹ schließen kann, das Symbol gleich zu Beginn der Fastenzeit zu übergeben. Auch die während der Fastenzeit gehaltenen Katechesen des Cyrill von Jerusalem, die sämtlich das Symbol zum Gegenstand haben, setzen eine Übergabe desselben zu Beginn der Quadragesima voraus. In Mailand übergab der hl. Ambrosius am Palmsonntag aliquibus competentibus² das Glaubensbekenntnis. Der nämliche Tag wurde auch von der Synode zu Agde³ 506 zu diesem Zwecke vorgeschrieben. Über den Brauch der römischen Kirche haben sich keine Nachrichten erhalten; wahrscheinlich aber wird sie sich hierin nicht von der afrikanischen Kirche unterschieden haben, die am Samstag vor dem Sonntag Iudica das Symbol übergab⁴. Bezuglich des Tages der redditio symboli sind die Differenzen geringer, da dieser Termin naturgemäß möglichst nahe an den Taufstag gerückt sein mußte. Die redditio erfolgte nach den Bestimmungen der Synode von Laodicea am Donnerstag vor Ostern, in Jerusalem hatte man dem Berichte der aquitanischen Pilgerin zufolge den Palmsonntag ausgewählt. In Afrika wurde das Symbol in der Osteracht zurückgegeben⁵; dies scheint auch Brauch in den übrigen abendländischen Kirchen gewesen zu sein, wie die damit übereinstimmende spätere Sitte nahelegt, am Karlsamstag die redditio vorzunehmen.

d) Eine eigentümliche Zeremonie wurde kurz vor der Taufe an den Kompetenten vollzogen, die sog. apertio aurium. Ihrer gedenkt bereits der hl. Ambrosius⁶, wenn er schreibt: Aperite igitur aures et bonum odorem vitae aeternae inhalatum vobis munere sacramentorum carpite, quod vobis significavimus, cum apertoris celebrantes mysterium diceremus Ephphetha, quod est adaperire, ut venturus unusquisque ad gratiam, quid interrogaretur, cognosceret, quid responderet, meminisse deberet. Der Orient kennt diesen Ritus nicht. Das christliche Altertum⁷ war überzeugt, daß die apertio aurium vorgebildet sei in der Heilung des Taubstummen⁸, dessen Mund und Ohren der Herr mit Speichel berührte, weshalb man auch dabei die Formel sprach: Ephphetha, quod est adaperire. Döllger⁹ jedoch hat auch hier den exorzistischen Charakter und Ursprung dieser Sitte nachgewiesen, die vom römischen Heidentum in das Christentum in geläuterter Form herübergewonnen wurde. Am dies lustricus, bei den Knaben der neunte, bei den Mädchen der achte Tag nach der Geburt, pflegten die Großmutter oder die Amme das Kind aus der Wiege zu nehmen und ihm Stirn und Lippen mit Speichel zu bestreichen. Man glaubte nämlich, daß dem Speichel eine das Böse vertreibende Macht innenwohne, mit welcher Anschauung man sich sogar im Einklang mit der volkstümlichen Tradition der Babylonier, Juden und Ägypter befand. „Die Missionäre fanden in Rom die Sitte vor. Um sie zu verdrängen, nahmen sie dieselbe in das Sakrament der Wiedergeburt auf, vollzogen sie mit tieferer Idee an den Gotteskindern.“ Auf diesen ursprünglich exorzistischen Charakter weisen auch jetzt noch die Worte des römischen Rituale hin, das den Priester am Schlusse der Speichelsalbung sprechen läßt: Tu autem effugare, dia-bole, appropinquabit enim iudicium Dei. Damit ist auch erklärt, warum man

¹ Ep. 61 ad Pammachium.

² Ep. 1 ad Marcell. 20.

³ can. 13.

⁴ So Mayer, Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten 101.

⁵ August., Sermo 58, 18.

⁶ De myst. 1, 1, 3.

⁷ Ebd. 1, 4. Pseudo-Ambrosius, De sacram. 1, 1, 2.

⁸ Mt 7, 32 ff.

⁹ Der Exorzismus im althchristlichen Taufritual 130 ff.

nicht, wie der Herr bei der Heilung des Taubstummen, den Mund, sondern die Nase mit bloßem, nicht mit Erde vermischttem Speichel berührte, was Pseudo-Ambrosius in Unkenntnis des Ursprungs dieser Sitte mit Gründen der Schicklichkeit gegenüber den Frauen zu erklären sucht. In der gallikanischen und mozarabischen¹ Liturgie pflegte man Ohren und Nase nicht mit Speichel, sondern mit Öl zu bestreichen.

§ 52. Der römische Skrutinienritus und die Entstehung des römischen Ordo baptismi.

1. Zur Zeit der Blüte des Kätechumenates legte die Kirche das Schwerpunkt vor allem auf die religiöse und sittliche Unterweisung der Taufkandidaten, die Ceremonien hingegen, welche an den Kätechumenen und Kompetenten vorgenommen wurden, bildeten nur die äußere Umrahmung dieser überaus wichtigen kirchlichen Tätigkeit. Mit der Einführung der Kindertaupe jedoch und dem damit bedingten Verfall des Kätechumenatsinstitutes wurde das Verhältnis dahin verschoben, daß die religiöse Unterweisung bei der Taufvorbereitung auf einige zeremonielle Formeln beschränkt wurde, während die über den Täufling zu sprechenden Gebete, die Signationen und ganz besonders die Exorzismen von nun an als Hauptsache galten und gelten mußten. Alle diese der Taufe vorausgehenden Riten, vorzüglich aber die Exorzismen, nannte man schon im 4. Jahrhundert Skrutinien. Die Ableitung dieses Wortes von scrutari (erforschen) deutet darauf hin, daß man durch die Vornahme dieser Skrutinien die geistige Disposition des Taufkandidaten für den Empfang des Sakramentes erforschen wollte. Bereits im 5. oder 6. Jahrhundert bildete sich in der römischen Kirche eine Skrutinienordnung aus, die anfänglich drei, später aber und noch im 7. Jahrhundert sieben Skrutinien kannte. Mit besonderer Feierlichkeit hielt man am Mittwoch nach Vatate das dritte Skrutinium, in apertione aurium genannt, bei welchem die Übergabe des Symbols und des Gebetes des Herrn, ferner die Lesung der vier Evangelienanfänge stattfand. Die römische Skrutinienordnung wurde in einigen größeren Kirchen Deutschlands noch im 12., in italienischen Kirchen sogar noch im 13. Jahrhundert eingehalten; freilich begnügte man sich, statt aller sieben Skrutinien des älteren römischen Ritus nur mehr das dritte und feierlichste in apertione aurium zu begehen.

a) Wenn auch mit dem Verfall des Kätechumenates die Taufvorbereitung nur mehr in den Taufceremonien bestand, so ist es doch nicht angängig, von einem förmlichen Scheinkätechumenate² zu reden, da die Segnungen und Gebete der Kirche, die über den Täufling gesprochen werden, nicht der impetratorischen Wirkung entbehren. Zum mindesten aber war es der Würde des Sakramentes angemessen, daßelbe nicht ohne vorbereitende Ceremonien zu spenden. Nachdem die Kätechumenatsdisziplin aufgehört hatte, war man anfänglich noch weit davon entfernt, die Täuflinge einem kompendiösen Taufrituale zu unterwerfen; daran hinderte schon die Jahrhunderte alte Tradition, die der Taufvorbereitung feste Regeln vorgeschrieben hatte. Man unter-

¹ Férotin, *Le Liber ordinum*, Paris 1904, 27.

² Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters* 183.

stellte vielmehr die Taufkandidaten, die jetzt fast ausnahmslos dem unmündigen Kindesalter angehörten, den nämlichen Zeremonien, die früher an Erwachsenen vorgenommen wurden, und zwar, wie man es seither gewohnt war, an verschiedenen Terminen. Es bildet sich der sog. Skrutenienritus an Stelle des alten Katechumenates aus.

Über die Bedeutung des Wortes *scrutinum* herrscht vielfach Unklarheit. Das *scrutinum* war, wie das Wort selbst andeutet, ursprünglich eine Prüfung. Jedoch wäre dessen Bedeutung nicht erschöpft, wollte man unter *scrutinum* lediglich das Abfragen des Symbols und des Vaterunser verstehten. Es war vielmehr eine Prüfung, die mit dem Katechumenen angestellt wurde, um festzustellen, wie weit dessen Empfänglichkeit für die Taufgnade bereits vorangeschritten sei. Dies festzustellen, mußte eine angelegentliche Sorge der kirchlichen Obern sein. Augustin¹ und Leo d. Gr.² scheinen allerdings den Nachdruck auf die bei den Skrutenien vorgenommenen Exorzismen zu legen. Allein gerade die Teilnahme an den Exorzismen seitens der Katechumenen bzw. Kompetenten erleichterte den Vorstehern der Kirche die Prüfung des Täuflings, da die Bereitwilligkeit des letzteren für die heilige Taufe sich nicht zum geringsten auch in der eifrigeren Teilnahme an den strapaziösen Exorzismen befundete. Da demnach die Exorzismen tatsächlich die Wirkung einer Prüfung, eines *scrutinum* hatten, so erklärt es sich, daß von den genannten Vätern besonders der bei den Skrutenien vorgenommene Exorzismus betont wurde. Sobald aber die Kindertaufe allgemein geworden war, konnte sich mit dem Worte *scrutinum* nicht mehr die Bedeutung „Prüfung“ verbinden. Man gewöhnte sich jetzt, unter *Scrutinium* einen Komplex von Zeremonien zu verstehen, die an bestimmten Tagen an den Täuflingen vorgenommen wurden³.

b) Den Skrutenienritus schildert anschaulich das Gelasianum und der siebte römische Ordo⁴. Am Montag nach dem Sonntag Oculi wurde unter einer noch erhaltenen Formel das erste Skrutenium für den Mittwoch derselben Woche angekündigt. An diesem Tage erschienen zur Zeit der Terz die Paten mit den Täuflingen vor der Kirchentüre, wo ein Acoluth die Namen der Kinder oder die Namen ihrer Paten aufschrieb und hierauf die Täuflinge einzeln in die Kirche rief. Dort stellte er die Knaben mit ihren Paten auf die rechte, die Mädchen auf die linke Seite. Die kirchliche Gewohnheit wollte es, daß auch diese auf den Armen ihrer Paten in die Kirche gebrachten Kinder zuerst in den Katechumenat aufgenommen und auch an ihnen die einst an den erwachsenen Katechumenen vollzogenen Riten ausgeführt wurden. Die Aufnahme in den Katechumenat vollzog der Priester, der einem jeden Kinde das Zeichen des heiligen Kreuzes auf die Stirn drückte mit den Worten: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, und hierauf unter Handauslegung die Oration: *Omnipotens sempiterne Deus, pater Domini nostri Iesu Christi, respicere dignare super hos famulos tuos*⁵, ferner die Gebete *Preces nostras*⁶ und *Deus, qui humani generis ita es conditor*⁷ sprach. Wie ehedem die Katechumenen das

¹ *Et vos quidem, cum scrutaremini atque ipsius fugae ac desertionis persuasor in trinitatis tremendae omnipotentia debite increparetur, non estis induiti cilicio, sed tamen vestri pedes in eodem mystice constiterunt* (Sermo 216, 10).

² *Baptizandis electis qui secundum regulam apostolicam exorcismis scrutandi sunt.* Ep. 16, 6.

³ Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters* 14 ff.

⁴ Ferner Jesse Ambianus, *Epistola de baptismo*: Migne, P. L. 105, 781—791; Amalar., *Epistola de caerimoniis baptismi*: Migne, P. L. 99, 890—902.

⁵ Gelas. ed. Wilson 46 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 5.

⁶ Gelas. 46 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 4.

⁷ Gelas. 46 = Rit. rom. tit. II, c. 4, n. 13.

sacramentum catechumenorum, das geweihte Salz empfingen, so auch jetzt die dem Skratinienordo unterworfenen Kinder. Unter der Formel: Exorcizo te creatura salis . . ., per Deum verum, qui te ad tutelam humani generis procreavit¹, wurde das Salz geweiht und mit den Worten: Accipe ille sal sapientias propitiatus in vitam aeternam, dargereicht. Das Gebet Deus patrum nostrorum² schloß den Ritus der datio salis und der Aufnahme in den Katechumenat ab.

Nach diesem Aufnahmritus verlassen die infantes mit den Paten die Kirche und warten vor der Kirchentüre, während im Gotteshouse die Feier der heiligen Messe beginnt mit dem Introitus: Dum sanctificatus fuero in vobis. Nach der Kollekte Da quæsumus Domine electis nostris, in welcher speziell der Täuflinge gedacht wurde, rief der Abluth die vor der Türe harrenden infantes wieder in die Kirche herein und stellte sie nach den Geschlechtern gesondert, wie bei dem Katechumenatsritus, auf. Es folgten nun die Exorzismusgebete, die auch früher den eigentlichen Kern der Skratinien bildeten. Eingeleitet werden diese Exorzismen durch die Aufforderung des Diacons zum Gebete (Orate electi, flectite genua; am Schlusse des Gebetes: Levate, complete orationem in unum et dicite Amen) und durch die von den Paten vollzogene Bekreuzung der Kinder an der Stirn, wozu gleichfalls der Diacon die Paten mit den Worten: Signate illos, accedite ad benedictionem, aufgesfordert hatte. Diese Signation fehrt im Verlaufe des Exorzismus noch zweimal wieder. Der Exorzismus selbst wird zuerst über die männlichen, dann über die weiblichen Täuflinge gesprochen, hierauf werden wieder die Knaben und nach diesen die Mädchen exorzisiert, bis über beide Teile dreimal die Exorzismusformel gesprochen ist. Jede einzelne Formel besteht aus zwei Teilen, einem an Gott gerichteten Gebete, das verschiedene textliche Gestaltung hat, und einer an den bösen Feind gerichteten Aufforderung (Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam), abzulassen von dem Täufling. Nur beim letzten der über Knaben und Mädchen gesprochenen Exorzismen ist auch der erste Teil in die Form der Beschwörung gekleidet: Exorcizo te, immunde spiritus. Dieser dreifache Exorzismus wird von je einem Abluthen gesprochen, der hierbei die Hand den infantes auslegt. Den ganzen Ritus schließt das Gebet Aeternam ac iustissimam pietatem³ ab, welches, im Gegensatz zu den vorausgehenden, der Priester zu sprechen hat. Auch diese Oration muß zuerst über die Knaben, dann über die Mädchen gebetet werden. Nachdem noch einmal die Aufforderung des Diacons zu stillem Gebet und Signation, wie eingangs, ergangen, wird in der heiligen Messe fortgefahrene. Während der Letktion (Effundam super vos aquam mundam) und dem Graduale Aspiciam vos et crescere faciam sind die electi noch in der Kirche anwesend; dann verlassen sie die Kirche, nachdem ihnen der Diacon zugerufen: Catechumeni recessant. Si quis catechumenus est, recessat. Omnes catechumeni exeant foras. Die heilige Messe nimmt nun ihren Fortgang. Bei der Opferung mußten die Eltern der Kinder oder deren Paten Oblationen darbringen, beim Memento vivorum wurden dann die Namen der Paten, während des Hanc igitur die Namen der Täuflinge verlesen, an der Kommunion hatten sich alle — die Täuflinge natürlich ausgenommen — zu beteiligen. Am Schluß der Opferfeier verkündete der Priester den Tag des nächsten Skratiniums. Die Skratiniumstermine waren in den einzelnen Kirchen verschieden. Nach dem oben genannten römischen Ordo wurde am Mittwoch und am Samstag nach dem dritten Fastensonntag je ein Skratinium, eines in der Woche nach Läntare, zwei nach dem

¹ Gelas. 47 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 6.

² Gelas. 47 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 7.

³ Gelas. 48 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 9.

Passionssonntag, eines nach dem Palmsonntag gefeiert. Das letzte Skrutinium fand am Karfreitag statt. Alle Skrutinien gingen in gleicher Weise wie das soeben beschriebene vor sich. Nur zwei machten davon eine Ausnahme, das in der Woche nach Lätere gehaltene, in apertione aurum genannt, das zugleich den Höhepunkt der Taufvorbereitung darstellte, und das letzte, welches unmittelbar vor der Taufe gehalten wurde.

c) Das Skrutinium in apertione aurum¹ fand gleichfalls während der heiligen Messe statt. Wenn das Graduale Beata gens gesungen war, bewegte sich eine feierliche Prozession vom Safrarium her zum Altare. Vier Diaconen trugen je ein Evangelienbuch, ihnen voran gingen Kleriker mit Kerzen und Weihrauchfässern. Am Altare angelangt, legten die Diaconen die Evangelienbücher auf denselben nieder, so daß auf jede Ecke des Altares ein Evangelienbuch zu liegen kam. Der Priester erklärte nun in einer kurzen Ansprache: Aperturi vobis, filii carissimi, evangelia², was ein Evangelium sei, und wies hin auf die bekannte ezechielische Vision, die auf die vier Evangelisten gedeutet wurde. Nach dieser Einleitung wurde der Anfang des Matthäusevangeliums vom Diacon gesungen und hierauf in einer Ansprache vom Priester erklärt, warum der Evangelist Matthäus durch das Bild eines Menschen symbolisiert würde. Der Reihe nach verlas man hierauf die Initien der drei übrigen Evangelien, nach der Verlesung eines jeden Initiums erfolgte die Erklärung des Symbols des betreffenden Evangeliums. Dieser Ritus der expositio evangeliorum trägt deutlich die Anzeichen einer relativ späten Entstehung an sich. Denn in altchristlicher Zeit bedurfte es keiner Übergabe der Evangelien. Die Katechumenen, selbst die Heiden, konnten der Verlesung der Evangelien beim öffentlichen Gottesdienste anwohnen. Anders wurde es, als der regelmäßige Katechumenat infolge des Aufstommens der Kindertaufe aufhörte. Da lag es nahe, die Taufkandidaten, die man erst zu Beginn der Fastenzeit zu Katechumenen mache, wenigstens durch eine Ceremonie kurz vor der Taufe in die Kenntnis der heiligen Evangelien einzuführen, welche sich die Katechumenen des 4. und 5. Jahrhunderts vielleicht schon viele Jahre vorher angeeignet hatten.

Auf die expositio evangeliorum folgte sofort bei diesem Skrutinium die traditio symboli. Nach einer einleitenden Ansprache seitens des Priesters nahm ein Akoluth ein Knäblein auf seinen linken Arm, seine Rechte legte er auf das Haupt des Täuflings. Der Priester fragt nun: „In welcher Sprache bekennen sie unsern Herrn Jesus Christus?“ „Auf griechisch“, lautete die Antwort. „So verkündige den Glauben, den sie bekennen“, forderte der Priester auf, worauf der Akoluth zweimal in griechischer Sprache das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis sang, indem er zuerst ein Knäblein, dann ein Mädchen auf dem Arme trägt und auf ihr Haupt die Hand legte. Diese beiden Kinder galten als Repräsentanten des griechisch redenden Teiles der Bevölkerung; die gleiche Ceremonie wiederholte sich jetzt an zwei andern Kindern, welche man als Vertreter des lateinischen Volksteiles betrachtete, weshalb der Akoluth nunmehr das nämliche Symbol zweimal in lateinischer Sprache zu singen hatte. Der Umstand, daß nicht mehr das apostolische Symbol übergeben wird, sondern das nicäno-konstantinopolitanische, gestattet einen Schluß auf die Entstehungszeit dieses Skrutinientitus; derselbe wird entstanden sein, als sich die römische Kirche infolge des seit Odoaker und der Ostgotenherrschaft steigenden Einflusses des Arianismus genötigt sah, besondere Maßnahmen zum Schutz der Orthodoxie zu ergreifen³. Obwohl das Nicänum nie

¹ Vgl. Punié, Art. Apertio aurum im Dictionnaire d'archéologie I 2523 ff.

² Gelas. 50.

³ Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 232.

Gegenstand der Arkandisziplin war, forderte doch der Priester am Schlusse der tradition auf: *Symbolum . . . non alicui materiae, quae corrumpi potest, sed paginis vestri cordis ascribite.* Die alte Formel, die nur auf das apostolische Symbol paßte, hatte sich also noch erhalten, als man dieses Symbol schon längst mit einem andern vertauscht hatte. Den Abschluß des Scrutiniums bildete die Übergabe des Vaterunser, bei welcher der Priester nach einer einleitenden Ansprache die einzelnen Bitten erläutert. Hernach wurde in der heiligen Messe fortgefahren. Über dieses Scrutinium der Ohrenöffnung, das mit der alten apertio aurium nur mehr den Namen gemein hat, schreibt Wiegand¹: „Allen ihr zur Verfügung stehenden Pomp entfaltete die Kirche der damaligen Zeit bei dieser Feierlichkeit. Dieselbe bildete den Höhepunkt der ganzen Taufvorbereitung und sollte als solcher nicht nur den Katechumenen einen unauflöslichen Eindruck machen, sondern auch die andern Gemeindeglieder, insbesondere die Eltern und Paten stets auff neue daran erinnern, was sie einst im Zusammenhang mit der Taufe empfangen und wozu sie sich damals alles verpflichtet hatten. Zwar war der Inhalt der bei dieser Ohrenöffnung gehaltenen Ansprachen in dogmatischer wie ethischer Hinsicht ein sehr dürftiger. An den Ideenreichtum des augustinischen Zeitalters erinnert in schwacher Weise kümmerliche liturgische Formeln. Aber man war bestrebt, das, was an Geist fehlte, durch reich entwickelte Ceremonien wettzumachen. Alles in allem bot das Scrutinium der Ohrenöffnung ein farbenprächtiges und infolgedessen überaus anziehendes Bild. Es konnte nicht ausbleiben, daß dasselbe die Phantasie der Gemeinde in hervorragendem Maße beschäftigte.“

d) Das letzte Scrutinium fand am Karfreitag statt, außerhalb der heiligen Messe, da der Karfreitag ein aliturgischer Tag war. Wie Duchesne² glaubt, wurde dieses Scrutinium in ältester Zeit unmittelbar vor Beginn der Ostervigil gehalten, nach dem siebten römischen Ordo aber ist die Zeit der Terz hierfür angezeigt. Für dieses letzte Scrutinium hatte man die Katechisation, den Ritus des Ephphetha und die redditio symboli angezeigt. Ein Katechisieren im eigentlichen Sinne gab es allerdings nicht mehr. Die Katechisation bestand lediglich in einem Exorzismus. Im Unterschied von den früheren aber konnte der letzte Exorzismus nur vom Priester vorgenommen werden. Wiegand³ weist zur Erklärung dieser Tatsache mit Recht darauf hin, daß es sich beim letzten Scrutinium ursprünglich um eine wirkliche Katechisation handelte, diese aber Sache des Bischofs war. Deswegen hielt es auch eine spätere Zeit nicht für passend, den an Stelle der Katechisation zurückgebliebenen Exorzismus einem in den niederen Graden stehenden Kleriker anzutrauen. Bei der Vornahme dieser catechisatio ging nach dem Scrutinienritus der Priester zwischen den zwei Reihen der Täuflinge hindurch, bezeichnete die Stirn eines jeden Täuflings mit dem Beichen des heiligen Kreuzes und sprach, indem er die Hände auf das Haupt der Täuflinge legte, den letzten Exorzismus: *Nec te latet, satanas.* Waren sämtliche Taufkandidaten exorzisiert, so folgte der Ritus des Ephphetha, hierauf die redditio symboli, die aber von der alten redditio symboli nur den Namen gerettet hatte. Denn da die Kinder nicht im stande waren, das Symbol zu sprechen, so rezitierte der Priester dasselbe, wobei er durch die Reihen der Täuflinge schritt und einem jeden einzelnen die Hand auslegte.

e) Dieser komplizierte Scrutinienritus hat sich in der Kirche noch lange erhalten, freilich in vielfach modifizierter Gestalt, da die gewöhnlichen Scrutinien dem großen Scrutinium in apertione aurium weichen mußten. Wie aus Rupert von Deutz⁴

¹ Die Stellung des apostolischen Symbols 234.

² Origines du culte chrétien 310.

³ Die Stellung des apostolischen Symbols 236.

⁴ De div. off. 4, 18.

und Honorius von Autun¹ hervorgeht, hielt man noch im 12. Jahrhundert in Deutschland wenigstens in den größeren Kirchen an der Feier dieses Skrutiniums fest, nach Sicard von Cremona² wurde in Italien auch im 13. Jahrhundert die apertio aurium gefeiert, was von Durandus³ für das Ende dieses Jahrhunderts bestätigt wird. Vereinzelt findet man, wie Franz⁴ nachweist, auch in Deutschland über das 12. Jahrhundert hinaus Spuren eines modifizierten Skrutinienritus. So z. B. bietet ein Ordinarium Pataviense aus dem 13. Jahrhundert die Notiz: Merito autem obdormida IV et in IV feria cathecumini ad cristianum nomen accedunt, quia estate mundi IV per regnum David regnum Christi designatur⁵. In Bamberg, wo nachweisbar das große Skrutinium am Mittwoch nach Lätere im 11. und 12. Jahrhundert gefeiert wurde, trifft man als Erinnerung daran noch im 16. Jahrhundert den Gebrauch, an der genannten Ferie die Skrutinienmesse mit den Initien der Evangelien und dem doppelsprachigen Kredo in der Pfarrkirche zu U. L. Frau zu feiern. Zum letztenmal wurde im Jahre 1631 diese Messe in Bamberg gefeiert⁶. In Augsburg hieß noch nach dem Brevier von 1584 der Mittwoch nach Lätere zur Erinnerung an die apertio aurium einschließlich scrutinium⁷.

2. Schon frühzeitig wurde dieser Skrutinienritus durch einen für die Praxis der Kindertaufe geeigneteren kürzeren Ordo baptismi verdrängt. Letzterer geht in seinen Anfängen zurück bis in die karolingische Zeit. Karl d. Gr.⁸ drängte zwar wiederholt in seinen Kapitularien darauf, daß die Taufe nach römischem Ritus vollzogen werde; allein er verstand darunter keineswegs den römischen Skrutinienritus, sondern einen abgekürzten Ritus, für welchen der Wegfall des Skrutiniums in apertione aurium und das Zusammendrängen der übrigen Skrutinien in einen einzigen Ordo charakteristisch ist. Dieser Ordo, welcher fortan die regelmäßige Art der Taufvorbereitung bildet, findet sich in dem Nachtrage des Gregorianum⁹ und läßt sich auch rekonstruieren aus den Antworten, welche auf Karls Anfragen über die Taufzeremonien von den einzelnen Bischöfen eingelaufen waren¹⁰. Diese Form der Tauffspendung, welche mit dem jetzigen römischen Ordo baptismi adulorum im wesentlichen identisch ist, blieb im ganzen Mittelalter die herrschende. Als besonders bemerkenswerter Zusatz findet sich in vielen Ritualien des 11. und 12. Jahrhunderts¹¹ das Evangelium von der Segnung der Kinder durch den Herrn (meist nach Mt 19, 13—15, aber auch nach Mk 10, 13—16), ein Gebrauch, der erst unter dem Einfluß des römischen Rituale allmählich wieder verschwand. Als spätere Zusätze sind auch

¹ Sacramentarium c. 6.

² Mitrale I. 6, c. 8.

³ Rationale I. 6, c. 56.

⁴ Das Rituale von St Florian aus dem 12. Jahrhundert 157.

⁵ Ebd. ⁶ Ebd. 158.

⁷ Höhne, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 120.

⁸ M. G. Capit. Reg. Franc. I 64. Mansi, Conc. coll. XIV 66.

⁹ Muratori, Lit. rom. vet. II 152—158.

¹⁰ Nur Jesse von Amiens und Amalar von Trier kennen noch die römische Skrutinienordnung; aus den Antworten der übrigen Prälaten läßt sich ein mit dem Skrutinienordo zwar verwandter, aber doch wieder verschiedener Ordo baptismi rekonstruieren. Vgl. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 287—303; ferner Wiegand, Erzbischof Odilbert über die Taufe, Leipzig 1899, 66.

¹¹ Franz, Das Rituale von St Florian aus dem 12. Jahrhundert 162. Die Rezitation dieses Evangeliums hat sich in Deutschland bis in die Zeit des neuen Rituale Romanum erhalten und auch in viele lutherische Agenden Eingang gefunden.

die Einführung der Täuflinge in die Kirche nach dem zweiten Ecclisiamus sowie die in der Volksprache gehaltenen Ansprachen an die Taufpaten zu erachten. Einen eigenen Ordo baptismi parvolorum gab es im Mittelalter nicht; hingegen ist ein besonderer Ordo baptizandi infirmum sehr häufig in den Ritualien anzutreffen.

§ 53. Die der Taufe unmittelbar vorangehenden Riten. Der Taufsalt und die *ritus postbaptismales*.

1. Unmittelbar der Spendung der heiligen Taufe gingen voraus die abrenuntiatio, die Salbung mit Öl und im Orient die Busage an Christus, welcher im Abendlande die interrogatio de fide entspricht. Im Unterschied von den Ecclisiamen der Kompetenzzeit, bei welchen sich der Taufkandidat vorwiegend passiv verhielt, trat er in der abrenuntiatio (*ἀποταρή*) aktiv auf. Die Ölsalbung, die im Orient entstanden und im Abendlande anfänglich nur im Gebiete des gallikanischen Ritus bekannt war, steht mit der abrenuntiatio in enger inhaltlicher Beziehung, indem sie die zu dem Kampfe gegen den bösen Feind nötige Stärkung symbolisieren und in ihrer Eigenschaft als Sakramentale auch wirklich verleihen sollte. Dem Austritt aus dem Dienste Satans folgte der Eintritt in den Dienst Christi (*συνταρή*). Im Abendlande richtete man an die bereits im Taubrunnen stehenden Täuflinge die Glaubensfragen, womit zugleich der Eintritt in den Kriegsdienst Christi gegeben war.

a) Die abrenuntiatio satanae ist frühzeitig in der Kirche des Morgen- wie des Abendlandes bezeugt. Nach Origenes¹ widersagte der Täufling dem Satan, cum primum venit ad aquas baptismi; aus Tertullian² geht hervor, daß die Täuflinge aquam ingressi die Widersage vorgenommen hatten. Übrigens war der Termin für die abrenuntiatio schwankend. Nach Pseudo-Ambrosius³ wurde dieselbe, wie in ältester Zeit, vorgenommen, wenn der Taufkandidat schon in der Piszine stand; zur Zeit des ausgebildeten Skrutinienritus jedoch wurde die Zeremonie der Abschwörung auf den Morgen des Karfreitags verlegt. Das Zeremoniell der Absege an den bösen Feind war besonders im Orient reich entwickelt. Nach Pseudo-Dionyssius⁴ mußte der Abschwörende im Vorhof des Baptisteriums γυμνός, ohne Schuhe, nach Westen blickend die Hände wie zum Stoße gegen den anwesend gedachten Satan ausstrecken, dreimal gegen die nämliche Himmelsrichtung blasen und dabei die Worte der Abschwörung sprechen. Einen ähnlichen Ritus der Widersage beschreibt auch Chrill von Jerusalem⁵. In den Abrenuntiationsformeln herrscht im wesentlichen Gleichheit. Schon Tertullian spielt auf ein bestimmtes Formular an, wenn er schreibt: Aquam ingressi renuntiasse nos diabolo et pompa et angelis eius ore nostro contestamur⁶. An eine ähnliche Formel erinnern die Worte des Origenes: Recordetur unusquisque vestrum . . . quibus usus sit verbis et quid denuntiaverit diabolo, non se usurum pompis eius, neque operibus eius neque ullis omnino servitiis eius ac voluptatibus paritum⁷. Je nach der Verschiedenheit des Täuflings mußte man aber der Abrenuntiation eine verschiedene Formulierung geben; so erhielten z. B. unsere Altvardern eine auf das germanische Heidentum Bezug

¹ Hom. in Num. 12, 4.

² De spect. c. 4.

³ De sacramentis 1, 2.

⁴ De eccl. hier. c. 2 u. 3.

⁵ Cat. myst. 1, 2.

⁶ De spect. c. 4.

⁷ Hom. in Num. 12, 4.

nehmende Widersagungsformel¹. Um den Zweck der Widersage auch wirklich zu erreichen, wurde in den Statuta Bonifacii² vorgeschrieben, sich hierbei der deutschen Sprache zu bedienen.

b) Ein dem Morgenland eigentümlicher Ritus, den erst in relativ später Zeit auch der Okzident adoptierte, war die Salbung mit Öl unmittelbar vor der Taufe. Das älteste Zeugnis für diese Salbung findet sich in den klementinischen Recognitionen: Baptizabitur unusquisque vestrum in aquis perennibus primo oleo perunctus per orationem sanctificato³. An dieses Zeugnis dürfte zeitlich zunächst sich anreihen jenes des hl. Cyrill von Jerusalem: „Nachdem ihr entkleidet waret, würdet ihr mit exorzisiertem Öle gesalbt vom Scheitel bis zu den untersten Teilen und teilhaft des edeln Ölbaumes Jesus Christus.“⁴ Die Salbung wurde nach den Apostolischen Konstitutionen⁵ vom Bischof begonnen, der vor der Taufe das Haupt bei sämtlichen Taufkandidaten salbte; den übrigen Körper salbte ein Diacon, bei weiblichen Täuflingen eine Diaconissin. Im Abendlande ist diese Salbung erst sicher bezeugt durch Pseudo-Ambrosius⁶: Venimus, so schreibt er, ad fontem, ingressus es. Occurrit tibi levita, occurrit presbyter, unctus es quasi athleta Christi, quasi luctam huius saeculi luctaturus, professus es luctaminis tui certamina. Auch das Gelasianum kennt diese Öl salbung; da ihrer aber der siebte römische Ordo, welcher die genuin-römische Taufliturgie bietet, nicht Erwähnung tut, da ferner Pseudo-Ambrosius dem gallikanischen Gebiete nahe steht und auch das Gelasianum zugestandenermaßen gallikanische Zusätze enthält, so wird diese Öl salbung aus dem ursprünglich römischen Ritus auszuscheiden haben. In die gallikanische Taufliturgie jedoch kam die Salbung aus dem Orient. Während man aber im Orient den ganzen Körper salbte, begnügte man sich im Abendlande mit der Salbung einzelner Körperteile. Der Verfasser des Liber de sacramentis nennt als zu salbende Körperteile Brust und Oberarm, das Gelasianum bereits Brust und Schultern. Nach Dölger⁷ war auch diese Salbung eine Exorzismus salbung, und je weiter man die Zeremonie zurückversetze, desto schärfer trete ihr Dämonen vertreibender Charakter im Ritual zur Geltung. Bei der Taufe von Erwachsenen muß noch jetzt nach der Salbung gesprochen werden: Exi, immunde spiritus, et da honorem Deo vivo et vero. Fuge, immunde spiritus, et da locum Iesu Christo, Filio eius. Recede, immunde spiritus, et da locum Spiritui sancto Paraclito.

Der förmlichen, an den Satan gerichteten Absage entspricht ein förmlicher Übertritt in den Dienst Christi, der namentlich im Orient eine bestimmte liturgische Formulierung erhielt. Nach der Vorschrift der Canones Hippolyti mußte der Täufling nach der abrenuntiatio sprechen: Ego credo et me inclino coram te et coram pompa tua, o Pater et Fili et Spiritus sancte⁸. In ähnlicher Weise schildert die Hingabe an Christus auch das Testamentum D. N. I. Chr.⁹ Sehr schön tritt der altchristliche Gedanke, daß es sich bei der Taufe um einen Übertritt aus dem Kriegsdienst Satans in den Kriegsdienst Christi handele, in dem Formular der Apostolischen Konstitutionen¹⁰ entgegen. Hiernach hatte der Täufling zu sprechen: Συντάσσομαι τῷ Χριστῷ καὶ πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς Ἰησοῦν Χριστόν μόνον ἀλη-

¹ Maßmann, Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln (1839). Vgl. Nietschel, Lehrbuch der Liturgik II 35; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II 255 A.; Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols 311.

² Mansi, Conc. coll. XII 385. ³ 3, 67. ⁴ Cat. myst. 2, 3.

⁵ L. 3, c. 15. ⁶ 1, 2. Migne, P. L. 16, 419.

⁷ Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 137 ff.

⁸ Duchesne, Origines du culte chrétien 540. ⁹ Ed. Rahmani 129.

¹⁰ L. 7, c. 41.

Θνῶν θεόν. Wie Nietzsche¹ bemerkt, ist nämlich die ursprüngliche Bedeutung von ἀποτάσσομαι, welches bei der abrenuntiatio gebraucht wird, „aus der Schlachtreihe treten“, das ergänzende Gegenteil συντάσσομαι aber, „in eine Reihe treten“, demnach hier, aus der Schlachtreihe des Satans in die Reihen Christi treten. Hätte sich der Täufling bei der Abschwörung gegen Westen, die Region der Finsternis, gefehrt, so wendete er sich nunmehr nach der Sitte einiger Kirchen gegen Osten, der Gegend des aufgehenden Lichtes zu². Im Abendlande ist die συντάχη ersetzt durch die interrogatio de fide; durch das Bekenntnis des Glaubens wird der Eintritt in den Dienst Jesu Christi vollzogen. Die Glaubensfragen unmittelbar vor der Taufe sind schon der ältesten christlichen Zeit bekannt. Tertullian³ kennt sie bereits, und Cyprian spielt sogar auf den Wortlaut dieser Glaubensfragen an, wenn er an die Bischöfe Numidiens schreibt: Sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis; nam cum dicimus: credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam, intelligimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari⁴. Die später durch das Gelasianum genauer formulierten Tauffragen flingen unverkennlich an diese Worte Cyprians an. Wie die Abrenuntiationsfragen, so pflegte man auch die interrogatio de fide in der fränkischen Mission in deutscher Sprache vorzunehmen⁵. Die Glaubensfragen stellte man erst dann, wenn der Täufling bereits im Wasser stand⁶; dies geht für die früheste Zeit hervor aus Tertullian, und noch für das 5. Jahrhundert ist diese Sitte durch den hl. Augustinus⁷ bezeugt.

2. An diese Vorbereitung reichte sich die Spendung der heiligen Taufe*, die in der ältesten Zeit als Immersionstaufe gespendet wurde. Die Immersion bestand jedoch nach der Ansicht einiger Archäologen nicht in vollkommener Untertauchung des ganzen Körpers; sie wurde vielmehr in der Weise gespendet, daß der Täufling etwa bis an die Knie im Wasser stand, während das Wasser über sein Haupt abgegossen wurde. Dieses Wasser wurde entweder aus der Piszzine geschöpft oder einem über der Piszzine angebrachten Leitungsröhre entnommen. Erst die Kindertaufe machte eine völlige immersio = submersio möglich, bis man seit dem 13. Jahrhundert allmählich, seit dem 16. Jahrhundert aber in steigendem Maße zur reinen Infusionstaufe überging. Die forma baptismi war stets trinitarisch. Das Fehlen der Form in einigen älteren Quellen läßt sich daraus erklären, daß dieselbe als bekannt vorausgesetzt und deswegen nicht niedergeschrieben wurde.

Einige Stellen bei griechischen Vätern scheinen von einer vollkommenen immersio bei der Taufe zu sprechen. In einer Rede Gregors von Nyssa heißt es: „Wir sind nicht wirklich begraben worden durch die Taufe; aber indem wir uns dem Wasser nähern, welches wie die Erde ein Element ist, verbergen wir uns darin, wie der Erlöser sich in der Erde verborgen hat.“⁸ An diesen Ausspruch reiht sich jener des hl. Chrysostom von Jerusalem: „Wie derjenige, der mit Nacht umgeben ist, nicht mehr

¹ Lehrbuch der Liturgie II 33.

² Vgl. Cyrill. Hier., Cat. myst. 1, 9; Pseudo-Dionysius, De eccl. hier. 2, 6.

³ De spect. c. 4. ⁴ Ep. 70, 2.

⁵ Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols 311.

⁶ Tertull., De spect. c. 4. ⁷ Sermo 294, 11 12.

* Literatur. Funk, Die Entstehung der heutigen Taufform: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I 478 ff. Rogers, Baptism and Christian Archaeology, Oxford 1903.

⁸ De baptismo Christi.

sieht, wie hingegen einer, der vom Tageslicht umflossen ist, im Lichte wandelt, so haben auch ihr bei der Untertauchung, wie zur Nachtzeit, nichts, beim Exporttauchen aber hinwieder befandet ihr euch wie am Tage.“¹ Rogers² glaubt zwar auch diese Ausdrücke nicht von einem vollständigen Untertauchen verstehen zu sollen; allein die Tradition der griechischen Kirche bildet immerhin gegen solche Deutungen eine beachtenswerte Instanz. Im Abendlande jedoch sprechen gewichtige archäologische Bedenken gegen eine völlige Untertauchung des Körpers. Bereits Giampini³ hatte die Ansicht ausgesprochen, die abendländische Taufart sei eine Verbindung von Infusions- und Immersionstaufe gewesen, und in neuerer Zeit pflichtete auch De Rossi⁴ dieser Ansicht bei. Corblet⁵ suchte sie namentlich durch den Hinweis auf die Größenverhältnisse der Piszinen zu stützen. Die Tiefe derselben ist zu gering — beispielshalber möglicht die Piszine von St. Irenäus in Lyon 36 cm, jene von Naz 45 cm, die des Lateran 35 cm Tiefe —, um eine Immersion des ganzen Körpers zu ermöglichen. Gegenüber diesem negativen Argumente betont Rogers noch das bedeutsame Zeugnis, welches die Darstellungen der Taufe Christi im christlichen Altertum bieten. Die Künstler wollten bei ihren Darstellungen keineswegs archäologisch genau die durch Johannes an Christus vollzogene Taufe nachbilden, sondern in künstlerischer Freiheit hielten sie sich an das Muster, welches ihnen der Taufvollzug ihrer zeitgenössischen Kirche bot. Danach aber wurde, wie aus den Abbildungen hervorgeht, die Taufe in der Verbindung von immersio und infusio gespendet. Auch Duchesne⁶ glaubt nicht an eine völlige immersio und weist zur Stütze seiner Ansicht auch auf das zur Bezeichnung des Taufvollzuges gebrauchte tingere hin, welches „benezen“, nicht aber untertauchen heißt. Es muß jedoch bemerkt werden, daß der hl. Hieronymus⁷ ohne Zweifel ein völliges Untertauchen im Auge hat, wenn er von der heiligen Taufe den Ausdruck gebraucht: in lavacro ter caput mergitare.

Im 9. Jahrhundert war die submersio wenigstens bei der Taufe von Kindern allgemein eingeführt, bei den Taufen von Erwachsenen bevorzugte man damals und auch später noch die Infusionstaufe⁸. Stellte nach Ansicht der genannten Archäologen die ältere Taufpraxis eine Verbindung von Immersion und Infusion dar, so führte die weitere Entwicklung über die Immersionstaufe per submersionem zur einfachen Infusionstaufe, welche bereits die Didache⁹ und Cyprian¹⁰ als rechtmäßige Taufe anerkannt hatten und die niemals ganz aus der Kirche verschwunden war. Selbst zu einer Zeit, wo die Immersions- bzw. Submersionstaufe allgemeine Regel war, erklärt Alexander von Hales¹¹ die bloße Begiebung für zulässig, wenn die Gebrechlichkeit des Priesters, Mangel an Wasser oder die consuetudo patriae sie erfordern. Albertus Magnus¹² berichtet ausdrücklich: Quaedam ecclesiae non immergunt, sed semel

¹ Cat. 17, 8. ² Baptism and Christian Archaeology 355—356.

³ Vet. monum. II 19 f. ⁴ R. S. tav. XVI⁵.

⁵ Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême I 227.

⁶ Origines du culte chrétien 321; Églises séparées, Paris 1896, 95.

⁷ Adv. Lucif. c. 8.

⁸ Walafrid Strabo (De exordiis et incrementis c. 27) schreibt: Hoc (sc. baptismus per infusionem) solet evenire, cum prosectorum granditas corporum in minoribus vasis hominem tingui non patitur. Aus dem nämlichen Grunde sieht sich auch Duns Scotus (Comment. in 4. sent., dist. 3, q. 4) genötigt, bei Erwachsenen von der Immersionstaufe abzuweichen: Excusari potest minister a trina immersione, ut si minister sit impotens, et sit unus magnus rusticus, qui debet baptizari quem nec potest immergere nec elevare.

⁹ c. 7, 3. ¹⁰ Ep. ad Magnum 69, 12.

¹¹ Summa 4, dist. 13, membr. 4, art. 1.

¹² Sent. 4, dist. 3, art. 5, q. 1.

vel bis aqua perfundunt. Damit stimmt auch Thomas von Aquin¹ überein, der zwar die Untertauchung bei der Taufe den usus communis nennt, dadurch aber zu erkennen gibt, daß daneben auch noch eine andere Taufform, wenn auch in beschränktem Maße, üblich war. Doch verbreitete sich vom 13. Jahrhundert ab die Infusionstaufe mehr und mehr, da die Rücksicht auf die Gesundheit der Kinder bei den rauheren klimatischen Verhältnissen unserer Gegenden sie als die empfehlenswertere Taufform erscheinen ließ. Im 15. Jahrhundert hatte sich im Abendlande die Infusionstaufe schon so weite Gebiete erobert, daß die an der Immersionstaufe festhaltenden Griechen den Oszidentalen daraus einen Vorwurf machen konnten. Wiewohl die Synoden stets für die Form der Immersionstaufe eintraten, so konnten sie doch den langsamem Umschwung zu Gunsten der reinen Infusionstaufe nicht hindern. Im 17. Jahrhundert war dieser Umschwung vollzogen; nur im nördlichen Frankreich und in der Kirchenprovinz Benevent ist die Immersion selbst für diese Zeit noch nachweisbar. Das heutige römische Rituale kennt die Infusionstaufe als Regel und gestattet die Immersionstaufe nur für jene Kirchen, wo dieselbe althergebrachte Gewohnheit ist². — Die Immersion bzw. Infusion wird dreimal hintereinander vorgenommen. Schon die Didache bestimmt, daß dreimal Wasser auf das Haupt des Täuflings gegossen werde. Tertullian³, der mehrmals dieses Brauches gedenkt, führt ihn sogar auf apostolische Anordnung zurück. Basilus⁴ huldigt der gleichen Anschauung. Der 42. apostolische Kanon setzt die Strafe der Absezung für jene Priester fest, die das dreimalige Untertauchen unterlassen. Nur Spanien machte eine Ausnahme, indem es nur eine Untertauchung kannte, welche Sitte Gregor d. Gr.⁵ für dieses Land ausdrücklich aus dogmatisch-symbolischen Erwägungen guthieß. Dass auch die Immersion in Kreuzesform geschehen müsste, zeigt die Bestimmung eines Salzburger Pontifikale: Sed et hoc (sc. immersionem) in modum crucis facere debet. Primum in orientalem plagam vertat caput infantis, pedibus in occidentem extensis, secundo in australem, tertio in aquilonarem partem⁶. — Für den Taufakt mußten sich die Täufinge vollkommen entblößen. Die vollkommene Nacktheit der Täufinge beim Taufzug erwähnt der hl. Johannes Chrysostomus⁷, der die Taufkandidaten erinnert, daß sie bei dieser Gelegenheit nackt seien wie Adam im Paradiese. Ambrosius⁸ schreibt in dieser Beziehung: Nudi in saeculo nascimur, nudi etiam accedimus ad lavacrum: ut nudi quoque et expediti ad coeli ianuam propereamus. Quam autem incongruum et absurdum est, ut quem nudum mater genuit, nudum suscipit ecclesia, dives intrare velit coelum?⁹ Die Canones Hippolyti¹⁰ gebieten sogar, daß die Frauen ihren goldenen Schmuck ablegen und ihre Haare lösen, ne cum illis descendat in aquam regenerationis quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis.

Die Taufform war von Anfang an, wie aus der Didache und aus Justinus Martyr¹¹ hervorgeht, die trinitarische. Allerdings ist diese Form verschiedenen Veränderungen in den einzelnen Kirchen unterworfen gewesen. Am bekanntesten ist der Unterschied zwischen der lateinischen und griechischen Taufform. Die griechische Formel,

¹ S. th. 3, q. 66, art. 7.

² Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 20.

³ Adv. Prax. c. 26; De coron. mil. c. 4.

⁴ De Spiritu sancto c. 27, 66.

⁵ Ep. 1, 43.

⁶ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 1, art. 14, n. 12.

⁷ Hom. 6 in Col.

⁸ Sermo 20.

⁹ Eine vollkommene Nacktheit setzt auch die von Duchesne (Origines 320 A.) aus dem pseudo-cyprianischen Tractat De singularitate clericorum (Opera S. Cypriani ed. Hartel III 189) zitierte Stelle voraus: Nec in ipso baptimate cuiusquam nuditas erubescat, ubi Adae et Evaee renovatur infantia.

¹⁰ c. 114.

¹¹ Apol. I 61.

welche schon im 6. Jahrhundert¹ nachweisbar ist, lautet: Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων. Αμήν. Die Taufform der römischen Kirche scheint wenige oder keine Modifikationen erlebt zu haben. Aus dem Briefe des Papstes Zacharias an den hl. Bonifatius, der in Rom bezüglich einer von einem ungebildeten Priester verfälschten Taufform angefragt hatte, geht sicher hervor, daß schon im 8. Jahrhundert die römische Kirche die gleiche Taufform kannte wie heutzutage. Außerdem wurden zuweilen Zusätze gemacht. So lautet z. B. die Taufform nach dem Missale Gothicum: Baptizo te ille in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, in remissionem peccatorum, ut habeas vitam aeternam². Anders lautet die Taufform im Missale Gallicanum³: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, unam habentem substantiam, ut habeas vitam aeternam, partem cum sanctis.

In einigen älteren liturgischen Quellen vermißt man die Taufform ganz und gar. Zu diesen gehört vor allem das Gelasianum⁴, das den Taufvollzug folgendermaßen schildert: Inde benedicto fonte baptizas unumquemque in ordine suo sub has interrogaciones: Credis in Deum Patrem omnipotentem? Resp. Credo. Credis et in Iesum Christum etc.? Resp. Credo. Credis et in Spiritum sanctum etc.? Resp. Credo. Deinde per singulas vices mergis eum tertio in aqua. Die Form fehlt auch bei Pseudo-Ambrosius und in dem Testamentum D. N. Iesu Christi. Das Fehlen der Taufformel braucht nicht mit Weiß⁵ aus der Arkandisziplin erklärbar zu werden, da bei der Einfachheit der Taufformel die Bekanntheit mit ihr vorausgesetzt werden konnte. Die Canones Hippolyti übrigens bemerken ausdrücklich: Singulis autem vicibus (d. h. bei den einzelnen Glaubensfragen) dicit: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, qui aequalis est⁶.

3. Nach dem Taufakte folgte sofort die Firmung der Neophyten oder, wenn ein Bischof nicht anwesend war, die aus der Firmung entstandene Chrismation, welche als selbständiger Ritus schon seit dem 4. Jahrhundert auftritt. Aus symbolischen Gründen wurden hierauf die Neophyten mit den weißen Kleidern angetan, die sie bis zum Samstag der Osterwoche zu tragen hatten. Die symbolisch so gut zu verwertende Zeremonie der Darreichung einer brennenden Kerze führt ihren Ursprung wohl auf die Sitte zurück, daß in der Ostervigil die Gläubigen überhaupt, nicht bloß die Neugetauften, zur äußeren Manifestation ihrer Festfreude brennende Kerzen zu tragen pflegten. Auch die Gotteshäuser wurden in der Osternacht feierlich beleuchtet. Symbolische Erwägungen waren ferner der Einführung der gustatio lactis et mellis in den Kirchen des Abendlandes und in einigen Teilen des Orients überaus günstig; das gleiche gilt von der in der mailändischen und gallikanischen Kirche üblichen lotio pedum. Allgemein üblich war es dann, an den Empfang der heiligen Taufe und der heiligen Firmung den Empfang der heiligsten Eucharistie zu reihen, selbst die neugetauften, unmündigen Kinder sub specie vini zu kommunizieren, wie dies noch heutzutage bei den Griechen der Fall ist.

a) Die Chrismation, welche gegenwärtig der Priester nach dem Vollzug des Taufaktes vornimmt, ist bereits im 4. Jahrhundert als von der Firmung gesonderter Ritus

¹ Bei Theodorus Sechor (Collect. 1, 2).

² Muratori, Lit. rom. vet. II 591.

³ Ebd. II 851.

⁴ Ed. Wilson 86.

⁵ Kraus, Realencyklopädie II 829.

⁶ Duchesne, Origines du culte chrétien 540.

vorhanden. Innozenz I. gedenkt ihrer in dem Briefe an Decentius von Eugubium¹ mit den Worten: Presbyteri seu extra episcopum, seu praesente episcopo, eum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur epis copis, cum tradunt Spiritum sanctum Paraclitum. Da auch der hl. Hieronymus² die Chrismation von seiten des Priesters kennt, so kann die Nachricht des Papstbuches³, Papst Silvester habe bestimmt, daß der Priester den Getauften sogleich nach der Taufe mit Chrismal saibe wegen der Gefahr des Todes, aus chronologischen Gründen wohl nicht als unglaublich verworfen werden. Diese Salbung entstammt, wie Dölger⁴ mit größter Wahrscheinlichkeit dargetan hat, dem Firmungsritus; die Salbung, die auch der abendländische Firmungsritus aufwies, wurde nämlich zuerst von den Priestern und Diaconen am ganzen Körper des Neophyten vorgenommen, dann, gleichsam zur Vollendung dieser Chrismation, vom Bischof an der Stirn. Diese Doppelhalbung wurde später getrennt. Für die Gründe, welche die Trennung herbeiführten, ist es von Wichtigkeit, daß die ersten Nachrichten über die priesterliche Chrismation aus dem 5., oder wenn man die genannte Konstitution des Papstes Silvester als authentisch hinnimmt, bereits aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts stammen. Es war aber dies gerade jene Zeit, wo sich große Scharen von Heiden der emanzipierten Kirche anschlossen und das Christentum auch auf dem Lande große Fortschritte mache. Da es unmöglich war, daß überall die Bischöfe die Taufe vollzogen und sogleich nach derselben die heilige Firmung spendeten, so trennte man die beiden Salbungen und ließ die eine von den Priestern, die andere sakramentale aber später zu gelegener Zeit vom Bischof vollziehen. Für die ursprüngliche moralische Einheit der priesterlichen Chrismation mit der Firmalsbung spricht auch die unverkennbare Ähnlichkeit zwischen dem Gebete, welches der Priester bei der Salbung und der Bischof vor der signatio zu sprechen hat. Dölger⁵ meint sogar, es wäre möglich, daß ursprünglich der Bischof gleich nach dem Gebete des Priesters fortfuhr mit den Worten: Emitte in eos septiformem etc., daß man aber später, als die Firmung räumlich und zeitlich von der Taufe getrennt gespendet wurde, den Zusammenhang mit der Tauffsalbung durch die Worte Omnipotens etc. wiederherstellte. Daß die Ölsalbung am Scheitel vorgenommen wurde, erhellt aus der Rubrik des Gelasianum⁶: Postea . . . infans signatur a presbytero in cerebro. Auch Amalar⁷ kennt die Salbung in cerebro, während Innozenz I. und der Liber pontificalis darüber keine näheren Angaben hinterlassen haben und nur die Salbung der Stirn seitens der Priester verbieten.

b) War der Täufling dem Taufbrunnen entfloegen und vom Priester chrismiert, so wurde er mit einem weißen Kleide⁸ bekleidet. Bereits im 4. Jahrhundert war diese Sitte bekannt, da schon Eusebius⁹ von Konstantin d. Gr. berichtet, daß der Kaiser, nachdem er nach der Taufe mit den glänzend weißen Gewändern bekleidet war, den Purpur nicht mehr angerührt habe. Woher dieser Brauch stammt, wird sofort klar, wenn man bedenkt, daß die weiße Farbe der Gewänder, die Farbe der Freude, vorzüglich für die Festtage bei den Christen Verwendung fand. Nun war aber der Ostertag, der Taufstag, das Fest der Feste und daher die weiße Farbe für diesen Tag ganz besonders geeignet. Symbolische Gründe, welche bereits Ambrosius¹⁰ anführt, haben dazu beigetragen, diese Sitte in der Kirche allgemein zu machen und bis zur

¹ c. 3.² Adv. Lucif. c. 9.³ Ed. Duchesne I 171.⁴ Das Sakrament der Firmung (1906) 62—70.⁵ Ebd. 70.⁶ Ed. Wilson 86.⁷ De eccl. off. l. 1, c. 27.⁸ Vgl. Schmid, Das Tauffkleid: Zeitschrift für christliche Kunst 1908, 251.⁹ Vita Constantini 4, 62.¹⁰ De myst. c. 7.

Stunde zu erhalten. Aus dem weißen Kleide ist aber bei der Kindertaufe ein einfaches Linnentüchlein geworden¹, nur bei der Taufe von Erwachsenen wird nach der Vorschrift des Rituale Romanum noch ein weißes Kleid vom Priester dargereicht². Die weißen Kleider, die man ursprünglich nicht bloß in der Kirche, sondern sogar auf der Straße trug³, wurden am Schlusse der Osteroktav, am Osteramstag abgelegt.

c) Schon im 4. Jahrhundert pflegten die Neophyten nach der Taufe brennende Kerzen zu tragen. „Gedenkt du nicht mehr“, sagt Ambrosius⁴, „des Tages der Auferstehung des Herrn . . .? Zwischen den brennenden Kerzen der Neophyten bist du hindurchgeschritten.“ Der Ursprung dieses Brauches muß darin gesucht werden, daß man an der Ostervigil den Glanz der Feier durch eine festliche Beleuchtung zu heben suchte, zu welchem Zwecke außer den Neophyten wohl auch die andern Gläubigen, die an der Vigil teilnahmen, Kerzen zu tragen pflegten. Da man von diesem allgemeinen Gebrauch die Neugetauften nicht ausschließen konnte, so wurde die Überreichung der Kerze ein Bestandteil des Taurituals und hat sich als solcher erhalten, als man schon längst nicht mehr die Taufe lediglich an Ostern zu spenden pflegte. Ein Zusammenhang mit der Beleuchtung der Kirche und der Tauskerze kann noch bei Amalar⁵ gefunden werden: Ad novissimam litaniam, schreibt derselbe, accenduntur luminaria ecclesiae et neophytorum. Die schöne Symbolik, die sich an die brennende Kerze knüpft, hat die Tauskerze nicht mehr aus den Tausgebräuchen der Kirche verschwinden lassen.

d) Im koptischen und abessynischen Ritus hat sich noch gegenwärtig die Darreichung eines Gemisches von Milch und Honig⁶ als besonderer Tausgebrauch erhalten, der im christlichen Altertum vor allem in den Kirchen des Orients sich eingebürgert hatte. Der erste, welcher im Abendland dieser Zeremonie gedenkt, ist Tertullian⁷; für die spätere Zeit kann hierfür das Zeugnis des hl. Hieronymus⁸ angeführt werden. Ein eigenes Segensgebet für Milch und Honig, die nach der Taufe gereicht wurden, bietet das Sacramentarium Leonianum⁹. Auch im Orient war die Darreichung des Gemisches nicht unbekannt, wie schon das Vorhandensein dieses Brauches im jetzigen Ritus der Abessynier und Kopten vermuten läßt. Vielleicht kennt ihn schon Clemens von Alexandrien¹⁰, sicher aber ist er erwähnt in den Canones Hippolyti¹¹. Nach Angabe dieser Canones empfangen die Neugetauften nur Milch und Honig, nach dem Leonianum aber und der lateinischen Übersetzung der Didascalia apostolorum¹² wird auch noch ein Becher Wasser gereicht. Milch und Honig wurden nicht getrennt, sondern in Mischung dargeboten, was aus den Worten mellis et lactis societas, mellis et lactis concordia bei Tertullian und Hieronymus deutlich hervorgeht. — Ursprünglich wurde das Gemisch dargereicht, wenn der Täufling aus dem Tausbade herauftieg, also noch vor Empfang der heiligen Eucharistie. Als aber die Gepflogenheit herrschend wurde, nur mehr nüchtern die heilige Kommunion zu empfangen, erfolgte die Darreichung von Milch und Honig erst nach derselben. Die Canones Hippolyti kennen bereits diese Änderungen. — Über die Entstehung dieses nunmehr längst verschwundenen Ritus hat Usener eine interessante Studie veröffentlicht, worin er den Nachweis zu erbringen sucht, daß Milch und Honig schon in der griechischen Mythologie eine Rolle spielten und von hier aus später Eingang fanden in den

¹ Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 24. ² Ebd. tit. II, c. 5, n. 51.

³ Gregor. Turon., Hist. Franc. 5, 11. ⁴ De lapsu virginis c. 5.

⁵ De ordine antiphonarii c. 6.

⁶ Usener, „Milch und Honig“: Rheinisches Museum für Philologie 1902, 177.

⁷ De coron. mil. c. 3; vgl. auch Adv. Marc. 1, 14. ⁸ Adv. Lucif. c. 4.

⁹ Ed. Feltoe 25. ¹⁰ Paedag. 1, 6. ¹¹ c. 148. Duchesne, Origines 541.

¹² Didascalia apostolorum, ed. Hauer 111.

Kult der Kirche. Usener hat damit erklärt, wie man in kirchlichen Kreisen auf den Gedanken kommen konnte, diese immerhin etwas seltsame Zeremonie in den christlichen Gottesdienst einzuführen. Daß aber dieser Ritus so gern aufgenommen wurde und in vielen Kirchen Verbreitung fand, kann nur erklärt werden durch die schöne christlich-symbolische Deutung, die sich mit diesem Brauche verbindet. Milch und Honig erinnern die Täuflinge an das Land der Verheißung, das von Milch und Honig floß. Für die Israeliten war dieses Land das fruchtbare Kanaan, für die Christen aber die Kirche, die ihre Gnadschäze allen anbietet, die durch die Taufe in ihren Schoß aufgenommen wurden. Durch die Kirche aber werden die Täuflinge in das wahre Land der Verheißung, in die ewige Heimat geführt. Da Milch und Honig vielfach auch jene Nahrung waren, welche dem zarten Kindesalter gereicht wurde, so erinnerten sie die Neophyten an die neue Kindshaft in Christo und an die Pflichten, die daraus hervorgehen. „Seid als neugeborne Kinder begierig nach der geistigen, unverfälschten Milch, um durch sie zur Seligkeit aufzuwachsen.“¹ — Aus dem Taufritual der römischen Kirche ist die Darreichung von Milch und Honig schon früh, wahrscheinlich noch im 6. Jahrhundert verschwunden; wie Usener vermutet, war es Gregor d. Gr. selbst, welcher die Beseitigung veranlaßte.

e) Während die gustatio lactis et mellis im Orient und Ozean nachweisbar ist, war die an den Neugetauften vorgenommene Fußwaschung nur im Abendlande, speziell in Gallien, Spanien, Nordafrika und in Mailand bekannt. Für Spanien bezeugt diese Fußwaschung Kanon 48 des Konzils von Elvira, der den Priestern und Klerikern die Vornahme dieser Handlung verbietet. Pseudo-Ambrosius² erwähnt die Fußwaschung im Anschluß an die ambrosianische Schrift *De mysteriis*³ ausdrücklich mit den Worten: Ascendi de fonte. Quid secutum est? Audisti lectionem. Succinctus est summus sacerdos et pedes tibi lavit. An der gleichen Stelle versichert der Verfasser, daß die römische Kirche diese Zeremonie nicht kenne. Hingegen gedenkt ihrer der hl. Augustinus⁴ für Afrika, berichtet aber, daß einzelne Kirchenvorsteher aus Rücksicht auf die Würde des heiligen Sakramentes der Taufe die Fußwaschung entweder ganz abschaffen oder auf den dritten Tag der Osterostav, zuweilen sogar auf den Octavtag von Ostern verlegten. Für Gallien bezeugt die *lotio pedum* Cäsarius von Arles⁵. Die Deutung, welche Cäsarius dieser Zeremonie gibt, stimmt überein mit jener, welche ein bei dieser Gelegenheit zu sprechendes Gebet des Missale Gallicanum *vetus*⁶ bietet: Dominus et Salvator noster Iesus Christus apostolis suis pedes lavit; ego tibi pedes lavo: ut et tu facias hospitibus et peregrinis, qui ad te venerint. Hoc si feceris, habebis vitam aeternam in saecula saeculorum. Amen. Gegenwärtig ist die Fußwaschung bei der Taufe ganz und gar verschwunden.

f) In der großen Osternacht empfingen die Täuflinge auch zum erstenmal die heilige Eucharistie⁷. Diese Geopflogenheit reicht bis in die ältesten Zeiten der Kirche zurück; denn Justin der Märtyrer berichtet bereits, daß die Neophyten nach der Taufe dem heiligen Opfer anwohnten, unter welchem sie Leib und Blut Christi empfingen. Auch nach Tertullian⁸, Cyprian⁹, Ambrosius¹⁰ und Augustinus wird die erste heilige Kommunion sofort nach der Taufe und Firmung gespendet; wie im Abendlande, so herrschte die gleiche Sitte auch im Osten, wie aus Origenes¹¹ und dem Pseudo-

¹ 1 Petr 2, 2. ² De sacramentis 3, 1. ³ De myst. c. 6.

⁴ Ep. ad Ianuar. 55. ⁵ Inter opera S. Augustini Sermo 158 257.

⁶ Muratori, Lit. rom. vet. II 742; vgl. auch Sacram. Gallicanum, ebd. II 852.

⁷ Hoffmann, Geschichte der Laiencommunion, Speier 1891.

⁸ De bapt. c. 20. ⁹ De lapsis c. 9. ¹⁰ De myst. c. 8.

¹¹ Hom. 4 in Ios.

Areopagiten¹ hervorgeht. Selbst die neugetauften, unmündigen Kinder mußten sofort die heilige Kommunion empfangen². So sehr war die heilige Kommunion der Kinder unmittelbar nach der Taufe allgemeine Übung, daß Augustinus³, Innozenz I.⁴ und Gelasius I.⁵, auf diesen Umstand gestützt, sogar die Heilsnotwendigkeit der heiligen Kommunion für die Kinder behaupten konnten. Dem physischen Zustand der Kinder entsprechend wurde das heiligste Sakrament denselben unter der Gestalt des Weines gereicht, wie schon aus Cyprian erheilt⁶. Noch Hugo von St-Victor⁷ beschreibt die Kommunion der Kinder folgendermaßen: *Pueris recens natis idem Sacramentum in specie sanguinis est ministrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt.* Wenn man aber auch noch im 12. Jahrhundert an der alten Gewohnheit, den Kindern nach der Taufe die Kommunion zu reichen, festhielt, so sah man darin doch nicht mehr eine unumgängliche Pflicht. Denn der nämliche Hugo von St-Victor sagt ausdrücklich: *Si autem in . . . ministrando pueris immineat periculum, potius supersedendum videtur.* Seit dem 12. Jahrhundert ist daher die unmittelbar nach der Taufe den Kindern gespendete Kommunion unverkennbar in Abnahme begriffen. Spuren der früheren Sitte trifft man allerdings noch im 16. Jahrhundert. In einigen Diözesen Frankreichs pflegte nämlich den Kindern nach der Taufe Wein gereicht zu werden mit den Worten: *Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam!*⁸. Diese Unsitte rügte mit Recht ein Reimser Rituale mit scharfen Worten⁹. Et und Zwingli kennen ebenfalls die Darreichung von Wein, speziell von Ablutionswein nach der Taufe¹⁰. Erst die auf dem Tridentinum erfolgte Entscheidung, „daß die des Vernunftgebrauches entbehrenden Kinder durch keinerlei Notwendigkeit zur sakramentalen Kommunion der Eucharistie verbunden seien, indem sie, durch das Bad der Taufe wiedergeboren und Christo einverleibt, die bereits erlangte Gnade der Kinder Gottes in jenem Alter nicht verlieren können“¹¹, hat der Spendung der Kommunion an die neugetauften Kinder ganz und gar den dogmatischen Boden entzogen. Demzufolge hat das römische Rituale¹² nur für die Taufe der Erwachsenen, wenn dieselbe, was kirchlicherseits als das angemessenste betrachtet wird, am Morgen erteilt wird, die Spendung der heiligen Kommunion ausdrücklich vorgeschrieben.

§ 54. Erklärung des jetzigen römischen Ordo baptismi.

1. Die Taufzeremonien lassen sich nach dem Vorausgehenden in vier Teile gliedern. Den Anfang machen jene Zeremonien, welche einst an den Katechumenen vollzogen wurden; nach dem gegenwärtigen Rituale Romanum schließen sie ab mit dem nach der Darreichung des Salzes gesprochenen Gebete *Deus patrum nostrorum*. Es folgen hierauf die Riten des Photizomenates, welche enden mit dem Ephphetha; ferner als dritter Teil die dem Taufakte unmittelbar vorangehenden Zeremonien der abrenuntiatio und der interrogatio de fide. Den Abschluß bilden die *ritus postbaptismales*. Nachdem in den einleitenden

¹ De eccl. hier. c. 2, 7.

² Cypr., De lapsis c. 25.

³ De pecc. mer. et remiss. 1, 24 34.

⁴ Ep. 31, 5.

⁵ Ep. 6, 5 6.

⁶ De lapsis c. 25.

⁷ De sacramentis 1, 20.

⁸ Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 1, art. 15, n. 14.

⁹ Hoffmann, Geschichte der Laiencommunion 165.

¹⁰ Sess. XXI, cap. 4 und can. 4.

¹¹ Deinde si hora congruens fuerit, celebratur missa, cui Neophyti intersunt et sanctissimam Eucharistiam devote suscipiunt (Tit. II, c. 4, n. 56).

Fragen der Täufling sein Begehrn ausgesprochen, den Glauben zu empfangen, und von der Kirche eine allgemeine Aufklärung über die Pflichten eines Christen erhalten hat, wird der Gewalt des bösen Feindes entgegengetreten in der exsuffratio, sofort von dem Täufling im Namen Gottes durch das Kreuzzeichen auf Stirn und Brust Besitz ergriffen und zugleich um einen gnadenreichen Katechumenat gefleht (Preces nostras). Die Besitzergreifung durch die Kirche kommt auch zum Ausdruck durch die nun folgende Handauflegung und das dabei gesprochene Gebet Omnipotens. Die Darreichung des Salzes, welche gegenwärtig an letzter Stelle unter den Riten des Katechumenates steht, stellt, anknüpfend an die natürliche Wirkungsweise des Salzes, die Wirkung dar, welche die Gnade der unerschaffenen göttlichen Weisheit im Täufling hervorbringen soll: Bewahrung vor der Fäulnis der Sünde und Wohlgefallen und Geschmack an den guten Werken.

a) Nachdem der Priester aus Ehrfurcht vor dem erhabenen Sakrament, das er zu spenden im Begriff steht, seine Hände gewaschen und das Superpellizium und die violette Stola angelegt hat, geht er unter Vorantritt eines oder mehrerer gleichfalls mit dem Superpellizium bekleideter Kleriker an die Kirchentüre, außerhalb welcher jene warten, die das Kind zur Taufe bringen¹. Benedikt XIII. gebot zwar auf dem römischen Konzil von 1725 ausdrücklich, daß beim einleitenden Ritus die Paten mit den Täuflingen außerhalb der Kirche sich befinden sollten; doch kann mit Rücksicht auf unsere rauheren klimatischen Verhältnisse die Praxis wohl geduldet werden, daß die Paten mit den Kindern innerhalb der Kirche, jedoch nahe bei der Kirchentüre auf den Priester warten². Besitzt die Kirche ein geschütztes Atrium, so wird sich am besten der erste Teil der Taufzeremonien in diesem vollziehen. — Der Eintritt in die Kirche ist den Täuflingen noch verwehrt; denn sie sind noch behaftet mit der Erbsünde und darum „unwürdig, das Haus Gottes zu betreten, bevor sie nicht das Joch der schmälichkeitsten Knechtshaft abgeworfen und sich ganz Christo und seiner allgerechten Herrschaft übergeben haben“³. Violett ist die Stola, denn die violette Farbe erinnert an die Sünde, von der der Täufling befreit werden soll. An der Kirchentüre angelangt, fragt der Priester, ob das Kind nicht etwa schon zu Hause getauft und ob diese Taufe ordnungsgemäß vollzogen wurde. Er erkundigt sich, wer die Paten seien, und richtet an dieselben entsprechende Ermahnungen. Nach Vorschrift vieler deutscher Ritualien fragt der Priester auch: „Wie soll das Kind heißen?“ Das römische Rituale trägt ihm nur auf, Sorge zu tragen, daß den kirchlichen Bestimmungen über die Namengebung Rechnung getragen werde.

Die Paten haben den Täufling zum materiellen Gotteshaus gebracht, dem Symbol des geistigen Gotteshauses, der Kirche. Naturgemäß ist daher die erste Frage, die der Priester an sie richtet: Quid petis ab ecclesia Dei? Der Täufling oder vielmehr dessen Paten wissen, daß einst der göttliche Heiland zu den ersten Vertretern der Kirche gesprochen: „Gehet hin und lehret alle Völker“⁴, wissen, daß die Kirche aufgebaut ist auf dem Fundament der Apostel, „welche Gnade und Apostolat empfangen haben zum Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern“⁵, und deswegen antworten sie: Fidem, den Glauben. Die nächste Veranlassung aber zu dieser Antwort ist darin zu suchen, daß in alter Zeit, als noch der Katechumenat be-

¹ Rit. rom. tit. II, c. 1, n. 51—52.

² De Herdt, Sacrae liturgiae praxis pars VI, n. 159.

³ Cat. rom. pars II, c. 2, n. 62.

⁴ Mt 28, 19.

⁵ Röm 1, 5.

stand und die Taufe in der Regel Erwachsenen gespendet wurde, der Taufe eine Unterweisung im Glauben vorausgehen mußte; darum hat der Katechumene zunächst nur um die Darlegung des Glaubens, noch nicht aber um die Taufe. Was erwartet der Täufling vom Glauben? Indem er auf die an ihn gerichtete Frage: Fides quid tibi praestat? antwortet: Vitam aeternam, das ewige Leben, hat er den tiefsten Grund seiner Glaubenssehnsucht enthüllt. Alle, die an Christus glauben, werden nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben¹. Doch nicht der Glaube allein, sondern nur der Glaube, der in der Liebe wirksam ist², hat die Verheißung des Lebens. „Das ist aber die Liebe, daß wir nach Gottes Geboten wandeln.“³ Darum fährt der Taufende fort mit den Worten der Schrift: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote⁴. Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften, und deinen Nächsten wie dich selbst.“⁵

b) Das Verlangen nach dem ewigen Leben ist es, welches den Täufling zum Taufbrunnen führt. Zuvor aber müssen die Sklavenketten, mit denen Satan den Ungetauften umschlungen hält, gesprengt werden. Denn wer Sünde tut, ist ein Sklave der Sünde⁶, und von wem jemand überwunden ist, dessen Sklave ist er⁷. Weil nun der Teufel den Menschen überwunden hatte, als er ihn zur Sünde verführte, ward der Mensch der Knechtschaft des Teufels überliefert. Diese Knechtschaft wird gebrochen in der heiligen Taufe und in den vorbereitenden Exorzismen. Früher, als zwischen dem Eintritt in den Katechumenat und der Taufe längere Zeit, selbst mehrere Jahre verflossen konnten, eignete dem Exorzismus vor der Taufe eine höhere Bedeutung. Er sollte die völlige Losreisung von der Gewalt des Satans vorbereiten, damit die in der Taufe erfolgende Befreiung um so nachhaltigeren Bestand hätte. Doch auch bei der Kindertaufe ist diese Zeremonie keineswegs inhaltslos. Denn die Kirche denkt dabei auch an das künftige innere Leben des Täuflings und betet, daß dasselbe von der Gefährdung durch die Ränke des bösen Feindes möglichst bewahrt bleibe. Darum läßt sie den Priester sprechen: Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui sancto Paraclito. Durch den begleitenden Ritus versinnbildet der Taufende, was er durch seine Worte ausdrückt. Er „bläst“ dem Täufling dreimal ins Gesicht, um den bösen Feind gleichsam „wegzublasen“.

Auf die exsufflatio folgt die Bekreuzung des Täuflings, wobei der Priester spricht: „Empfange das Zeichen des Kreuzes, sowohl auf der Stirn als auch im Herzen, nimm hin den Glauben an die himmlischen Lehren und sei von solchen Sitten, daß du fortan ein Tempel Gottes sein kannst.“ Aus dem Dienste Satans will der Täufling übertreten in den Kriegsdienst Christi, nunmehr empfängt er das Hoheitszeichen, unter dem er fürderhin kämpfen soll, das Zeichen des glorreichen Kreuzes. Der Kampf, den der Täufling in seinem Leben zu bestehen hat, bewegt sich vorzüglich auf ethischem Gebiete: dort soll er siegen durch das Kreuz; denn „die Christi sind, haben ihr Fleisch gefreuzigt mit den Leidenschaften und Begierden“⁸. Dieser unablässige Kampf ist für den Christen notwendig, damit er seine Würde, ein Tempel des Heiligen Geistes zu sein, bewahren könne. „Ihr aber“, sagt der Apostel, „seid nicht fleischlich, sondern geistig, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt.“⁹ So stehen demnach die Kreuzzeichnung, der Hinweis auf die Sitte und die Erinnerung an die Würde des christlichen Gnadenstandes in innerem Zusammenhang. An der Stirn tamquam in domo pudoris empfängt, wie Augustinus sagt, der Katechumene das Kreuz, damit er nicht erröte vor der Schmach des Kreuzes, welches für ihn sein

¹ Jo 3, 15.² Gal 5, 6.³ 2 Jo 6.⁴ Mt 19, 17.⁵ Mt 12, 30—31.⁶ Jo 8, 34.⁷ 2 Petr 2, 19.⁸ Röm 8, 9.⁹ Gal 5, 24.

Gott selbst auf sich nahm¹. An der Brust wird er bekreuzt, damit sein Herz stets geneigt sei, den Geboten seines himmlischen Herrn zu folgen². — Zum Ritus der Kreuzzeichnung gehört noch das Gebet *Preces nostras*, welches zu seinem Verständnis einen Rückblick auf den altkirchlichen Katechumenat erheischt. In einer Einführungskatechese hatte der Taufkandidat die rudimenta des christlichen Glaubens, namentlich einen Überblick über die Großtaten Gottes an der Menschheit (*magnitudinis gloriae tuae rudimenta*) erhalten³. Diese Anfangsgründe sollte der Katechumene in seinem Herzen bewahren und danach streben, sich durch sittliche Lebensführung (*per custodiam mandatorum tuorum*) auf die Herrlichkeit der Rechtfertigungsgnade vorzubereiten. Wenn die Kirche für den Katechumenen bat, er möge zur heiligen Taufe gelangen, so war eine solche Bitte, da der Katechumene vorzeitig aus dem Leben abberufen oder andern Sinnes werden konnte, durchaus am Platze. Bei der Kindertaufe aber wird der Liturg das nach der Taufe sich entwickelnde christliche Leben des Täuflings berücksichtigen und Gott besonders anslehen, er möge ihn mit der nötigen Gnade ausrüsten, damit er die christliche Lehre, in die er bereits in seiner Kindheit eingeführt wird, durch sein ganzes Leben hindurch getreu bewahre und durch treue Befolgung der göttlichen Gebote schließlich der vollen Wirkungen der Wiedergeburt in der herrlichen Auferstehung des verklärten Leibes teilhaft werde.

Nach der Bezeichnung mit dem heiligen Kreuzzeichen folgt die Handauflegung und das Gebet *Omnipotens sempiterne Deus*, welches die Handauflegung als eine Besitzergreifung des Katechumenen seitens der Kirche erscheinen lässt (*laetus tibi in ecclesia tua deserviat*). Dass diese Besitzergreifung von Dauer sein möge, ist Inhalt des dabei gesprochenen Gebetes. Der Täufling wird der Kirche sicher treu bleiben, wenn Gottes Gnade, um die hier ganz besonders gefleht wird (*aperi ei ianuam pietatis tuae*), sei es wie ehemals bei erwachsenen Katechumenen vor oder wie jetzt bei den Kindern nach der Taufe, den Katechumenen den Schlingen des Satans und den traurigen Folgen der Erbsünde, die in der Blindheit des Herzens und in der bösen Begierlichkeit bestehen (*disrumpo omnes laqueos satanae — omnem caecitatem cordis ab eo expelle — omnium cupiditatum foetoribus careat*),entreist.

Als letzter Ritus des Katechumenats folgt die *dato salis*. Der Symbolismus dieses Brauches knüpft an die natürliche Wirkungsweise des Salzes an. Das Salz bewahrt vor Fäulnis, die Gnade vor der Fäulnis der Sünde. Das Salz verleiht den Speisen Würze und Geschmack; die göttliche Gnade ist es, die uns für den Glauben empfänglich macht und selbst an den dem fleischlich gesinnten Menschen widerstrebenden Anforderungen des christlichen Sittengesetzes Gefallen finden lässt. „Wenn Salz in den Mund dessen, welcher zur Taufe geführt werden soll, gelegt wird, so wird dadurch offenbar bezeichnet, er werde durch die Lehre des Glaubens und das Geschenk der Gnade erlangen, dass er von der Fäulnis der Sünde befreit werde, den Geschmack an guten Werken empfange und an der Speise der göttlichen Weisheit Freude habe.“⁴ Diese Gnadengüter sollen aber nicht bloß angedeutet, sondern durch das Gebet der Kirche in der Seele des Täuflings auch wirklich hervorgebracht werden. So betet denn die Kirche im Exorzismus, welcher der Darreichung des Salzes vorhergeht, es möge das geweihte Salz ein heilsames sacramentum werden zur Ver- scheuchung des bösen Feindes, eine vollkommene Arznei (*perfecta medicina*), die stets wirksam bleibe im Herzen der Christen, die Wunden des alten Adam zu heilen. Ganz

¹ August., *Sermo 215.*

² Rabanus Maurus, *De inst. cleric. 1, 27.*

³ Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I*, Leipzig 1899, 7.

⁴ Cat. rom. pars II, c. 2, n. 66.

im allgemeinen kommt die Bitte um Gnade zum Ausdruck in jenen Worten, welche bei der Darreichung des Salzes gesprochen werden: „Nimm hin das Salz der Weisheit; es sei dir ein Gnadenmittel zum ewigen Leben.“ Salz der Weisheit nennt die Kirche das exorzisierte Taufsalz, weil die himmlische Weisheit der Urgrund der im Salz symbolisierten Gnade ist, die den Christen auf sichern Wegen zum ewigen Leben führt, so daß die kurze Formel: Propitiatio sit tibi in vitam aeternam, umschrieben werden kann durch die Worte des alttestamentlichen Weisen: „Sende die Weisheit aus von deinem heiligen Himmel und von dem Throne deiner Hoheit, daß sie bei mir sei und mit mir arbeite, damit ich wisse, was bei dir angenehm sei. Denn sie weiß und versteht alles und wird mich kluglich leiten in meinen Werken und mich bewahren durch ihre Macht.“¹ In der gleichen Bitte kulminiert auch das die Riten des Katechumens abschließende Gebet Deus patrum nostrorum: Durch die himmlische Gnadenpeise gefräßigt, möge der Katechumene voll glühenden Glaubenseifers und darauf gegründeter freudiger Hoffnung als Lohn für den treuen, Gott geleisteten Dienst den ewigen Lohn erhalten.

2. Ein ganz besonderes Gepräge war der Kompetenzzeit aufgedrückt durch die mehrmals an den Taufkandidaten vorgenommenen Exorzismen. Mit einem solchen Exorzismus, dessen energische Sprache unverkennbar hervortritt, wird auch der zweite Teil des Taufrituals, in dem sich die an den Kompetenten vollzogenen Ceremonien teilweise erhalten haben, eingeleitet. Die Kreuzzeichnung und die mit dem Gebete Aeternam ac iustissimam pietatem verbundene Handauflegung, welche auf den Exorzismus folgen, dienen nur zu seiner Ergänzung und weiteren Entfaltung. Damit ist der Ritus an der Kirchttüre beendet. Unter Auflegung der Stola wird hierauf der Täufling in die Kirche eingeführt, während vom Priester und von den Paten gemeinsam das apostolische Symbol und das Gebet des Herrn gesprochen wird. Da sich hier noch ein letzter Rest der alten traditio und redditio symboli et orationis dominicae erhalten hat, so werden die Paten in dem gemeinsamen Beten weniger ein Bekennnis ihres eigenen Glaubens und eine Vertätigung ihres Fürbittegebetes erblicken, als vielmehr eine Erinnerung an die übernommene Pflicht, über den Glauben des Täuflings und dessen christliches Leben, als dessen edelste Blüte das Gebet erscheint, mit Sorgfalt zu wachen. — Antequam accedat ad baptisterium, d. h. innerhalb der Kirche, jedoch in einiger Entfernung vom Taufsteine, werden jetzt jene liturgischen Akte vollzogen, die ursprünglich am Taufstage selbst, meist in der Frühe, stattfanden. Wie schon zur Blütezeit des Scrutinierritus besteht auch gegenwärtig der erste dieser Akte, die catechizatio, nur mehr in einem Exorzismus. An ihn reiht sich als abschließende Ceremonie das Ephphetha, die apertio aurium der alten Kirche. Der Priester berührt Ohren und Nase des Täuflings mit dem mit Speichel befeuchteten Daumen, um damit die Erschließung der inneren Sinne für das Heil in Christo anzudeuten.

a) Als die 72 Jünger zurückkehrten und sprachen: „Auch die Teufel sind uns untertan in deinem Namen“², da sprach der Herr: „Siehe, ich gebe euch Macht über alle Gewalt des Feindes.“³ An diese ihr vom Gottessohne verliehene Macht erinnert die Kirche den bösen Feind, wenn sie in dem diesen Teil des Taufritus eröffnenden Exorzismus spricht: Ipse enim tibi imperat maledicte, damnate, qui

¹ Weish 9, 10—11.

² Ef 10, 17.

³ Ef 10, 19.

pedibus super mare ambulavit! Die gleiche göttliche Kraft soll den Satan besiegen, die einst Christus den Herrn seiner Menschheit nach über die Gesetze der Natur erhob und auf dem Meere wandeln ließ. Ergo maledicte dammate, recognosce sententiam tuam! Weil Gott in Christus und in dessen Stellvertreter dem Priester befiehlt, darum soll der Satan auch das gegen ihn ergangene Urteil anerkennen und von dem Täufling ablassen. Dieses Urteil wurde schon im Paradiese verkündet¹, vollständig aber erst durch das Kreuzesopfer Jesu Christi, von dem der Erlöser sagt: „Jetzt ergiebt das Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen.“² Durch die tatsächliche Anerkennung dieses Urteilspruches muß der Satan Gott die Ehre geben, die er ihm einst unter den Menschen geraubt, als er die Stammeltern zur Sünde verführte und damit allmählich das Menschengeschlecht zur Anbetung falscher Götter und lebloser Göhnenbilder verleitete (da honorem Deo vivo et vero). Er muß Christus die Ehre geben, „denn der Sohn Gottes ist dazu erschienen, die Werke des Teufels zu zerstören“³; dem Heiligen Geist, „denn der Tröster wird die Welt von dem Gerichte überzeugen, weil der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist“⁴. Nicht nur im allgemeinen, auch beim einzelnen Täufling muß Satan das gegen ihn erlassene Urteil anerkennen. Denn die Tatsache, daß der electus zur Taufe gebracht wird oder, wie früher, sich selbstständig dazu entschlossen hat, ist nur eine Wirkung der vom Heiland ausgehenden Gnade der Berufung (quia istum sibi ... Jesus Christus ad ... fontem baptismatis vocare dignatus est). „Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.“⁵

Innigst mit dem Exorzismus verbunden sind Kreuzzeichnung und Handauflegung. Wie einst mit dem Blute des Lammes die Türpfosten der hebräischen Häuser bestrichen wurden, damit der Würgengel an ihnen vorübergehe, so wird jetzt die Stirn des Täuflings mit dem heiligen Kreuzeichen signiert und der böse Feind aufgesondert, niemals dieses heilige Zeichen zu verlegen und sich etwa den Eingang in den Tempel des Heiligen Geistes zu erobern. Der Kreuzzeichnung folgt die Handauflegung, die schon im Altertume bei Exorzismen gebräuchlich war, wie uns Petrus Chrysologus⁶ belehrt: Namque ut incurvus peccatis erigatur gentilis ad coelum, prius a gentili per impositionem manuum nequam spiritus effugatur. Der Ritus des Exorzismus schließt wie schon in altkirchlicher Zeit ab mit der Oration: Aeternam ac iustissimam. Dieses Gebet knüpft zwar an die Idee des Exorzismus an, wenn es um Reinigung steht (munda eum), bringt aber vorzüglich die Bitte um die den Einflüssen des bösen Feindes entgegenstehenden Wirkungen der Gnade zum Ausdruck. Im vorausgehenden Exorzismus wurde Satan, „der Weltbeherrisher dieser Finsternis“⁷, beschworen; jetzt richtet sich die Bitte der Kirche an den Urheber des Lichtes und der Wahrheit (auctor luminis et veritatis), „welcher aus der Finsternis Licht strahlen hieß und in unsern Herzen schien zur Erleuchtung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi Jesu“⁸, er möge den Täufling erleuchten mit dem Lichte seiner Erkenntnis. Denn wenn der Täufling stets sagen kann: „Der Herr ist mein Licht und mein Heil“⁹, dann braucht er sich nimmermehr zu fürchten vor der Macht des Bösen. Aus diesem Grunde und weil früher vor der Zeit der unmittelbaren Taufvorbereitung besonderes Gewicht gelegt wurde auf gründliche Unterweisung in den Mysterien des Glaubens, wiederholt die Kirche den nämlichen Gedanken: Da ei scientiam veram. Diese wahre Gotteserkenntnis möge für den

¹ Gn 3, 15.² Jo 12, 31.³ 1 Jo 3, 8.⁴ Jo 16, 8. 11.⁵ Mt 11, 27.⁶ Sermo 105.⁷ Eph 6, 12.⁸ 2 Kor 4, 6.⁹ Ps 26, 1.

Täufling in dem nach der Taufe anhebenden neuen Gottesleben (*dignus gratia baptismi tui effectus*) ihre Früchte in fester, unerschütterlicher Hoffnung und rechter Lebensweisheit reifen lassen.

Ist dieses Gebet gesprochen, so legt der Priester dem Täufling die Stola auf und führt ihn in die Kirche ein, während er mit den Paten zusammen das apostolische Symbol und das Vaterunser spricht¹. Die Stola, die Amtsinsignie des Priesters, wird dem Täufling ausgelegt, um anzugezeigen, daß die Einführung erfolgt im Namen und Kraft der Autorität der Kirche. In das irdische Gotteshaus wird der Täufling eingeführt zur Mahnung, daß er dereinst, wie aus den bei der Auslegung der Stola gesprochenen Worten hervorgeht, in den ewigen und unvergänglichen Tempel Gottes, in den Himmel gelangen soll, um dort für immer mit Christus zu herrschen.

b) Noch einmal, bevor man zum Taufbrunnen schreitet, wird eine Beschwörung, der letzte Rest des alten *catechismus*, über den Täufling gesprochen. Dieser befindet sich bereits im Hause Gottes, aus welchem Grunde die Exorzismusformel Anlaß nimmt zu erinnern, daß nunmehr auch der Täufling alsbald zu einem Gotteshause, zum Tempel des Heiligen Geistes erhoben werden soll, in dem fürderhin kein Platz mehr ist für den Fürsten der Finsternis. — Mit diesem letzten Exorzismus hängt innerlich zusammen der Ritus des Ephphetha. Die biblische Analogie zu dieser Ceremonie ist in der wunderbaren Heilung des Taubstummen zu suchen², bei welcher Christus seine Finger in die Ohren des Kranken legte und mit seinem Speichel dessen Zunge berührte. An Stelle der Berührung der Zunge trat, wie Ambrosius³ angibt, aus Gründen der Schicklichkeit in späterer Zeit die Bestreichung der Nase mit Speichel. Doch sollen nicht lediglich die äußereren Sinne geheiligt, sondern vielmehr die inneren Sinne für die göttliche Wahrheit erschlossen werden. Zunächst werden die Ohren berührt und dabei gesprochen: Ephphetha, quod est adaperire, wodurch angedeutet wird, daß der innere Mensch bereitwillig die Lehre des Heiles in sich aufnehmen soll; „denn mit dem Herzen glaubt man zur Rechtfertigung, der Glaube aber kommt aus dem Hören, das Hören aber von der Predigt Christi“⁴. Darum werden mit Recht jene Sinneswerkzeuge geheiligt, ohne deren Vermittlung der Glaube nicht zum Herzen gelangen kann. In odorem suavitatis, spricht der Priester bei Berührung der Nase und verbindet mit diesen Worten den Wunsch, der Täufling möge in seinem Leben stets den geistigen Wohlgeruch der wahren Erkenntnis Gottes wahrzunehmen imstande sein. Daß diese innere Empfänglichkeit des Menschen für die Aufnahme des Glaubens geschwächt ist, gehört zu den traurigen Folgen der Sünde der ersten Menschen, die den Menschen zugleich auch der Herrschaft des bösen Feindes überantwortete. Damit nun dieser der Aneignung der Heilsbotschaft nicht hindernd entgegentrete, ruft ihm die Kirche nochmals drohend zu: Tu autem effugare, diabole, appropinquabit enim iudicium Dei. Das Gericht über den Teufel erging im Tode Christi, und in dem Tode Christi werden wir getauft⁵.

3. Dem eigentlichen Taufakte geht unmittelbar voraus die abrenuntiatio satanae, die Salbung mit *Katechumenenöl* und das feierliche Bekenntnis des Glaubens. Nachdem zu wiederholten Malen feierliche Beschwörungsformeln über den Taufkandidaten gesprochen wurden, tritt er nunmehr selbständig handelnd auf und widersagt dem bösen Feinde, seinen Werken,

¹ Wo das römische Rituale in Geltung ist, können die Paten Symbol und Vaterunser in der VolksSprache beten; der Priester aber muß sich der lateinischen Sprache bedienen. S. R. C. 30. Dez. 1881, n. 3535 ad X.

² Mt 7, 31—37.

³ Ambros., *De myst.* 1, 4: Migne, P. L. 16, 418.

⁴ Röm 10, 17.

⁵ Röm 6, 3.

d. h. der Sünde, und seiner Pracht (pompa), d. h. dem Anreiz und den Lockungen zur Sünde, welche die freiwillig aufgesuchte nächste Gelegenheit bietet. Durch diese Widersage hat der Täufling den Kampf gegen den bösen Feind aufgenommen, den er von nun an zeit seines Lebens zu kämpfen hat. Dazu aber benötigt er übernatürlicher Stärkung, welche ihm die Kirche in der Salbung mit dem geweihten Katechumenenöl zuteil werden läßt. Der Täufling hat durch die abrenuntiatio dem Reiche der Finsternis endgültig entsagt und wendet sich jetzt in dem feierlichen Bekennen des dreieinigen Gottes — dem Gegenstück der dreimaligen Absage an den bösen Feind — endgültig dem Reiche des Lichtes zu. An Stelle der Bußtrauer über die Sünde ist die Freude über das Heil in Christo getreten, zu deren äußeren Bekundung der Priester an Stelle der Stola von violetter Farbe die weiße anzulegen hat. Wie zu Beginn der Taufzeremonien der Täufling bzw. dessen Paten nach dem Glauben verlangten, so drückt er jetzt auf die Frage des Priesters: *Vis baptizari?* sein Begehrn nach der Taufe aus. Die Taufe selbst wird gespendet unter dreimaliger Begießung (bei der Immersionstaufe mit dreimaliger Untertauchung) in Kreuzesform, um den Glauben an die Trinität zu symbolisieren und hinzuweisen auf den Gefreuzigten, der uns die Gnade der heiligen Taufe erworben.

a) In der abrenuntiatio und der damit verbundenen Ölsalbung wird dem reinigenden Charakter, welcher der ganzen Taufvorbereitung eigen ist, noch einmal wirksamer Ausdruck verliehen. Zu Beginn der Widersage fragt der Priester: „Widersagst du dem Satan?“ Der Teufel ist der Widersacher Gottes, ihm muß jeder wider sagen, der durch die Taufe ein Kind Gottes werden will; „denn welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit? Oder wie kann sich Licht zu Finsternis gesellen? Oder wie stimmt Christus mit Belial überein?“¹ Zum zweitenmal fragt der Taufende: „Widersagst du seinen Werken?“ „Denn der Sohn Gottes ist dazu erschienen, die Werke des Teufels zu zerstören.“² Das Werk des Teufels aber ist die Sünde, die durch den Neid des Satans in diese Welt gekommen ist. „Jeder aber, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Daran erkennt man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.“³ Das dritte Mal fragt der Priester den Täufling: „(Widersagst du) aller seiner Pracht?“ Das lateinische *et omnibus pompis eius*⁴ weist auf den richtigen Weg zum Verständnis dieses dritten Teiles der Widersage. Das Wort pompa besagt seiner Wortbedeutung nach soviel als Festzug, speziell jenen Festzug, der zu Beginn der zirzenischen Spiele statt hatte und bei welchem in langer Prozession die Götterbilder mitgetragen wurden. In diesem Sinne versteht das Wort pompa auch Tertullian, wenn er schreibt: „Bei den zirzenischen Spielen ist freilich das vorangehende Gepränge, welchem der Name Pomp eigen ist, noch etwas pomphafter (sed circensium paulo pompatior suggestus, quibus proprio nomen pompa praecodens). Bei ihnen sind beweisend gegen ihren Charakter: die lange Reihe der Götterbilder, die Schar der Ahnenbilder, die Fuhrwerke aller Art, die Sänften, die Kränze, die Waffenrüstungen.“⁵ Die Anteilnahme an den zirzenischen Spielen trug gerade wegen dieser pompa den Charakter des Götzendienstes, und die

¹ 2 Kor 6, 14—15.

² 1 Jo 3, 8.

³ 1 Jo 3, 9—10.

⁴ Zur Erklärung des zweiten Teiles der Widersage vgl. Nitschel, Lehrbuch der Liturgie II 34—35.

⁵ De spect. c. 7.

Warnung vor den Schauspielen, die Tertullian erläßt, ist schon aus diesem Grunde gerechtfertigt. Konstantin untersagte zwar die pompa, doch blieb den Theatervorstellungen des Altertums noch genug anhafteten, was den eifriren Christen veranlassen mußte, sie zu meiden. Vor allem boten sie mächtigen Anreiz zur Sinnlichkeit, weshalb Salvian sagt: „Die Schauspiele und Aufzüge (pompa) sind auch nach unserem Bekennen Werke des Teufels.“¹ Der ursprünglichen Bedeutung des Wortes pompa wird man daher am besten gerecht, wenn man bei den Worten: „Widerfragst du aller seiner Pracht?“ an die verschiedenen Lockungen zur Sünde, namentlich an die nächste Gelegenheit zur Sünde denkt. Derjenige, der dem Satan und seinem Reich entsagt und die Hand bereits an den Pslug gelegt hat, darf nicht mehr rückwärts blicken hin zur Welt.

b) Durch die abrenuntiatio hat sich der Täufling als Streiter Christi bekannt; jetzt wird diesem athleta Christi von der Kirche eine besondere Kräftigung zuteil durch die Salbung mit *Katechumenenöl*. „Du bist gesalbt worden als Athlet Christi“, sagt Pseudo-Ambrosius², um zu kämpfen den Kampf gegen diese Welt. Wer da kämpft, der hat, was er hosse; wo Kampf, da ist Krone. Du kämpfst in der Welt, aber du wirst gekrönt von Christus und wirst gekrönt für die Kämpfe gegen die Welt.“ Auch Thomas von Aquin³ fasst diese Salbung als eine Salbung zum geistigen Kampfe auf: Baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, quasi athleta Dei, sicut pugiles inungi consueverunt. Zu einem feurigen Kämpfer für Gottes Ehre macht uns der Glaube, der die Wurzel der Liebe Gottes ist. Glaube und Liebe aber sind Wirkungen des Heiligen Geistes. „Der Tröster aber, der Heilige Geist, wird euch alles lehren“⁴, sagt Christus der Herr, und sein Apostel versichert: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“⁵ Darum wird der Täufling nunmehr mit dem Öl, dem Symbol der Gnade des Heiligen Geistes, auf Brust und Schultern gesalbt. „Auf der Brust, damit er durch das Geschenk des Heiligen Geistes den Irrtum und die Unwissenheit ablege und den rechten Glauben annehme; zwischen den Schultern, damit er durch die Gnade des Heiligen Geistes alle Nachlässigkeit und Trägheit abschüttle und sich in guten Werken übe, weil der Glaube ohne Werke tot ist.“⁶

c) Dreimal wurde der Täufling gefragt, ob er dem Satan widersage; dreimal wird er jetzt auch um seinen Glauben befragt. Die συνταγή vollzieht sich in gleicher Weise wie die απόταξις. Wie Petrus den Herrn dreimal verleugnete und zur Sühne dieses Falles dreimal vom Herrn gefragt wurde: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?“ so wendet sich auch die Kirche in dreimaliger Glaubensfrage an den Täufling, wenn es gilt, in ihm die Erbsünde, die Folge der ersten Verleugnung Gottes durch den Menschen, zu tilgen⁷. — Unmittelbar vor Spendung der heiligen Taufe fragt⁸ der Priester den Täufling bzw. dessen Paten, ob er getauft werden wolle. „Wie der Mensch durch seinen eigenen Willen, der Schlange Gehör gebend, mit Recht verdammt worden ist, so wollte der Herr auch niemand zur Zahl der Seinigen eingeschrieben wissen, wenn er nicht ein freiwilliger Streiter wäre, damit er, den göttlichen Geboten aus eigenem Antriebe folgend, das ewige Heil erlange.“⁹

Als dann wird durch dreimalige Infusion (oder, wo es noch Gewohnheit ist, durch dreimalige Immersion) die heilige Taufe gespendet. Die Beziehung dieser dreimaligen

¹ De gubernat. Dei 6, 6. ² De sacram. l. 1, c. 2.

³ S. th. 3, q. 66, art. 10 ad 2.

⁴ Io 14, 26.

⁵ Röm 5, 5.

⁶ Cat. rom. pars II, c. 2, n. 70.

⁷ Vgl. De sacram. l. 2, c. 7.

⁸ Nur einmal; viele deutsche Diözesanritualien kennen an dieser Stelle eine dreimalige Frage.

⁹ Cat. rom. pars II, c. 2, n. 72.

Infusion auf die Trinität ist uralt und schon von Tertullian¹ erwähnt. Non semel, sagt dieser, sed ter ad singula nomina in singulas personas tingimur. Zudem wird diese Erklärung auch durch die bei der Taufe übliche Spendeformel insinuiert. Das christliche Altertum liebt es, diese dreimalige Untertauchung in Zusammenhang zu bringen mit der dreitägigen Grabsruhe des Herrn: Sepulturam triduanam, sagt Leo d. Gr.², imitatur trina demersio et ab aquis elevatio resurgentis ad instar est de sepulchro. Im Mittelalter hingegen führte man die Beziehung zur Erbsünde hervor. Wie die erste Sünde durch das Wohlgefallen, durch die Einwilligung und durch die Tat zustande kam, so muß auch die Reinigung von der Erbsünde durch eine dreimalige Abwaschung erfolgen. Die Aufgießung erfolgt in Kreuzesform, denn am Kreuze hat der Herr wie allen Sakramenten, so auch der heiligen Taufe die fündentilgende und heiligende Kraft erworben.

4. Die Ceremonien nach der Taufe, die Salbung mit Chrismam, die Darreichung eines weißen Kleides und einer brennenden Kerze symbolisieren die Früchte der Taufe, welche vom Neophyten mit Gottes Gnade durch das ganze Leben hindurch bewahrt werden sollen. So deutet die Salbung mit Chrismam an, daß der Neophyt durch den Empfang der heiligen Taufe in die innigste Lebensgemeinschaft mit Christus — dem Gesalbten — getreten ist und darum teilhat an der allgemeinen priesterlichen und königlichen Würde der Kinder Gottes. Zugleich aber bewirkt diese Salbung mit dem geweihten Chrismam als ein Sakramentale Gnade, um die herrlichen Güter der neu erworbenen Gotteskindschaft auch wirklich im Leben zu bewahren. Das weiße Kleid und die bei der Überreichung desselben gesprochenen Worte mahnen gleichfalls den Neugetauften an die übernommene Pflicht, seine Taufschuld ohne Makel dereinst vor den Richterstuhl Jesu Christi zu bringen; die brennende Kerze endlich an das helle Licht des tätigen christlichen Glaubens, welches von nun an alle Lebenswege des Neophyten erleuchten soll, bis er zum ewigen Lichte gelangt. Mit dem Segenswunsche: Vade in pace et Dominus sit tecum, wird schließlich der Täufling entlassen.

a) Durch die Chrismalsalbung wird die innige Verbindung des Neugetauften mit Christus dargestellt. „Der Scheitel des Getauften“, sagt der Römische Katechismus³, „wird deshalb mit Chrismam gesalbt, damit er wisse, er sei von diesem Tage an mit dem Haupte Christus wie ein Glied verbunden und seinem Leibe eingefügt und er habe deshalb den Namen Christ von Christus, Christus aber von Chrisma.“ Diese Eingliederung in Christus bedeutet für den Neugetauften aber auch Anteil an der königlichen und priesterlichen Würde Christi. Denn „nachdem unser Herr, der wahre König und ewige Priester, von Gott dem Vater die himmlische und geheimnisvolle Salbung empfangen, so wird nicht mehr bloß den Königen und Priestern die Weihe durch die Salbung mit Chrismam gegeben, sondern der ganzen Kirche, weil sie ein Glied des ewigen Königs und Priesters ist. Also weil wir ein priesterliches und königliches Geschlecht sind, darum werden wir nach der Taufe gesalbt, um fortan den Namen Christi zu tragen“⁴. Doch nicht als eine bloße Ceremonie mit symbolischer Bedeutung darf die Chrismalsalbung aufgefaßt werden, sondern, wie das dabei gesprochene Gebet zur Genüge erkennen läßt, soll durch das Medium der Salbung

¹ Adv. Prax. c. 26.

² Ep. 4 ad ep. Sic. Vor Leo d. Gr. schon Cyrill von Jerusalem. Cat. myst. 2, 8.

³ Pars II, c. 2, n. 73.

⁴ Isidor, De off. eccl. 1. 2, c. 25.

Gnade vermittelt werden. Als heilsame Salbung (*chrisma salutis*) soll sie dahin wirken, die soeben empfangene Christenwürde immerdar (*in vitam aeternam*) zu bewahren.

b) Hierauf empfängt der Neophyt das weiße Kleid (*Vinnentüchlein*)¹, wodurch „sowohl die Herrlichkeit der Auferstehung angedeutet wird, zu der wir durch die Taufe geboren werden, als auch der Glanz und die Schönheit, womit nach Auslöschung der Sündenmakeln die Seele in der Taufe gesäumt wird, dann auch die Unschuld und Unverfehltheit, welche der Getaufte während des ganzen Lebens bewahren soll“². Schon Ambrosius³ sagt: „Du hast die glänzend weißen Gewänder empfangen, um damit anzuseigen, daß du die Hülle der Sünde abgelegt und die leusche Umhüllung der Unschuld angezogen hast.“

c) „Ihr wart einmal Finsternis, nunmehr aber seid ihr Licht im Herrn“, spricht der heilige Apostel Paulus⁴ zu den Christen. „Das gleiche will die Symbolik der brennenden Kerze besagen, die dem Neophyten dargebracht wird: der durch die Liebe entzündete Glaube muß durch den Eifer in guten Werken genährt und vermehrt werden.“⁵ Dieser Gedanke ist auch verwertet in den Worten, welche nach dem Rituale Romanum bei Darreichung der Kerze gesprochen werden. Irreprehensibilis custodi baptismum tuum! Bewahre, ohne dir den Tadel schwerer Verfehlungen zuzuziehen, die Gnade der heiligen Taufe „tadellos inmitten eines verderbten und verfehlten Geschlechtes, unter dem ihr scheint wie Leuchten in der Welt“⁶. Serva Dei mandata. Denn Gottes Wort und Gebot ist eine Leuchte auf den Wegen des Christen⁷; folgt der Neophyt dieser Mahnung der Kirche, dann kann er dereinst, wenn der himmlische Bräutigam kommt, mit den klugen Jungfrauen, die Leuchte des Glaubens und der Befolgung der Gebote tragend, Einlaß finden zur Hochzeit des Lammes.

Mit dem Segenswunsche: „Gehe in Frieden, und der Herr sei mit dir“ wird der Täufling entlassen. Den wahren Frieden besitzt der Neophyt durch seine Eingliederung in Christus, welche in der Taufe erfolgte. Dieses innige Band soll niemals zerrissen werden, und darum ruft ihm noch am Schlusse die Kirche zu: „Der Herr sei mit dir“, er bleibe bei dir während deines ganzen Lebens und erhalte dich im Stande der Gnade und Kindschaft Gottes.

5. Im Ordo baptismi adulorum tritt das Bestreben der Kirche, eine der Wichtigkeit des Alters angemessene größere Feierlichkeit in der Spendung des Sakramentes zu entwickeln, offenkundig hervor. Zu diesem Zwecke wird im Rituale Romanum dem Wunsche Ausdruck gegeben, es möchte wo möglich der Bischof selbst und unter Einhaltung der alten Tauftermine eine solche Taufe vornehmen. Die Struktur des Ritus bei der Taufe von Erwachsenen ist im wesentlichen jener des Ordo baptismi parvulorum gleich. Im Gegensatz zur Kindertaufe aber wird vor der Vornahme der Taufzeremonien ein feierliches, aus Psalmen bestehendes Vorbereitungsgebet an den Stufen des Altares vom Priester und dessen Assistenz verrichtet. Die Riten des Katechumenates sind bereichert durch das Gegenstück der exsufflatio, die insufflatio, ferner durch die auch an andern Körperteilen, nicht lediglich an Stirn und Brust, vollzogene Signierung des Täuflings. Im zweiten Teile der Taufzeremonien,

¹ Alba vestis in modum pallioli, seu linteolum candidum, infantis capitи imponendum. Rit. rom. tit. II, c. 1, n. 48.

² Cat. rom. pars II, c. 2, n. 74.

³ De myst. c. 7.

⁴ Eph 5, 8.

⁵ Cat. rom. pars II, c. 2, n. 75.

⁶ Phil 2, 15.

⁷ Pf 118, 105.

welche den während der Photizomenatszeit vollzogenen Riten entsprechen, fällt vor allem der ausgedehnte Georgismus auf, welcher die ältere, aus dem Gelasianum bekannte Form fast unverändert bewahrt hat.

a) Die Taufe eines Erwachsenen hat die Kirche mit größerer Feierlichkeit umgeben als die regelmäßige Kindertaufe¹. Ex apostolico instituto sollen die uralten Tauftermine, Oster- und Pfingstvigil, eingehalten werden; auch erscheint es nach dem römischen Rituale angemessener, wenn der Bischof in einem solchen Falle die Taufhandlung vornimmt. Der Taufende und der Täufling sollen dann pro huius venerazione Sacramenti nüchtern sein und darum das heilige Sakrament für diesen Fall wo möglich des Morgens gespendet werden. Ferner kann sich der Priester eines violetten Pluviale bedienen, das er dann vor den Glaubensfragen mit einem weißen vertauscht. Auch kennt das Rituale ein eigenes Vorbereitungsgebet des Priesters, welches der selbe, ut tantum Sacramentum digne valeat ministrare et ad implorandum divinum auxilium, an den Stufen des Altares knied mit seinen Klerikern zu sprechen hat. Es besteht dieses Gebet aus drei durch Deus in adiutorium und die aus Ezechiel entnommene Antiphon Effundam super vos aquam mundam eingeleiteten Psalmen, an welche sich eine Litania und drei Orationen anschließen. In dem ersten Psalme (Psalm 8), der die Größe Gottes in der Natur schildert, entströmt dem Herzen des Taufenden ange Gesichts der großen Güter der Gnade, die dem Menschen in der Taufe zuteil werden, der demütig bewundernde Aufruf: Quid est homo, quod memor es eius? aut filius hominis, quoniam visitas eum? Psalm 28 malt die Wirkung der Stimme des Herrn, vor der sich die ganze Schöpfung beugt. Die Gnadenstimme des Herrn hat auch die Hindernisse hinweggeräumt, die dem Täufling in der Erlangung seines Heiles im Wege standen: Vox Domini confringentis cedros, et confringet Dominus cedros Libani. Über das Wasser hin hält die Stimme des Herrn (vox Domini super aquas), wenn der Stellvertreter des Herrn (Christus est, qui baptizat) die Worte der Taufform spricht. Der alte Taufpsalm 41 gibt der Sehnsucht Ausdruck, die den Täufling beseelen soll nach der Gnade der heiligen Taufe: „Wie der Hirsch nach den Wasserquellen, so sehnt sich meine Seele nach dir, o Gott.“ In den sich anschließenden Orationen betet die Kirche für den Täufling um die vollen Wirkungen der heiligen Taufe, namentlich aber, daß der Glaube an die heilige Dreifaltigkeit dem Täufling ein starker Hort gegen alle Gefahren des Heiles sei (ut eiusdem fidei firmitate ab omnibus semper muniamur adversis).

Nach diesen Vorbereitungsgebeten begibt sich der Priester bzw. Bischof an die Kirchttüre, wo der Täufling mit seinen Paten wartet. Die Fragen, die er hier an den Ktachumenen richtet, sind mit Ausnahme der einleitenden Frage: Quo nomine vocaris? die gleichen wie im Ordo baptismi parvulorum. Auch ist die Ansprache Si vis habere vitam ausführlicher gestaltet, indem noch in kurzen, an das Athanasianum anklgenden Worten der Glaube an die Trinität auseinandergezeigt wird. Ferner findet bereits nach den einleitenden Fragen eine abrenuntiatio und eine interrogatio de fide statt, welche unmittelbar vor dem Taufakt noch einmal wiederholt wird.

b) Der zu den Riten des Ktachumenats gehörenden Exsufflation folgt als positives Gegenstück eine Anhauchung (Insufflation) mit den Worten: Accipe Spiritum bonum per istam insufflationem et Dei benedictionem. In dem bei der Kreuzzeichnung gesprochenen Gebete Accipe signum crucis findet sich auch ein Hinweis auf die

¹ Die Taufe von Erwachsenen behandelt das Rituale Romanum tit. II, c. 3 u. 4.

frühere Religion des Taufkandidaten; z. B. wenn er aus dem Heidentum zur Kirche übertritt, mahnt ihn der Taufende: Horresce idola, respue simulacra; wenn aus dem Judentum: Horresce Iudaicam perfidiam, respue Hebraicam superstitionem; anders wenn der Täufling aus dem Islam oder der Häresie stammt. Nur durch ein Gebet (Te deprecor) von der ersten Signierung getrennt, folgt eine zweite, wobei der Taufende das Kreuzzeichen auf die Stirn, auf Ohren und Augen, auf die Nase, den Mund, die Brust und die Schulterblätter des Katechumenen unter entsprechenden Gebeten drückt und zum Schlusse dreimal über den ganzen Körper des Täuflings, ohne ihn zu berühren, das heilige Kreuz zeichnet. Die Gebete Preces nostras (wie im Ordo baptismi parvolorum) und Deus qui humani generis ita es conditor schließen den Ritus der Signierung. Handauslegung und Darreichung des Salzes geschehen wie bei der Kindertaufe, mit dem einzigen Unterschiede, daß bei der Taufe von Heiden unmittelbar vor der Salzdarreichung noch ein besonderes Gebet gesprochen wird, welches auf Bekennner des Monotheismus nicht gut angewendet werden kann.

c) Der Exorzismus der Photizomenatsriten hat die alte, reich entwickelte Form beibehalten, welche bereits das Gelasianum, meist sogar mit den nämlichen Gebeten, aufweist; es ist das bei der Taufe der Erwachsenen ganz entsprechend, da dieselben schon persönliche Sünden auf sich geladen haben und deswegen mehr in die Reize Satans verstrickt sind als die unmündigen Kinder. Der Exorzismus ist je ein besonderer für die männlichen und die weiblichen Täuflinge. Auf die Aufforderung des Priesters (ora electe, flecte genua et dic: Pater noster) beugen die männlichen Täuflinge die Kniee und beten das Vaterunser bis sed libera nos a malo, worauf der Priester spricht: Leva, comple orationem tuam et dic: Amen. Dann bezeichnet zuerst der Vater, hierauf der Priester die Stirn des Täuflings mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes, indem sie sprechen: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Daran reiht sich ein unter Handauslegung gesprochenes Gebet Deus Abraham etc. und der Exorzismus: Ergo maledicte diabole, recognosce sententiam tuam. In ähnlicher Weise wird noch zweimal, eingeleitet durch das Gebet des Herrn und Kreuzzeichnung, der Exorzismus wiederholt. Sind dann die männlichen Täuflinge sämtlich exorzisiert, so kommt die Reihe an die weiblichen, an welchen ebenfalls dreimal und unter der gleichen Gruppierung der Gebete und Ceremonien der Exorzismus vollzogen wird. Die auch im Ordo baptismi parvolorum verwendete Oration Aeternam ac iustissimam pietatem schließt wie im Gelasianum die feierliche Beschwörung ab. — Der übrige Teil des Taufritus ist nur wenig von der Kindertaufe verschieden. Als bemerkenswert darf hervorgehoben werden, daß nach der Salbung des Täuflings mit Katechumenenöl dreimal an den Satan die Aufforderung ergeht, vom Täufling abzulassen, weil dadurch diese Salbung noch deutlicher als bei der Kindertaufe sich als eine Stärkung zum Kampfe gegen den bösen Feind charakterisiert. Einen kleineren Unterschied begründen auch die nochmaligen Fragen Quis vocaris vor der interrogatio de fide und Quid petis? (Antwort: Baptismum) vor dem unmittelbaren Taufakt. Ist ein Bischof gegenwärtig oder spendet ein solcher die Taufe, so empfangen die Neugetauften sofort die heilige Firmung. Dann wohnen sie, wenn die Taufe am Vormittag gespendet wird, der heiligen Messe bei, während welcher ihnen die heilige Kommunion gereicht wird.

Zweites Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Firmung.*

§ 55. Der Spender und Empfänger der heiligen Firmung.

1. Nach allgemeiner, bis in die frühesten Zeiten der Kirche zurückreichender Tradition der abendländischen Kirche, mit der anfänglich auch der Orient übereinstimmt, ist minister ordinarius der heiligen Firmung nur der Bischof. Die Zweckmäßigkeit dieser Bestimmung erblieb man schon frühzeitig darin, daß dadurch der Gedanke an die durch den Bischof repräsentierte kirchliche Einheit stets unter den Gläubigen lebendig erhalten werde. Doch war schon im christlichen Altertum die Ansicht vertreten, daß unter gewissen Voraussetzungen auch der gewöhnliche Priester dieses Sakrament spenden könne. Im Orient war es im 9. Jahrhundert schon längst allgemeine Sitte geworden, daß die einfachen Priester die Firmung erteilten. Aber auch im Abendlande, wo man kirchlicherseits mit aller Entschiedenheit das Recht der Bischöfe betonte, pflegten noch im 13. und 14. Jahrhundert in einzelnen Gegenden die Priester zu firmen. Gegenwärtig können einfache Priester nur mit spezieller päpstlicher Delegation und nur innerhalb des ihnen hierfür angewiesenen Jurisdiktionskreises als ministri extraordinarii die heilige Firmung spenden, dürfen sich aber hierbei nur des von einem Bischofe geweihten Chrysams bedienen.

a) Wenn das Konzil von Trient¹ den Satz aussprach: *Si quis dixerit sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, A. S.,* so konnte es sich hierfür auf die einstimmige, Jahrhunderte alte Tradition der abendländischen Kirche berufen. Auf die nämliche Tradition konnte schon Innozenz I. hinweisen, wenn er an Decentius von Eugubium schreibt: *De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. . . Hoc . . . non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum apostolorum, quae asserit Petrum et Ioannem esse directos, qui iam baptizatis traderent Spiritum sanctum².* Daß auch die Berufung des Papstes auf die kirchliche Tradition wohlgegründet ist, beweist der Verfaßer des unter den Werken Cyprians stehenden Tractates *De rebaptismate*. Wenn die Firmung, so fragt derselbe, absolut zum Heile notwendig wäre, was soll dann aus den Seelen jener Bischöfe werden, welche in ihren ausgedehnten Diözesen nicht allen das Sakrament der Firmung spenden könnten? Stellvertreter könnten sie nicht aufstellen, sondern sie müßten persönlich diese Pflicht erfüllen. *Quia caeteri homines minores clerici iis* (so lese ich statt des unverständlichen *clericis qui*), *qui periclitantur hoc idem*

* Literatur. Binterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche*, Bd I, 1. Teil, 3. Kap., Mainz 1825. Nepesny, *Die Firmung*, Passau 1869. Janssens, *La confirmation*, Lille 1888. Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsburg 1889. Wirgman, *The doctrine of confirmation*, London 1902. Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Wien 1906. Weiß, Art. „Firmung“ in Kraus, *Realencyklopädie I* 511 ff. Caspari, Art. „Konfirmation“ in Hauck, *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche X* 676 ff.

¹ Sess. VII, can. 3.

² Ep. 25 ad Decent. c. 3.

praestare non possint. So müßte denn das Blut jener, die dieser Gnade entbehrend aus dieser Welt schieden, von den Bischöfen wieder zurückgesfordert werden¹. Diese Argumentation ist nur dann verständlich, wenn nach der Ansicht der damaligen Zeit nur der Bischof, nicht etwa der Priester die Firmung spenden konnte. Nach der gleichen Richtung kann auch das Konzil von Elvira angeführt werden, welches in seinem 77. Kanon beruhigende Versicherungen über das Seelenheil jener gibt, die ohne Firmung sterben. Anstatt daß das Konzil verfügt, ein Priester solle in Todesgefahr die Firmung vornehmen, was naheliegend gewesen wäre, begnügt es sich zu sagen: Sub fide qua quis crediderit, poterit esse iustus. Mit der abendländischen Sitte stimmt in den ersten Jahrhunderten auch der Orient überein, wo der hl. Johannes Chrysostomus nachdrücklich das ausschließliche Recht der Bischöfe zur Vornahme der heiligen Firmung betont². Auch in den Apostolischen Konstitutionen³ und, noch früher, in einem Briefe des Bischofs Firmilian⁴ wird der Bischof als Spender der heiligen Firmung genannt, wenn auch nicht, wie bei Chrysostomus, das ausschließliche Recht desselben hervorgehoben wird. In späterer Zeit allerdings änderte sich im Morgenlande, wie weiter unten wird dargetan werden, die Praxis. „Doch im Abendlande war die Lehre, daß der Bischof der eigentliche Spender der Firmung sei, so fest und ursprünglich, daß man sie niemals antastete, so viel auch sonst gestritten wurde über Einsetzung, Materie und Form des Sakramentes.“⁵ — Die Bedeutung dieser Lehre sah bereits das christliche Alttum in der Stärkung der Einheit der Kirche. Schon Hieronymus sagt, die Firmung sei den Bischöfen reserviert ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis⁶. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Erteilung der heiligen Firmung durch den Bischof viel zur Werthägung dieses Sakramentes beiträgt, und wohl aus diesem Grund verfügt das Pontifikale, daß vor jeder Firmung der Bischof die Anwesenden erinnere, quod nullus alias nisi solus episcopus confirmationis ordinarius minister est.

b) Neben dem Bischof kommt auch der Priester als Spender der Firmung in Frage, im lateinischen Ritus, im Gegensatz zum Orient, allerdings nur als minister extraordinarius. Dass im Orient schon frühzeitig Priester firmten, bezeugt der Ambrosiaster⁷: Apud Aegyptum presbyteri consignant, si praesens non sit episcopus. Auch Johannes Chrysostomus⁸, der, wie oben gezeigt, nur die Bischöfe als wirkliche Spender der heiligen Firmung kennt, schließt doch die Priester nicht prinzipiell von diesem Rechte aus, wenn er sagt: „Durch die Handauslegung (d. h. Priesterweihe) allein ragen die Bischöfe hervor und dadurch allein scheinen sie mehr zu besitzen als die Priester.“ Im 9. Jahrhundert aber hatte sich die Praxis in der griechischen Kirche schon längst geändert, da Photius die zu seiner Zeit herrschende Gewohnheit, wonach die Priester als ministri ordinarii die Firmung erteilten, ausdrücklich gegenüber dem Vorgehen der Legaten des Papstes Nikolaus I. in Schutz nimmt. Wie kam man bei den Griechen zu diesem von der altorientalischen und abendländischen Gewohnheit abweichenden Brauche? Dölger⁹ gibt darauf die Antwort: „Begünstigt wurde die rasche Ausbreitung der Priesterfirmung in der griechischen Kirche sicherlich durch die

¹ Inter opera S. Cypriani ed. Hartel III 75.

² Hom. 18 in Acta Apost. n. 3. Migne, P. Gr. 60, 144: ἀρα τοῦτο οὐ τῶν ἀποστόλων ἔξαιρετον · οὐδὲν καὶ τοὺς χορυφαίους, οὐδὲ ἄλλους τινάς, ἔστιν λέσιν τοῦτο ποιοῦντας.

³ L. 2, c. 32.

⁴ Inter opera S. Cypriani ed. Hartel III 814.

⁵ Dölger, Das Sakrament der Firmung 120.

⁶ Adv. Lucif. n. 9.

⁷ In ep. ad Hebr. comment. 6.

⁸ Hom. 11 in 1 Tim.

⁹ Das Sakrament der Firmung 126. Die fragliche Stelle bei Pseudo-Dionysius findet sich in der Schrift De eccl. hierarch. c. 5, 1.

schon dem Pseudo-Dionysius geläufige Auffassung, in der Myronweihe den hauptsächlichsten Bestandteil des Firmeskramentes zu erblicken, so daß man an das geweihte Salöl selbst den sakralen Charakter und die heiligen Wirkungen geknüpft sein ließ. Dadurch erhielt die Spendung des heiligen Myron eine große Ähnlichkeit mit der Ausspendung der heiligen Kommunion unabhängig von der Konsekration und war daher um so leichter den Priestern zugestehen.¹

Daß man auch im Abendlande sich wohl bewußt war, daß unter gewissen Umständen die Priester firmen können, geht aus der bekannten Äußerung des hl. Hieronymus hervor²: *Quid enim excepta ordinatione facit episcopus, quod presbyter non faciat?* In der Tat erlaubt auch die Synode von Orange (441), daß dieses Recht die Priester in Notfällen ausüben: *Haereticos in mortis discrimine positos, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari, si ii catholici esse desiderarent*³. Virgman⁴ glaubt diesen Kanon verstehen zu sollen von der durch die Priester nach der Taufe vollzogenen Salbung. Dem steht aber der Wortlaut des Kanons entgegen, der die von den Priestern verrichtete Zeremonie nicht als ein Surrogat, sondern als ein Äquivalent der vom Bischof geübten Firmung ansieht. Ganz besonders aber spricht gegen diese Auffassung der zweite Kanon der nämlichen Synode, welcher die gleiche Wirkung der durch einen Priester und der durch einen Bischof erteilten Firmung auf die una benedictio des Chrismas zurückführt. Nach römischem Brauche aber war die Spendung der Firmung stets als ein Vorrecht des Bischofs angesehen. Das beweist besonders das Verhalten Gregors d. Gr. gegenüber den sardinischen Priestern. Letztere hatten nämlich die Gepflogenheit, den Getauften auch die heilige Firmung zu spenden, was der Papst zunächst in einem Briefe verbot. Auf die Kunde aber, daß diese Anordnung Unzufriedenheit erregte, gibt Gregor die Spendung der Firmung seitens der Priester zu, wenn Bischöfe hierzu nicht zur Verfügung stünden⁵.

Die Erlaubnis, die Firmung zu spenden, mußte den Priestern in ältester Zeit von den Bischöfen erteilt werden. Das erste Konzil von Toledo bestimmt ausdrücklich: *Statutum vero est, diaconem non chrismare, sed presbyterem absente episcopo, praesente vero, si ab ipso fuerit praeceptum*⁶. Doch sprach schon die Synode von Sevilla (619) gegen Agapius, Bischof von Corduba, der seinen Priestern zu firmen erlaubte, einen schroffen Tadel aus⁷. Die jetzige Ansicht, wonach der Bischof ordentlicher Spender der Firmung sei, der Papst aber auch den gewöhnlichen Priester zum außerordentlichen Minister des Sakramentes mittels spezieller Delegation machen könne, hat zum erstenmal klar und deutlich Alexander von Hales⁸ ausgesprochen. Trotz dieser Entwicklung des Rechtes pflegten auch noch später in einzelnen Gegenden die Priester die heilige Firmung zu erteilen. Dies war z. B. der Fall in der Diözese Würzburg, wo selbst die Diözesansynoden von 1329 und 1330 nicht imstande waren, diese alteingewurzelte Übung zu beseitigen, so daß eine Synode vom Jahre 1446 neuerdings in dieser Sache ein Verbot erlassen mußte⁹. Da ungefähr um dieselbe Zeit auch ein Augsburger Obsequiale vom Jahre 1487 in scharfen Worten den Mißbrauch rügt, daß die Priester bei der Taufe die Stirn des Kindes salben, so vermutet Hoechst¹⁰ in diesem Brauche möglicherweise ein Überbleibsel der auch

¹ Adv. Lucif. n. 9. ² can. 1.

³ The doctrine of Confirmation 264.

⁴ Ep. l. 4; ep. l. 9 ad Ianuar.; ep. l. 26 ad Ianuar. ⁵ c. 20.

⁶ Conc. Hisp. 2, c. 7.

⁷ S. th. 4, q. 28, n. 1, a. 3, § 3. Schwane, Dogmengeschichte III 624.

⁸ Dölger, Das Sakrament der Firmung 129.

⁹ Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 128.

in der Augsburger Diözese zeitweilig eingerissenen unrechtmäßigen Spendung der heiligen Firmung durch die Priester. In Frankreich mußte noch im Jahre 1528 ein Konzil von Sens gegen Abte einschreiten, welche auf Grund althergebrachter Gewohnheit die Erteilung der Firmung als ihr Recht beanspruchten. — Wird gegenwärtig einem Priester vom päpstlichen Stuhle die Erlaubnis erteilt, die Firmung zu spenden, so muß derselbe vor Beginn der heiligen Handlung den Firmlingen verkünden, daß nur der Bischof minister ordinarius der Firmung sei und daß er selbst lediglich kraft eines vom Heiligen Stuhle übertragenen Rechtes die Firmung zu spenden bereit sei. Diese apostolische Vollmacht muß hierauf laut und deutlich in der VolksSprache verlesen werden. Zum Unterschied vom Bischof, welcher nach den Rubriken des Pontifikale während der Firmhandlung sitzt, muß der delegierte Priester stehend firmen¹. Der Priester hat zur Salbung Chrisam anzuwenden, den ein mit dem Apostolischen Stuhle in Verbindung stehender Bischof in demselben Jahre — Notfälle ausgenommen — konsekriert hat.

2. Da man ursprünglich die heilige Firmung unmittelbar nach der Taufe zu erteilen pflegte, so nahm man keine Rücksicht darauf, ob der Empfänger der Firmung bereits erwachsen war oder noch dem unmündigen Kindesalter angehörte. Auch dann, als es infolge der veränderten Verhältnisse schon längst üblich geworden war, die Firmung von der Taufe getrennt zu erteilen, liebte man es dennoch, die Kinder möglichst frühzeitig der Gnadenwirkungen der heiligen Firmung teilhaft zu machen. Doch machte sich schon im Laufe des Mittelalters das Bestreben geltend, welches später durch den römischen Katechismus ausdrücklich sanktioniert wurde, den Empfang dieses Sakramentes bis in die Jahre der Unterscheidung zu verschieben. In Notfällen dürfen aber auch noch gegenwärtig unmündige Kinder zur Firmung zugelassen werden. Die Firmlinge sollen zuvor gebeichtet haben und das heilige Sakrament im Stande der Nüchternheit empfangen.

Besondere Firmpaten waren anfänglich nicht notwendig, da die Funktionen derselben die Taufpaten erfüllten. Doch schon im 9. Jahrhundert treten auch bei der Firmung eigene Paten auf. Dieselben sollen nach gegenwärtigem Rechte gleichen Geschlechtes mit den Firmlingen sein. Beim Firmungssakte müssen dieselben nach der Vorschrift des römischen Pontifikale ihren Fuß auf den rechten Fuß des Firmlings setzen oder, wie bei uns üblich, den Firmling wenigstens mit der Hand berühren. Eine Hauptaufgabe der Paten bestand früher auch darin, die Stirn des Gefirmten mit einem weißen Bande zu umwinden, um den heiligen Chrisam vor Verunehrung zu bewahren, und nach einiger Zeit, nachdem der Chrisam eingetrocknet war, dasselbe wieder zu entfernen, wenn dies nicht, wie gewöhnlich, die Priester besorgten. Gegenwärtig wird unmittelbar nach der Salbung die Stirn des Gefirmten von den dienstuenden Klerikern gereinigt.

a) Ohne Rücksicht auf das Lebensalter pflegte man im Altertum den Neophyten sofort nach der Taufe die heilige Firmung zu spenden. Augustinus² berichtet ausdrücklich, daß er Kindern die Hände aufgelegt habe, Innozenz I. spricht desgleichen von Kindern, die gefirmt werden: *De consignandis infantibus manifestum est,*

¹ Appendix ad Rit. rom.

² Tract. in Io. 6, 10.

non ab alio quam a episcopo fieri licere¹. Wo ein Bischof die Taufe vornahm, konnte auch sofort die heilige Firmung erteilt werden; war die Taufe durch einen Priester vollzogen worden, so mußte später die Firmung durch den Bischof nachgeholt werden. Schon im 4. Jahrhundert schreibt der hl. Hieronymus², es sei eine Gewohnheit der Kirchen, daß der Bischof in kleinere Städte reise, um die hier von den Priestern oder Diaconen Getauften zu firmen. Als Grundsatz galt, die heilige Firmung nicht allzulange zu verschieben. Noch im 11. Jahrhundert tritt der hl. Petrus Damiani³ dafür ein, indem er auf die Kraft der heiligen Firmung hinweist: *No nos inermes inveniat fraudulentus ille contortor, a quo nemo umquam nocendi inducias extorsit.* Aus dem gleichen Grunde, weil der Kampf gegen den bösen Feind auch dem Neophyten nicht erspart bleibt, befiehlt das Konzil von Worcester (1240) unter Androhung kirchlicher Strafen den Eltern, ihre Kinder ein Jahr nach der Taufe zur heiligen Firmung vor den Bischof zu bringen⁴. Eine Synode von Exeter (1287)⁵ befürwortet aus ähnlichen Gründen den Empfang der Firmung im frühen Lebensalter, setzt aber die Altersgrenze vom ersten auf das dritte Lebensjahr hinauf⁶. Im Gegensatz zu diesem konservativen Verhalten einzelner englischer Kirchen zeigte sich in andern Kirchen, besonders auf dem Kontinent, das Bestreben, den Empfang der Firmung bis in die Unterscheidungsjahre zu verschieben. Das Konzil von Köln (1280)⁷ bestimmt hierfür das siebte Lebensjahr; schon früher hatte eine Synode von Durham (1220)⁸ das gleiche Alter festgesetzt. Der Römische Katechismus⁹ hat diese neuere Praxis approbiert mit den Worten: „Es muß beachtet werden, daß zwar allen nach der Taufe das Sakrament der Firmung erteilt werden könne, daß es aber wenig geziemend sei, dies zu tun, bevor die Kinder den Vernunftgebrauch haben. Wenn es also scheint, daß man nicht bis zum zwölften Lebensjahr warten solle, so ist es doch überaus zweckmäßig, dieses Sakrament wenigstens bis zum siebten Lebensjahr zu verschieben. Denn die Firmung ist nicht als zur Seligkeit notwendig eingesezt, sondern damit wir durch die Kraft derselben wohl ausgerüstet und vorbereitet erfunden würden, wenn wir für den Glauben Christi kämpfen sollen. Zu dieser Art von Kampf wird aber niemand die Kinder, welche noch des Vernunftgebrauches entbehren, für fähig erklären.“ Ein allgemeines kirchliches Gesetz, welches das Alter der Firmlinge genauer fixieren würde, existiert nicht. Doch ist es allgemeine Regel geworden, die Jahre der Unterscheidung zu fordern. Aber auch noch gegenwärtig könnte unmündigen Kindern die Firmung erteilt werden, wenn voraussichtlich in längerer Zeit kein Bischof oder delegierter Priester firmen würde, was in Missionsländern leicht vorkommen kann. Ausgenommen sind auch frroke Kinder, deren Ableben befürchtet werden muß, noch ehe sie das siebte Lebensjahr erreichen. Denn wenn auch die heilige Firmung zur Seligkeit nicht absolut notwendig ist, so verleiht sie den Seelen doch das Unrecht auf eine größere Glorie im Himmel¹⁰, der sie die Kirche nicht berauben will¹¹. Solche Fälle, daß an unmündige Kinder die heilige Firmung erteilt wird, sieht auch das Pontifikale vor in der Rubrik: *Infantes per patrinos ante Pontificem confirmare volentem teneantur in brachiis dextris.*

¹ Ep. ad Decent. c. 3.² Adv. Lucif. c. 9.³ Sermo 69.⁴ Conc. Wigorn. c. 6: *Quia vero baptizato, quasi neophyto, hoc est novo Christi militi, multiplex conflictus insurgit adversus principem tenebrarum, necessarium est ei sacramentum confirmationis etc.*⁵ c. 7.⁶ Conc. Exon. c. 3.⁷ c. 5.⁸ c. 31.⁹ Pars II, c. 3, q. 17.¹⁰ S. th. 3, q. 73, art. 8 ad 4.¹¹ Vgl. darüber Instructio pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis ex Sedis Apostolicae delegatione administrante im Appendix des Rit. rom.

b) Als die heilige Firmung noch unmittelbar nach der Taufe gespendet zu werden pflegte, bedurfte es keiner besondern Vorschrift bezüglich einer speziellen Vorbereitung der Seele auf den Empfang der Firmgnade. Doch schon die Konstitutionen des Bischofs Odo von Paris bestimmen: *Si confirmatus adultus fuerit, confiteatur prius et postea confirmetur*¹; auch im Dekret² findet sich eine derartige Vorschrift. Das Konzil von Köln (1280)³ sagt genauer, daß dieses Gebot zu beichten die Firmlinge von zehn Jahren und darüber tangiere; die Synodalstatuten des Bischofs Johannes von Lüttich⁴ lassen hingegen diese Verpflichtung erst mit dem 12. Lebensjahr beginnen. Das römische Pontifikale sagt ganz allgemein: *Adulti deberent prius peccata confiteri, et postea confirmari; vel saltem de mortalibus, si in ea inciderint, conterantur.* Der Empfang der heiligen Kommunion ist in den älteren Bestimmungen nicht vorgesehen. Es entspricht vielmehr der durch die altkirchliche Praxis und durch die Tradition geheiligen Reihenfolge, zuerst die Taufe und dann — wenn nicht der Firmling, wie gewöhnlich, bei erreichtem Unterscheidungsalter zuvor noch beichten muß — die Firmung und erst nach dieser die erste heilige Kommunion zu empfangen. In einzelnen Diözesen wird diese Reihenfolge auch jetzt noch beibehalten und hat die Approbation der höchsten kirchlichen Behörde gefunden. Als nämlich Bischof Robert von Marseille für seine Diözesanen den Empfang der heiligen Firmung vor dem Empfang der ersten heiligen Kommunion anordnete, lobte Leo XIII. diese Verfügung und fügte hinzu: *Quae a te sapienter sunt constituta, optamus ut fideliter perpetuoque serventur*⁵.

Auch für die körperliche Disposition der Firmlinge hat die Kirche Sorge getragen. Wohl in Erinnerung daran, daß der heilige Firmung ursprünglich sofort der Empfang der heiligen Kommunion folgte, forderte man früher, daß die Firmlinge ieiuni sein sollten⁶. Spätere Synoden urgieren nicht mehr das Gebot der Nüchternheit, da sie meist beifügen: *ieiuni si fieri potest*⁷, oder: *si commode fieri potest*⁸. Auch das Pontifikale bestimmt nur: *Confirmandi deberent esse ieiuni.* Die *Instructio pastoralis Eystettensis*⁹ hingegen bemerkt: *Si fieri possit ieiuni, aut certe sobrii accendant.*

c) Bei der Verbindung von Taufe und Firmung im christlichen Altertum genügte ein Patre für beide Sacramente. Auch zu einer Zeit, wo die Firmung an unmündige Kinder erteilt wurde, konnte noch der Taufpate als Firmpate fungieren. Doch je mehr die Firmung in die Jahre der Unterscheidung verschoben wurde, um so häufiger mußte das Bedürfnis nach einem besondern Firmpaten auftreten, da in der Zwischenzeit zwischen Taufe und Firmung die Taufpaten verzogen oder mit Tod abgegangen sein konnten. Die zeitliche Trennung der Spendung beider Sacramente mußte alsdann ohnehin einem Wechsel in der Person der Paten Vorschub leisten. Schon eine Synode von Paris (829) erwähnt besondere Firmpaten und schließt die öffentlichen Büßer von diesem Ehrenamte aus¹⁰. Eine auch in das kanonische Rechts-

¹ c. 4. Martène, *De antiqu. eccl. rit.* l. 1, c. 2, art. 2, n. 2.

² c. 6, D. 5, *De consecratione.* ³ c. 5.

⁴ c. 3, 2. Martène, *De antiqu. eccl. rit.* l. 1, c. 2, art. 2, n. 2.

⁵ Analect. eccl. V 378.

⁶ Vgl. Martène, *De antiqu. eccl. rit.* l. 1, c. 2, art. 2, n. 2.

⁷ Synode von Bayeux (1300) c. 5; Synode von Troyes (1400). Martène, *De antiqu. eccl. rit.* l. 1, c. 2, art. 2, 3.

⁸ Synode von Chartres (1526). Martène, *De antiqu. eccl. rit.* l. 1, c. 2, art. 2, 3.

⁹ p. 89.

¹⁰ Martène, *De antiqu. eccl. rit.* l. 1, c. 2, art. 2, n. 6. Daß man im 9. Jahrhundert kirchlicherseits die alte Gewohnheit, wonach eine und dieselbe Person Tauf- und

buch übergegangene (pseudoisidorische) Dekretale Leos d. Gr. gedenkt der Firmpaten: Non plures ad suscipiendum de baptismo infantem accedant quam unus, sive vir sive mulier. In confirmatione quoque id ipsum fiat¹. Danach ist es verboten, daß ein Firmling mehrere Paten habe; auf diese Vorschrift weist auch hin die unter dem 4. Mai 1774 von der Kongregation der Propaganda erlassene Instruktion für Priester, welche zur Spendung der heiligen Firmung vom Apostolischen Stuhle speziell delegiert sind. Nach Vorschrift des Pontifikale soll auch kein Pate mehr als einen, höchstens zwei Firmlinge zur Firmung führen, nisi aliter necessitas suadeat arbitrio episcopi². Die kirchliche Disziplin ist hierin entschieden milder geworden; denn noch eine Synode von Augsburg im Jahre 1567 verbot, daß ein Pate zwei Firmlinge zum Bischof führe³. Die Eigenarten, welche das römische Pontifikale vom Firmaten verlangt, sind wesentlich die gleichen wie die bei den Taufpaten geforderten. Kein Exkommunizierter, Interdisziplinärer, kein öffentlicher Sünder darf zu diesem Ehrenamte zugelassen werden, auch keiner, der sich nicht in den Grundwahrheiten der christlichen Glaubenslehre hinlänglich unterrichtet zeigt. Aus letzterem Grunde sind durch die oben genannte Instruktion alle ausgeschlossen, welche noch nicht 14 Jahre alt sind.

Als Grund, warum den Firmlingen ein besonderer Pate beigegeben wird, führt der Catechismus romanus⁴ an: „Wenn jene, die sich in den Fechtkampf begeben, jemand bedürfen, durch dessen Kunst und Rat sie unterrichtet werden, durch welche Hiebe und Angriffsweisen sie den Gegner, ohne selbst verwundet zu werden, vernichten können, um wie viel mehr werden die Gläubigen, wenn sie, durch das Sakrament der Firmung wie durch die festste Waffenrüstung bedeckt und gerüstet, in den geistlichen Kampf, bei welchem das ewige Heil in Aussicht steht, sich begeben, eines Führers und Mahners bedürfen!“ Die Pflichten, welche die Firmpaten gegenüber den Firmlingen übernehmen, werden ihnen vom Bischof in einer feierlichen Ermahnung am Schlusse des Firmungsgottesdienstes noch besonders ans Herz gelegt. Mit der Mitra auf dem Haupte und den Stab in der Hand haltend, verkündet der Bischof den Paten und Patinnen, daß sie ihre Patenkinder in den guten Sitten, damit sie das Böse meiden und das Gute tun, unterrichten und sie das apostolische Symbol, das Vaterunser und das Ave Maria lehren sollen; „denn dazu“, fügt das Pontifikale bei, „sind sie verpflichtet“.

Die Sitte, die Stirn des Gefirmten mit einer weißen Leinwandbinde zu umhüllen, geht zurück bis ins erste Jahrtausend⁵. Spätere Synoden, wie jene von Köln (1280)⁶ und Worcester (1240)⁷, erlassen genauere Vorschriften über die Beschaffenheit dieser Binden. Die Stirn der Firmlinge mit dieser Binde zu umhüllen, war Sache des Firmaten. Nachdem der Chrisam eingetrocknet war, mußten die Paten die Firmlinge zur Kirche bringen, wo ihnen vom Priester die Stirnbinden abgenommen wurden. Zuweilen durften die Abnahme der Binden die Paten selbst besorgen; ein

Firmate zugleich sein konnte, beseitigen wollte, geht aus einer (pseudoisidorischen) Verordnung des Papstes Hyginus her vor: In catechismo et in baptismo et in confirmatione unus patrinus fieri potest, si necessitas cogit. Non est tamen consuetudo Romana, sed per singulos singuli suscipiunt (c. 100, D. IV De consecratione).

¹ c. 101, D. IV De consecratione.

² Durch diesen Zusatz kann die Praxis vieler norddeutscher Diözesen, nur einige wenige Personen als Firmpaten für eine ganze Reihe von Firmlingen aufzustellen, einigermaßen gerechtfertigt werden.

³ Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 129.

⁴ Pars II, c. 3, n. 15.

⁵ Findet sich schon im Pontifikale Egberti von York: Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 2, ordo 1.
⁶ c. 5. ⁷ c. 6.

Augsburger Rituale vom Jahre 1580 gibt darüber ins einzelne gehende Vorschriften: „Erstlich soll des Kindes Dot ein frisch rain Brunnenwasser in ein rain böcken oder sunst geschirr gießen und dann die binden, damit dem Kind die stirm zugebunden geweßt, aufflösen und in das wasser werfen. Danach als die binden naß ist worden, wiederumb herausthun, ein wenig austrucken und also mit der nassen binden dem kind ein Creuz an die stirm, da der bischoff den Chrisam hingestrichen, machen und sprechen: Im Namen des Vaters usw. Von aller Unrainigkeit. . . . Der Fride sei mit dir. Gehe hin im Fride. Amen. Nachdem die Abwaschung der Firmung also be-schehen, soll das wasser auf ein Kirchhoff oder in ein Bainhaus geschitt werden. Wo aber deren fains vorhanden were, soll mans in ein fliessendes Wasser gießen und nit etwann auff ein mist oder sunst an ein unrain orth als nemlich von wegen der würdigkeit des heiligen Chrisams.“¹ Da heutzutage der Gebrauch der Stirnbinde kaum irgendwo noch besteht, wiewohl das Pontifikale vorschreibt: confirmato debet ligari frons, so ist somit auch diese Funktion der Firmpaten in Wegfall gekommen. Jetzt wird die Stirn fogleich nach dem sakramentalen Firmakt mit Baumwolle abgewischt. Die oben erwähnte Anweisung für firmende Priester wünscht auch, daß hierauf die Stirn gewaschen werde. Das gleiche hatte schon im Jahre 1585 die Synode von Aix verordnet².

§ 56. Zeit und Ort der Spendung der heiligen Firmung.

Als noch die heilige Firmung im unmittelbaren Anschluß an die heilige Taufe gespendet wurde, waren die Taufstermine Ostern und Pfingsten zugleich auch die Zeit für die Erteilung der Firmung. Wenn auch später für die Taufe und Firmung diese Termine nicht mehr eingehalten werden konnten, so wurde doch stets von seiten der Kirche die Spendung der Firmung für die Pfingstzeit angeraten, weil in dieser Zeit das Gedächtnis der Herabkunft des Heiligen Geistes von der Kirche feierlich begangen wird. Aus dem gleichen Grunde soll die Firmung zur Zeit der Terz vollzogen werden. Ort der Spendung war in ältester Zeit vor allem die Bischofskirche, dann aber auch die Landkirchen, die schon frühzeitig die Bischöfe bei ihren Firmungsreisen berührten mußten. In einzelnen Kirchen gab es im christlichen Altertum auch besondere Räume (Kon signatorien) zur Erteilung dieses heiligen Sakramentes. Gegenwärtig ist der Ort hierfür die Kirche, speziell ein Altar in derselben. Das römische Pontifikale sagt jedoch ausdrücklich: Hoc sacramentum potest conferri minus solemniter quocumque die, hora et loco, ex causa ad arbitrium episcopi.

a) Da bei der zunehmenden Ausbreitung der Kirche die Firmung nicht immer an den Tauftagen erteilt werden konnte, so war die Bestimmung der Firmetermine von jeher mehr in das Belieben der einzelnen Kirchen oder des einzelnen Bischofs gegeben. Doch liebte man es, in Anlehnung an die alte Tradition die Firmzeiten um die alten Taufstermine, Ostern und Pfingsten, zu gruppieren. So berichtet Pseudo-Alkuin³,

¹ Höhne, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 130. Das Augsburger Rituale vom Jahre 1764 betraut aber nur mehr den Priester oder einen Kleriker mit dieser Aufgabe.

² Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 2, art. 4, n. 14.

³ De div. off. c. 10.

dass die Neophyten am Samstag nach Ostern die weißen Kleider ablegten und alsdann die heilige Firmung empfingen. Schon in früherer Zeit hatte diesen Tag Rabanus Maurus¹ als Firmungstag bezeichnet. Noch Durandus² im späteren Mittelalter kennt diesen Brauch, wenn er schreibt: „Der Getaufte kann erst sieben Tage nach der Taufe gefirmt werden, wegen der sieben Gaben des Heiligen Geistes, welche man in der Firmung empfängt.“ Mit besonderer Vorliebe wählte man Pfingsten als Firmetermin. Schon Amalar sagt, dass secundum modum primitiae ecclesiae am Pfingsttag selbst zur Zeit der Terz die Firmung gespendet werde, weil zu dieser Stunde durch die Herabkunft des Heiligen Geistes die Apostel gefirmt wurden³. Die Folgezeit entschied sich daher namentlich für Pfingsten als Firmungszeit, die auch der Römische Katechismus⁴ funktionierte mit den Worten: „Aber auch das wird in der Kirche Gottes in herkömmlicher, gewissenhafter Weise beobachtet, dass dieses Sakrament vorzüglich an Pfingsten gespendet werde, weil besonders an diesem Tag die Apostel durch die Kraft des Heiligen Geistes gesäubert und bestätigt worden sind; und damit die Gläubigen durch die Erinnerung an diese göttliche Tat aufmerksam gemacht würden, welches und welch großes Geheimnis sie bei der heiligen Salbung sich vorstellen müssen.“ Auch gegenwärtig pflegt wenigstens in den Kathedralkirchen zur Pfingstzeit die Firmung gespendet zu werden; in umfangreichen Diözesen ist es ohnehin unmöglich, sich an eine bestimmte Zeit zu binden. Für die Spendung der heiligen Firmung erscheinen die Morgenstunden am geeignetsten, da nach dem Wunsche der Kirche die Firmlinge nüchtern sein sollen.

b) In ältester Zeit erteilte der Bischof am Ort der Taufe sogleich auch die heilige Firmung⁵. Wie aus dem Gregorianum und dem Ordo romanus vulgatus hervorgeht, wählte man zuweilen zu diesem Zweck auch das Sacrarium. Letzterer schreibt: Pontifex ergo egreditur a fonte in sacrarium, habens ibi compositam sedem, vel in ecclesia, ubi voluerit, et sedeat in ea: et cum vestiti fuerint infantes, confirmet eos. Für gewöhnlich aber wird sich der Bischof vom Baptisterium in die Kirche zurückgezogen haben, um hier auf die von den Priestern und Diaconen Getauften zu warten und ihnen das heilige Sakrament zu spenden. In einigen größeren Kirchen gab es gesonderte Firmräume, consignatoria genannt. Ein solches consignatorium befand sich in Neapel, wo es nach dem Bericht des Johannes Diaconus der im Jahre 616 zum Bischof von Neapel gewählte Johannes II. (III.) errichtete. Eigene Konsignatorien bestanden zu Salona in Dalmatien, ferner in Morfott, Lipasa und Tizirt in Afrika⁶. In Rom existierte gleichfalls im christlichen Altertum ein besonderer Firmraum. Zum Beweise dient eine Inschrift, die sich in einer aus Verdun stammenden und dem 8. Jahrhundert angehörenden Sylloge erhalten hat. Ihrem epigraphischen Stile nach ist die Inschrift dem 4. oder 5. Jahrhundert zuzuweisen. Sie lautet:

Istic insontes coelesti flumine lotas
Pastoris summi dextera signat oves.
Huc undis generate veni quo sanctus ad unum
Spiritus ut capias te sua dona vocat.
Tu cruce suscepta mundi vitare procellas
Disce magis monitus hac ratione loci.

¹ De instit. cleric. 2, 39. ² Rationale I, 6, c. 84.

³ De eccl. off. 4, 29. ⁴ Pars II, c. 3, n. 25.

⁵ Vgl. dazu Dölger, Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums: Römische Quartalschrift 1905, 1—41.

⁶ Ebd. 28.

Die Inschrift befand sich nach Angabe der Sylloge an einem Orte, ubi pontifex consignat infantes¹. Ein solcher Raum mußte sich vor allem in der Nähe des lateranensischen Baptisteriums befinden. Über die Lage dieses Kon signatoriums im christlichen Altertum wurden verschiedene Vermutungen ausgesprochen². Deutlich reden auch mittelalterliche liturgische Quellen³ von einem Kon signatorium an der Laterankirche, ohne daß daraus genauere Auffschlüsse über die Lage desselben zu gewinnen wären. Die Rubriken des jetzigen römischen Pontifikale seien als Ort der feierlichen Spendung der heiligen Firmung die Kirche voraus. In der Kirche selbst soll der Bischof seinen Platz ante medium altaris aut in alio convenienti loco einnehmen.

§ 57. Entstehung des römischen Firmungsritus.

Eine genauere Beschreibung des Firmungsritus ist aus der ältesten Zeit nicht auf uns gekommen. Im Abendlande tritt als wesentlicher Bestandteil desselben vor allem die Handauflegung und eine Salbung (Signation) der Stirn mit geweihtem Öl (Chrisam) hervor. Diese Salbung scheint nur der Abschluß einer andern Salbung gewesen zu sein, die auch im Abendlande, wie im Orient, zuerst von den Priestern, Diaconen oder Diaconissen am ganzen Körper vorgenommen wurde. Im Orient ist die Handauflegung als Bestandteil des Firmungsritus im Altertum gleichfalls bezeugt, wenn auch die Salbung mehr in den Vordergrund gerückt wird. Letzteres war auch im Abendlande seit dem früheren Mittelalter der Fall. Um die gleiche Zeit wird hier auch der bischöfliche Schlußsegen erwähnt, während des aus der Ceremonie des Friedenskusses hervorgegangenen Backenstreiches erst seit dem 13. Jahrhundert gedacht wird. Das gegenwärtig bei der Handausstreckung gesprochene Gebet ist bereits im Gelasianum enthalten, geht aber höchst wahrscheinlich in eine viel frühere Zeit zurück; die Formel bei der Stirnsalbung variierte im Mittelalter mannigfach und wurde erst durch das römische Pontifikale endgültig festgestellt. Hingegen finden sich die Gebete bei der Erteilung des bischöflichen Segens schon im 8. Jahrhundert.

a) In der ältesten Beschreibung des Firmungsritus, welche die Apostelgeschichte⁴ bietet, ist lediglich die Rede von Gebet und Handauflegung. „Als aber die Apostel, die in Jerusalem waren, gehört hatten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie den Petrus und Johannes zu ihnen. Da diese gekommen waren, beteten sie für sie, daß sie den Heiligen Geist empfangen möchten; denn er war noch über keinen derselben gekommen, sondern sie waren nur getauft im Namen des Herrn Jesu. Darauf legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist.“ Im Anschluß an diese Stelle betont das Abendland hauptsächlich, oft sogar ausschließlich die Handauflegung als Ritus der Geistesmitteilung in der Firmung. Als unmittelbare Folge der Handauflegung erscheint die Herabkunst des Heiligen Geistes bei Tertullian⁵: *Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans*

¹ Die Inschrift wurde von De Rossi zuerst bei Pitra, Spicilegium Solesmense IV (1858) 518 veröffentlicht. Vgl. darüber Dölger, Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums: a. a. O. 16.

² Ebd. 35—41.

³ 3. B. Ordo rom. XI, n. 43: *Redit in loco chrismali. Ordo rom. XII, n. 30: Postmodum pontifex ad locum chrismandi revertitur.*

⁴ 8, 14—17. ⁵ De bapt. c. 8.

Spiritum sanctum . . .; tunc ille sanctissimus spiritus super emunda et benedicta corpora libens a Patre descendit. Auch Cyprian¹ verbindet diese Wirkung mit der Handauslegung und charakterisiert damit diesen Ritus als den nach seiner Ansicht vorzüglichsten der gesamten Firmung, wenn er schreibt: Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum sanctum. Diese Herbebung der Handauslegung seitens der Väter erklärt mit Recht Dölger² damit, „daß in den meisten derartigen Stellen Bezug genommen wird auf die Erzählungen der Apostelgeschichte, und es dadurch nahegelegt war, daß Ähnliche zwischen der Geistesmitteilung der Apostel und dem geistmitteilenden Ritus der Kirche mehr zu betonen, ohne daß jedoch ein anderer Bestandteil dieses Ritus durch das Verschweigen ausgeschlossen werden müßte“. Das gilt vor allem von der mit Chrismam und in Kreuzesform vollzogenen Salbung der Stirn. Von dieser Bezeichnung (Signation) der Firmlinge spricht deutlich der hl. Cyprian³. Unter Hinweis auf die oben erwähnte Stelle der Apostelgeschichte schreibt er an Zubaianus: „Das (nämlich die Geistesmitteilung) geschieht auch noch bei uns, daß diejenigen, welche in der Kirche getauft werden, vor die Vorsteher der Kirche gebracht werden, durch unser Gebet und Handauslegung den Heiligen Geist erlangen und durch das Zeichen des Herrn vollendet werden (et signaculo dominico consummuntur).“ Daß unter diesem Zeichen des Herrn das Kreuzzeichen, welches auf die Stirn der Firmlinge gedrückt wird, zu verstehen ist, geht aus einer andern Stelle bei Cyprian⁴ hervor. „Entrinnen (nämlich dem göttlichen Born) können nur jene, welche wiedergeboren und mit dem Zeichen Christi bezeichnet sind. . . .“ Welches aber dieses Zeichen sei und an welchem Teile des Körpers dasselbe angebracht wird, offenbart Gott an einem andern Ort, wenn er sagt: „Gehe mitten durch Jerusalem und zeichne ein Zeichen auf die Stirn der Männer, welche seufzen und traurig sind ob der Ungerechtigkeiten, die in ihrer Mitte geschehen“ (Ez 9, 5). Unter diesem Zeichen ist das Kreuzzeichen zu verstehen, wie Tertullian⁵ zeigt, der die ezechielische Stelle genauer wiedergibt: Da signum Tau in frontibus virorum, und erläutrend beifügt: Ipsa est enim littera Graecorum Tau, nostra autem T, species crucis. Diese Kreuzzeichnung wurde mit Chrismam vollzogen, wie sich aus einer bei Eusebius erhaltenen Stelle eines Briefes des Papstes Cornelius an Fabius von Antiochien im Zusammenhalt mit der Übersetzung dieser Stelle durch Rufin ergibt. Cornelius beklagt sich nämlich über Novatian, daß dieser nach der Klinikertaufe, die er empfangen, nicht auch vom Bischof „besiegelt“ worden sei⁶. Dieses σφραγισθήναι, das sich offenbar auf die Bezeichnung der Stirn mit dem heiligen Kreuzzeichen bezieht, übersetzt Rufin⁷ mit den Worten: Nec signaculo chrismatis consummatus est. Auch Innozenz I.⁸ sagt in seinem Briefe an Decentius von Eugubium ausdrücklich, es dürften die Priester non tamen frontem ex codem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum paracletum. Im Orient wird im Gegensatz zum Abendlande mehr die Salbung hervorgekehrt, wenn auch die Handauslegung bei der Firmungsendung wohl bezeugt ist. Die Salbung erfolgte nicht bloß an der Stirn, sondern wurde am ganzen Körper vorgenommen. Nach Chryss von Jerusalem⁹ bestand der Ritus, der den Heiligen Geist mitteilte, in einer Salbung der Stirn, der Ohren, der Nase und der Brust. Nach den arabischen Canones Hippolyti mußte zunächst der Priester den Neophyten an der Stirn, am Munde und an der Brust in Kreuzesform salben und ihn hier-

¹ Ep. 74, 7.² Das Sakrament der Firmung 62.³ Ep. 78, 9.⁴ Ad Demetr. c. 22.⁵ Adv. Marcion. 3, 22.⁶ Hist. eccl. 6, 43.⁷ Ep. Cornel. ad Fab. Antioch. Migne, P. L. 3, 749.⁸ c. 3.⁹ Cat. myst. 3, 4.

auf zum Bischof führen, der — wie aus einer Berliner Handschrift hervorgeht — noch einmal die Stirn mit dem heiligen Öl salbte¹. Eine solche doppelte Salbung kennt auch das Testamentum D. N. I. Chr. und die ägyptische Kirchenordnung. Die Salbung der Stirn oder des Hauptes durch den Bischof stellte sich demnach als die Vollendung der priesterlichen Salbung und speziell als Mitteilung des Heiligen Geistes dar. Eine Salbung des ganzen Körpers legen auch abendländische Quellen nahe. Wenn z. B. Tertullian² sagt: Deinde egressi lavacro per unguimur benedicta unctione, oder daß die Kirche bekleide mit dem Heiligen Geiste³, so deuten diese Ausdrücke ohne Zweifel auf eine Salbung des ganzen Körpers oder doch verschiedener Körperteile hin. Als später bei der größeren Zunahme der christlichen Bevölkerung Taufe und Firmung voneinander getrennt wurden, blieb die die Firmung einleitende, unmittelbar nach der Taufe vollzogene Salbung als Scheitelsalbung im Taufritual erhalten, während den in der Signation bestehenden wesentlichen Firmungsalt der Bischof später nachholen mußte. Wie im Abendland, so war auch im Orient die Handauflegung bei der Spendung der Firmung bekannt. Im Testamentum D. N. I. Chr. heißt es: Similiter (episcopus) oleum infundens et manum super eum imponens dicat; fast mit den gleichen Worten sagt die ägyptische Kirchenordnung: „Und er (der Bischof) gießt das Öl der Danksgabe auf seine Hand und legt seine Hand auf sein Haupt“; ebenso erwähnen die arabischen Canones Hippolyti die Handauflegung⁴. Jetzt wird in der orientalischen Kirche die Handauflegung nicht mehr ausdrücklich hergehoben, auch im Abendland mußte die Handauflegung schon im frühen Mittelalter stark in den Hintergrund treten. Das Gelasianum⁵ kennt noch eine eigentliche Handauflegung: Dehinc ab episcopo datur eis Spiritus septiformis. Ad consignandum imponit eis manum in his verbis: Deus omnipotens... Postea signat eos in fronte de chrismate. Aber bereits Veda Venerabilis legt den Nachdruck auf die Salbung, wenn er sagt: Illa unctionio, quae per manus impositionem fit ab episcopo, vulgo confirmatio dicitur⁶. Denn „die Tradition von der Anwendung der Handauflegung bei der Firm spendung war so stark, daß man sie unmöglich unberücksichtigt lassen konnte. So kam es, daß man entweder zu gleicher Zeit mit der Kon signation der Stirn die Hand auflegte oder doch die Kon signation selbst als eine Art Handauflegung ansah“⁷.

b) Der bischöfliche Schlussgegen ist zum erstenmal erwähnt in dem Pontifikale des Egbert von York⁸. Wahrscheinlich entstand er als Fortsetzung des Segenswunsches: Pax tecum. Aus diesem Friedenswunsche, der ursprünglich auch mit dem Friedensfuß verbunden war⁹, entwickelte sich als jüngster Bestandteil des Firmungsritus der Backenstreich. Die bei Erteilung des Backenreiches gesprochenen Worte: Pax tecum, weisen deutlich auf einen solchen Ursprung hin. Da eine Umarmung, wie sie der rituelle Friedensfuß verlangte, bei kleinen Kindern, die zur Firmung gebracht wurden, sich nicht gut bewerkstelligen ließ, so trat an Stelle derselben eine einfache Berührung der Wange. Münnig glaubt, für die Einführung des Backenreiches scheine die Sitte des deutschen Ritterschlages maßgebend gewesen zu sein, durch den Backenstreich werde auch der Firmling zum Ritter Christi geschlagen¹⁰. Indes scheint die oben gegebene

¹ Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Antiochien 215.

² De bapt. c. 7. ³ De praescript. c. 36.

⁴ Vgl. Dölger, Das Sakrament der Firmung 81. ⁵ Ed. Wilson 86.

⁶ In Ps. 26. ⁷ Dölger, Das Sakrament der Firmung 91.

⁸ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 2, art. 4, ordo 1.

⁹ Vgl. Testamentum D. N. I. Chr.: Ägyptische Kirchenordnung. Die arabischen Canones Hippolyti bei Dölger, Das Sakrament der Firmung 83.

¹⁰ Katholik 1869, I 34—58.

Erklärung die natürlichere zu sein. Die früheste Erwähnung des Bardenstreches geschieht nach Heimbucher in zwei Pontifikalbüchern der Biblioteca angelica zu Florenz aus dem 13. Jahrhundert¹. Im gleichen Jahrhundert erwähnt auch Durandus² diese Zeremonie. Nach Schanz, der aber für seine Behauptung keine Belege beibringt, bestand die Sitte des Bardenstreches schon seit dem 10. Jahrhundert³.

c) Über den Inhalt der bei der Erteilung der heiligen Firmung zu sprechenden Gebete im allgemeinen lassen uns Tertullian und Cyprian nicht im Zweifel. So schreibt Tertullian: Dehinc manus imponitur . . . per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum⁴. In ähnlicher Weise äußert sich Cyprian: . . . per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur⁵. Danach wurde schon damals, wie noch gegenwärtig, gesucht um die Herabkunft des Heiligen Geistes. Noch genauer führt Ambrosius bei Erwähnung des Firmungsritus in den Inhalt der Gebete ein: „Erinnere dich, daß du empfangen hast das geistige Siegel, den Geist der Weisheit und des Verstandes, den Geist des Rates und der Stärke, den Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, den Geist der Furcht des Herrn.“⁶ Höchst wahrscheinlich ist in diesen Worten eine Anspielung auf ein bei der Firmung gesprochenes Gebet zu erblicken, und in der Tat führt auch das erste uns bekannte abendländische Firmungsgebet, welches im Gelasianum⁷ enthalten ist, diese sieben Gaben des Heiligen Geistes im einzelnen auf. Dieses Gebet stimmt, abgesehen von der verschiedenen Einleitungsformel und dem Zusatz: Consigna eos signo crucis: Christi in vitam propitiatus aeternam, im wesentlichen überein mit der jetzt vom römischen Pontifikale vorgeschriebenen Oration: Omnipotens sempiterne Deus. Diese Einleitungsformel sowie den erwähnten Zusatz hat aber bereits das Gregorianum.

Sehr verschieden sind die Formeln bei der Konsemination. Nach dem Gelasianum lautete die Formel: Signum Christi in vitam aeternam, nach dem Ordo von St Amand⁸ sprach der firmende Bischof einfach: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Das Pontifikale Egberts von York⁹ hat aber schon die ausführlichere Formel: Accipe signum sanctae crucis chrismate salutis in Christo Iesu in vitam aeternam. Unsere jetzige Formel: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris etc., tritt schon bei Thomas von Aquin¹⁰ und bei Bonaventura¹¹ auf und hat sich, wie Dölger¹² vermutet, in allmäßlicher Entwicklung aus dem Gebete vor der Firmung (Consigna eos signo crucis) herausgebildet. Das den Segen einleitende Gebet Deus qui apostolis tuis sanctum dedisti spiritum ist gleichfalls durch das Pontifikale Egberts¹³ bezeugt, während die Antiphon Confirma hoc nebst Versikeln erst seit dem 13. Jahrhundert im Firmungsritus erscheint¹⁴. Der Schlusssegen wird nach dem Yorker Pontifikale in einer der benedictio episcopalis der gallikanischen Messe gleichgestalteten Formel erteilt. Als Einleitung zu diesem Segen finden sich in dem genannten Pontifikale mit geringen

¹ Die heilige Firmung, das Sakrament des Heiligen Geistes (1889) 200.

² Rationale l. 6, c. 84, n. 6.

³ Die Lehre von den heiligen Sakramenten 305.

⁴ De bapt. c. 8.

⁵ Ep. 73, 9.

⁶ De myst. c. 7.

⁷ Ed. Wilson 87.

⁸ Duchesne, Origines du culte chrétien 476.

⁹ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 2, art. 4, ordo 1. Über die verschiedenen Konsemissionsformeln vgl. ebd. und Dölger, Das Sakrament der Firmung 75–77.

¹⁰ S. th. 3, q. 72, art. 4.

¹¹ Breviloquium pars VI, c. 8.

¹² Das Sakrament der Firmung 77.

¹³ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 2, art. 4, ordo 1.

¹⁴ Ebd. ordo 14.

Varianten die jetzt als Segensformel des römischen Pontifizale gebrauchten Worte: Ecce sit benedictus homo (sic benedicetur homo), qui timet Dominum, benedicat tibi Dominus ex Sion, et videas quae bona sunt in Ierusalem omnibus diebus vitae tuae.

§ 58. Erklärung des jetzigen römischen Firmungsritus.

Zu Beginn des Firmungsritus ruft der Bischof den Firmlingen den Segenswunsch entgegen: Spiritus sanctus superveniat in vos et virtus Altissimi custodiat vos a peccatis. Amen. Damit ist ausgedrückt, was die Firmung in den Gläubigen wirken soll: Stärkung durch den Heiligen Geist zum Kampfe gegen die Sünde. Nun breitet der Bischof nach den einleitenden Versikeln Adiutorium nostrum etc. die Hände gegen die Firmlinge aus und fleht in dem zur Vorbereitung auf die eigentliche Firmespendung dienenden Gebete Omnipotens sempiterne Deus qui regenerare etc. Gott um die Herabsendung des siebenfältigen Heiligen Geistes an: um den Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Wissenschaft und der Frömmigkeit. Das Gebet ist viermal von einem Amen unterbrochen, das auf die Nennung von je zwei Gaben respondiert wird. Ganz besonders wird gebetet um den Geist der Furcht Gottes, dem Fundamente alles geistlichen Lebens. Nunmehr salbt der Bischof, der entweder auf einem Baldistorium sitzt oder, wenn eine größere Anzahl von Firmlingen vorhanden ist, steht, die einzelnen knienden Firmlinge in Kreuzesform auf der Stirn mit Chrismam unter den Worten: N., signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. R. Amen. Es drücken diese Worte einerseits die Besitzergreifung des Firmlings seitens des Gefreuzigten (signo te signo crucis), anderseits die übernatürliche Stärkung zum standhaften Bekenntnis des Glaubens an den dreieinigen Gott (confirmo te christmate salutis in nomine Patris etc.) aus. Wer standhaft seinen Glauben bekennen will, besonders in einem Leben nach dem Glauben, der muß auch verstehen, im Kampfe gegen die dem christlichen Leben feindlichen Mächte Leiden und Widerwärtigkeiten zu ertragen. Daran gemahnt der leichte Bakenstreich, welchen der Bischof dem Firmling erteilt. Als Lohn der für Christus ertragenen Leiden winkt alsdann der Himmelsfriede, welchen der Bischof wünscht mit den Worten: Pax tecum. Als Abschluß des Firmungsritus erscheint die Antiphon Confirmata hoc Deus mit Versikel und Oration: Deus, qui apostolis tuis und der feierliche bischöfliche Schlußsegens. Vom gläubigen Bewußtsein der großen Gnadengabe erfüllt, die den Firmlingen soeben zuteil geworden, bitten Bischof und Volk, Gott möge sein Werk erhalten und festigen (confirmata hoc . . ., quod operatus es in nobis), auf daß der Heilige Geist die Firmlinge durch seine gnadenvolle Einwohnung zu seinem Tempel vervollkommenne (templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat). Um diese Wirkung um so sicherer zu erreichen, spendet der Bischof noch einmal seinen Segen, auf dessen Bedeutung die einleitenden Worte: Ecce sic benedicetur homo, hinweisen.

a) Der Bischof, angelehnt mit dem Rochett (bzw. Superpellizium), mit Stola und Pluviale von weißer Farbe, das Haupt mit der Mitra bedekt und den Stab in den

Händen, hält zunächst vor der Mitte des Altares sitzend eine Ansprache, worin er hervorzuheben hat, daß der Bischof minister ordinarius der Firmung sei. Hierauf wäscht er die Hände und spricht alsdann gegen die vor ihm knienden Firmlinge gewendet: „Der Heilige Geist komme über euch, und die Kraft des Allerböschsten bewahre euch vor Sünden.“ Damit hat der Bischof den ganzen Inhalt der Firmungsgnade angegeben. Unctionis sacramentum, lehrt der hl. Augustin¹, est virtus ipsa invisibilis Spiritus sancti, und Cyril von Jerusalem² sagt: „Mit dem sichtbaren Myron wird der Leib, mit dem heiligen und lebenspendenden Geist wird die Seele geheiligt.“ Der Heilige Geist wird der Seele gegeben in der heiligmachenden Gnade, vermöge welcher der Mensch zu Gott in ein viel innigeres Verhältnis tritt, als jenes ist, in welchem er sich schon auf Grund der Allgegenwart Gottes befindet. Diese Mitteilung der heiligmachenden Gnade oder die Heiligung wird dem Heiligen Geist appropriert. Denn „die Heiligung der sündigen Menschheit ist die Frucht des (objektiven) Erlösungswerkes, welches der Sohn auf Geheiz des Vaters übernommen und vollbracht hat, das demnach aus dem gemeinsamen Willen des Vaters und des Sohnes hervorgegangen ist. Daher erscheint es als höchst angemessen, wenn die weitere Ausführung dieses göttlichen Willens dem Heiligen Geist zugeschrieben wird, der als solcher aus Vater und Sohn ewig hervorgeht“³. Infosfern muß gesagt werden, daß der Heilige Geist in einem jeden Sakrament gegeben wird, welches das Gnadenleben der Seele neu begründen, vermehren oder das zerstörte wiederherstellen soll, vorzüglich demnach in der Taufe. Wenn aber trotzdem die Mitteilung des Heiligen Geistes nur bei der Firmung in ganz besonderer Weise hervorgehoben wird, so erklärt sich dies daraus am besten, daß die besondere Gnade der heiligen Firmung, die Stärkung zum Kampfe gegen die Feinde des Heils durch den Heiligen Geist, schon bei der ersten Sendung des Heiligen Geistes am Pfingsttag vor allem in die Erscheinung tritt. Die Apostel, die bei der Gesangennahme des Herrn schwach und verzagt die Flucht ergriffen, wurden am Pfingsttag mit einer solchen Kraft des Heiligen Geistes erfüllt, daß sie das ihnen anvertraute Evangelium nicht nur in dem Judentum, sondern auf dem ganzen Erdkreise unerschrocken und frei aussprechen und glaubten, es könne ihnen kein größeres Glück zuteil werden, als „daß sie würdig gehalten würden, um des Namens Christi willen Schmach, Fesseln, Martern und den Kreuzestod zu ertragen“⁴. Den Aposteln vor der Sendung des Heiligen Geistes gleichen jene Christen, die lediglich das heilige Sakrament der Taufe empfangen haben; „sie haben als neugeborne Kinder noch eine gewisse Bartheit und Weichheit in sich“⁵, durch die Sendung des Heiligen Geistes im heiligen Sakrament der Firmung empfangen sie gleich den Aposteln Stärkung des Glaubens zu mutvollem Bekennen Christi. Wenn der Glaube, die Wurzel der Rechtsfertigung, gekräftigt ist, so muß dadurch auch das christliche Tugendleben Stärkung empfangen und den also Begnadeten mehr und mehr unempfänglich machen für die Sünde. Um diese zweite, mehr indirekte Wirkung des Firmungssakramentes steht der Bischof darum sofort zu Beginn des Firmungsritus: Virtus altissimi custodiat vos a peccatis!

b) Nach den einleitenden Versikeln Adiutorium etc. streckt der Bischof seine Hände gegen die Konfirmanden aus und spricht das Gebet Omnipotens, in welchem in feierlicher Weise um die sieben Gaben des Heiligen Geistes geslebt wird. Schon in der Taufe wurden mit den eingegossenen Tugenden auch die Gaben des Heiligen Geistes der wiedergeborenen Seele geschenkt; nicht feimartig sind sie in den Firmlingen vorhanden, denn sonst müßte die Taufe nicht die zur Erlangung des ewigen Heils not-

¹ In ep. 1 Io. tract. 3, c. 3.

² Cat. myst. 3, 3.

³ Simar, Lehrbuch der Dogmatik¹ 474.

⁴ Cat. rom. pars II, c. 2, n. 22.

⁵ Ebd. n. 20.

wendige Gnadenausstattung verleihen, sondern bereits in einer Weise ausgebildet, daß sie ihrem Zweck gerecht werden können. Ihr Zweck besteht aber darin, daß sie als eingegossene Habitum den Menschen soweit vervollkommen, ut instinctum atque motionem Spiritus sancti prompte sequatur¹. Die Taufgnade ist aber nur die notwendige Gnadenausrüstung für die Anfänger im christlichen Leben, die Gaben des Heiligen Geistes, die mit ihr eingegossen werden, nur in dem Maße und in der Art verliehen, daß dieses christliche Anfängerleben sich entwickeln könne. Wenn aber der Christ hinaustritt ins Weltleben, empfängt er mit der Firmgnade, welche die Taufgnade nach einer bestimmten Richtung zu vervollkommen hat, auch die entsprechenden Gaben des Heiligen Geistes. Wird die Firmgnade gegeben zur Stärkung des übernatürlichen Lebens gegen die Feinde des Heils, so auch die mit ihm verbundenen Gaben des Heiligen Geistes. In dem geistlichen Leben des erwachsenen Christen sind diese Gaben berufen, eine wichtige Rolle zu spielen; daran erinnert die Kirche, wenn sie zum Ausdruck innigsten Flehgebetes nach der Erwähnung von je zwei Gaben ein eigenes „Amen“, „Es geschehe“, in den Text des Gebetes einfügt. Besonders wird gebetet um die Gabe der Furcht Gottes, weil sie der Anfang der wahren, zu Gott führenden Weisheit ist, gleichsam die Seele des geistlichen Kampfes und Lebens². Fernerhin bittet der Bischof: Consigna eos signo crucis Christi! Das Siegel, welches den Firmlingen aufgedrückt werden soll, ist das Zeichen des getreuzigten Gottessohnes. Damit ist aber auch der Charakter des Kampfes dargelegt; denn diejenigen, die Christo angehören, die mit seinem Zeichen bezeichnet sind, sind der Welt gekreuzigt.

c) Nunmehr schreitet der Bischof zum eigentlichen sakramentalen Akte der Firmung. Da in der Spendeformel der Firmling mit seinem Taufnamen angerufen wird, so muß der Bischof zuvor sich nach diesem Namen erkundigen. Sollte es sich dabei herausstellen, daß einer der Firmlinge einen verpönten (turpe) oder eines Christen nicht würdigen Namen (christiano homini non conveniens) hätte, so müßte bei dieser Gelegenheit ein anderer Name angenommen werden³. Die Firmalzung wird in Kreuzesform vollzogen; denn das Kreuz ist die Quelle aller Segnungen, die Ursache aller Gnaden, so besonders auch der Firmgnade. Das Kreuz ist aber auch das Zeichen des Menschensohnes, unter dem die Firmlinge in ihrem Leben für Christus zu streiten haben wie der Soldat unter dem Hohheitszeichen seines Königs. An der Stirn des Firmlings wird das Kreuz gesetzt: an der Stirn pflegen sich Furcht und Scham abzumalen; darum soll durch die Salbung der Stirn angedeutet werden, daß sich der Gefirmte fürderhin weder durch Furcht noch Scham von dem freimütigen Bekennen des christlichen Namens abdrücken lassen solle⁴. Nach der Salbung schlägt der Bischof dem Gefirmten gelinde auf die Wange, indem er spricht: „Der Friede sei mit dir.“ Der Römische Katechismus⁵ gibt folgende Erklärung dieser Zeremonie: „Damit aber der Gesalbte und Gefirmte sich erinnere, daß er als ein tapferer Kämpfer bereit sein müsse, alles Widrige mit unbesiegbarem Mute für Christi Namen zu tragen, so wird er vom Bischof mit der Hand leicht auf die Wange geschlagen. Zuletzt aber wird ihm der Friede gegeben, damit er erkenne, daß er die Fülle der himmlischen Gnade und den Frieden, welcher allen Begriff übersteigt, erlangt habe.“ Amberger⁶ knüpft an die Worte: „Der Friede sei mit dir“, die schöne Erwägung: „Der Geist des Friedens hat Wohnung in dir genommen; nicht im Dienste der Welt ist Friede, sondern im Dienste Gottes. Warum muß der Streiter Christi leiden und dulden, aber derer, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, ist das Himmelreich schon

¹ S. th. 2, 1, q. 68, art. 1.

² Amberger, Pastoraltheologie III 444.

³ Instructio pro sacerdoce confirmationem administrante.

⁴ Cat. rom. pars II, c. 2, n. 24.

⁵ Pars II, c. 2, n. 26.

⁶ Pastoraltheologie III 446.

auf Erde, nämlich der Friede. Und dieser Friede wird bei dir bleiben, solange nicht der Heilige Geist aus deinem Herzen weichen muß."

d) Die Antiphon *Confirma hoc* mit daran sich schließenden Versikeln und Oration bildet den Abschluß der Firmhandlung und leitet über zu dem feierlichen Schlußseggen. In der Antiphon ist auch angegedeutet, was der Zweck des Schlußgebetes und des Schlußsegens ist: Befestigung der großen Gnadengabe, welche die Firmlinge soeben empfangen. Die Worte *Confirma hoc* sind dem Psalm 67 entnommen, der seinem Grundgedanken nach ein Danklied ist für einen großen Sieg, welchen durch Gottes Gnade das auserwählte Volk schauen konnte. Ein solcher Sieg kann auch gefeiert werden bei der heiligen Firmung. Der Firmling hat bereits die Taufgnade: „Gnädigen Regen sonderst du ab für dein Erbe, o Gott, und das Ermattete — du haft's wiederhergestellt.“¹ Jetzt erhält er auch noch die Fülle der Geistesgaben im Sakrament der Firmung. In Anbetracht dieser Segnungen kann der Gefirmte nur beten: „Bestärke das, was du gewirkt hast unter uns, von deinem Tempel in Jerusalem aus.“ In dem gleichen Gedankengange bewegt sich das folgende Schlußgebet: Das, was in der heiligen Handlung der Firmung begonnen, soll der Heilige Geist allmählich zur Vollendung bringen, indem er die Herzen der Gefirmten immer mehr und mehr vervollkommenne (idem *Spiritus sanctus in eis superveniens templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat*). Der Schlußseggen wird eingeleitet mit den Worten des Psalms 127: „Siehe, so wird gesegnet, wer den Herrn fürchtet.“ Die Kirche denkt dabei zurück an die Gnadenerweise, die der Firmling empfangen; in der nun folgenden Segensformel aber wendet sich ihr Blick der Zukunft zu, und sie ersucht vom Herrn: „Es segne euch der Herr von Sion aus, damit ihr schauet die Güter Jerusalems, d. h. die Gnadenföhre der Kirche, alle Tage eures Lebens und ihr durch dieselben einst das ewige Leben erlanget.“ — Am Schluß der heiligen Handlung soll der Bischof die Paten mahnen, ihre Paten Kinder in den guten Sitten zu unterweisen, damit sie das Böse meiden und das Gute tun, und sie das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und Ave Maria zu lehren.

Drittes Hauptstück.

Das allerheiligste Sakrament des Altares.*

§ 59. Spender und Empfänger der heiligen Kommunion.

1. Priester und Bischöfe, welchen der Herr mit den Worten „Tut dies zu meinem Andenken“ die Gewalt übertragen hatte, das Opfer darzubringen, sind naturgemäß die Ausspender des Opfermahles, und deshalb stand ihnen auch von Anfang an das Recht zu, die heilige Eucharistie auszuteilen. Dieses Recht übten sie in der Weise aus, daß sie bei der Feier des heiligen Opfers zunächst sich selbst kommunizierten, dann aber den Diaconen die heiligen Gestalten zur Austeilung an die Gläubigen überließen. Nach den ältesten Beichten teilten die Diaconen Leib und Blut des Herrn sub utraque specie

¹ Ps 67, 10.

* Literatur. Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament, Tübingen 1851. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie, Paris 1885—1886. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum, Speier 1891.

aus; schon frühzeitig aber änderte sich die Praxis dahin, daß der zelebrierende Bischof oder Priester das Brot, der Diakon jedoch den Kelch darreichte. So blieb die kirchliche Gewohnheit, bis mit dem Aufhören der Kelchspendung an die Laien die Dienstleistung der Diaconen nicht mehr benötigt wurde. Gegenwärtig gilt der Diakon nur mehr als minister extraordinarius der heiligen Kommunion, der, wiewohl ihm die Gewalt zur Spendung bei der Ordination erteilt wurde, doch davon nicht Gebrauch machen darf, wenn nicht ein spezieller Auftrag des minister ordinarius ihn hierzu ermächtigt. Ordentlicher Spender hingegen ist der Priester, der aber, um in einer fremden Kirche dieses Amt rechtmäßigerweise auszuüben, vom Kirchenvorstand die Erlaubnis erhalten muß, die allerdings mit der Erlaubnis zur Zelebration als gegeben erachtet wird.

a) Von dem ewigen Hohenpriester heißt es: „Da sie nun des Nachts aßen, nahm Jesus das Brot, segnete und brach es und gab es seinen Jüngern.“¹ Mit Rücksicht darauf konnte das Konzil von Trient² erklären: „Beim sakramentalen Empfange war immer in der Kirche jene Sitte herrschend, daß die Laien von den Priestern die Kommunion empfingen, die zelebrierenden Priester aber sich selbst kommunizierten. Diese Sitte, die gleichsam aus apostolischer Tradition sich ableitet, muß mit Zug und Recht beibehalten werden.“ Was vom Priester gesagt ist, gilt in erhöhtem Maßstab vom Bischof, dem in ältester Zeit die Feier der Eucharistie fast ausschließlich zustand. Tertullian³ sagt: Eucharistiae sacramentum . . . nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus. Noch jetzt will das Caeremoniale episcoporum⁴, daß am Ostersonntag der Bischof bei der feierlichen Messe die heilige Kommunion aussteile. Neben Bischöfen und Priestern waren von Anfang an auch die Diaconen Spender dieses heiligen Sakramentes. Auf eine derartige Befugnis der Diaconen spielt Ignatius⁵ an, wenn er dieselben „Diener der Geheimnisse Christi“ nennt. Deutlicher spricht sich über diese Obliegenheit der Diaconen Justin der Märtyrer⁶ aus: „Hat der Vorsteher die Dankagung vollendet und das gesamte Volk eingestimmt, so reichen die Diaconen, wie sie bei uns heißen, einem jeden der Anwesenden von dem geweihten Brot, Wein und Wasser zum Genusse dar und den nicht Anwesenden bringen sie davon.“ Aus diesen Worten geht deutlich hervor, daß die Diaconen das heilige Sakrament unter beiden Gestalten zum Genusse reichten. Das gleiche ist im Testamentum D. N. I. Chr. bezeugt⁷. Die kirchliche Praxis muß sich aber bald geändert haben. Denn schon zur Zeit Cyprians⁸ ist in der afrikanischen Kirche dem Diacon lediglich die Austeilung des heiligsten Blutes anvertraut. Auch Ambrosius⁹ kennt diese Gesetzmäßigkeit, da er den heiligen Diacon Laurentius ausrufen läßt: „Wie willst du dem die Teilnahme an deinem Blute verweigern, dem du das konsekrierte Blut des Herrn anvertraut hast (eui commisisti dominici [sanguinis] consecrationem)?“ Nach den Apostolischen Konstitutionen¹⁰ teilt gleichfalls der Bischof das konsekrierte Brot, der Diacon aber das heiligste Blut aus. Ebenso berichtet der erste römische Ordo, wonach der Papst und die anwesenden Bischöfe den Leib des Herrn, der Archidiacon aber und die Diaconen in seinem Gefolge den Kelch darreichen. Mit dem Aufhören der Kelchspendung an die Laien, etwa im 12. oder 13. Jahrhundert, erlosch auch diese Befugnis der Diaconen. Hugo von St-Victor rechnet noch die Austeilung der heiligsten Eucharistie unter die Amtspflichten eines Diaconen, fügt aber bei, daß man von dieser Sitte an einzelnen Orten bereits ab-

¹ Mt 26, 26.² Sess. XIII, c. 8.³ De coron. mil. c. 3.⁴ L. 2, c. 29, n. 1—3.⁵ Trall. c. 2.⁶ Apol. I 67.⁷ S. 132.⁸ De laps. c. 25.⁹ De off. 1, 41.¹⁰ L. 8, c. 13.

gekommen sei¹. Man war sich übrigens schon im christlichen Altertum bewußt, daß den Diaconen die Aussteilung des heiligsten Sakramentes nur in Unterordnung unter den Priester zukomme. So bestimmen die Statuta ecclesiae antiqua: Ut diaconus praesente presbytero Eucharistiam corporis Christi populo, si necessitas cogat, iussus eroget². Im Mittelalter verfügt die Synode zu York (1195) in ihrem vierten Kanon, daß ein Diakon nur im Falle äußerster Not jemand das heilige Sakrament reichen dürfe. Nach gegenwärtigem liturgischem Rechte ist der Diakon lediglich minister extraordinarius der heiligsten Eucharistie, der nur, wenn eine Notwendigkeit vorliegt, von seiner Befugnis Gebrauch machen darf³. Eine solche darf aber als gegeben erachtet werden, wenn bei einem größeren Konkurs von Gläubigen kein Priester zur Verfügung stünde oder der Priester mit Beichthören beschäftigt oder schwächlich und gebrechlich wäre. Die Notwendigkeit, welche vorliegen muß, wird von einzelnen Kanonisten als eine extrema, von andern als eine gravis bezeichnet. Das richtige wird sein, eine necessitas communis in dem oben angegebenen Sinne zu fordern⁴. Diese Notwendigkeit ist die Voraussetzung für die Erlaubnis, welche der Diakon stets zur Ausübung dieses Amtes benötigt. Die Erlaubnis hat der Pfarrer zu geben, in einzelnen Diözesen aber wird eine besondere bischöfliche Erlaubnis gefordert⁵. Sicher genügt eine einfache Notwendigkeit zur Erteilung der Erlaubnis, wenn ein Diakon das Viatikum einem Kranken überbringen soll⁶.

b) Es ist selbstverständlich, daß die Laien in frühchristlicher Zeit, wo die heiligste Eucharistie in den Häusern aufbewahrt wurde⁷, auch ohne die Dienstleistung eines Priesters oder Diacons kommunizieren durften. Doch verfügte bereits das Trullanum⁸, daß in Gegenwart eines Bischofs, Priesters oder Diacons ein Laie von diesem Rechte keinen Gebrauch machen dürfe unter der Strafe der Ausschließung von der Kirche während der Dauer einer Woche. Noch in späterer Zeit treten Laien als Überbringer des Viatikums auf. Schon Dionysius von Alexandrien⁹ hatte in seinem Briefe an Fabius von Antiochen berichtet, daß der Greis Serapion in Todesgefahr aus den Händen eines Knaben die heilige Wegzehrung empfing. Diese Gewohnheit, Laien das heiligste Sakrament zur Überbringung an die Kranken anzuvertrauen, hielt sich lange; denn im Jahre 829 sah sich eine Synode von Paris¹⁰ genötigt zu verbieten, daß Frauenspersonen die heilige Kommunion austeilen. Im 10. Jahrhundert mußte mit scharfen Worten ein Neimyer Konzil¹¹ gleichfalls dagegen einschreiten. Katherius von Verona¹² und Regino von Prüm¹³ wenden sich in gleicher Weise gegen diese Praxis. Eine mildernde Bestimmung gibt ein Konzil von London (1138)¹⁴, welches die Überbringung des Viatikums den Laien im Falle der Not gestattet. In neuerer Zeit erlaubte die Propaganda am 10. August 1841, daß den um ihres Glaubens willen eingekerkerten Christen von Tonking die heiligste Eucharistie gebracht würde, damit sie sich selbst im geheimen kommunizierten. Um so mehr ist es einem französischen Priester erlaubt, im Notfall, wenn er dazu noch imstande sein sollte, sich selbst das Viatikum zu reichen.

¹ De sacramenta c. 38. ² c. 18, D. XCIII.

³ S. R. C. 25. Febr. 1777, n. 2504.

⁴ Vgl. Many, Praelectiones de sacra ordinatione, Paris. 1905, 52; Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament 135.

⁵ Instruct. past. Eystett. 89.

⁶ Many, Praelectiones de sacra ordinatione 52.

⁷ Tertull., Ad uxor. 2, 5. Cyprian., De laps. c. 26. Basil., Ep. 289.

⁸ c. 58. ⁹ Eusebius, Hist. eccl. 6, 44. ¹⁰ Mansi, Conc. coll. XIV 565.

¹¹ c. 29, D. II De consecratione. ¹² Ep. synodica.

¹³ De causis synodalibus 1. ¹⁴ c. 2. Mansi, Conc. coll. XXI 511.

2. Jeder Getaufte, der sich in *stato viatoris* befindet, kann sakramental die heilige Eucharistie empfangen. Ausgeschlossen sind durch kirchliches Gebot die öffentlichen Sünder oder auch öffentlich Exkommunizierte oder Interdizierte, wenn sie sich nicht vorher offenkundig gebessert und das öffentliche Ärgernis gutgemacht haben. Geheime Sünder, wenn sie im geheimen die heilige Kommunion verlangen, sind gleichfalls abzuweisen, nicht aber, wenn sie es öffentlich tun. Die Kenntnis der geheimen Sündhaftigkeit aber darf selbstverständlich nicht aus dem Bekennen in der sakramentalen Beichte herühren. Wahnsinnigen darf die heilige Kommunion nur dann gereicht werden, wenn sie zuweilen lichte Augenblicke haben, wenn sie ferner Andacht bezeigen und eine Gefahr der Verunehrung des heiligsten Sakramentes nicht gegeben ist. Im Gegensatz zur Übung der alten Kirche sind seit dem 13. Jahrhundert die Kinder, welche wegen ihres Alters noch keine Kenntnis der heiligsten Eucharistie besitzen, vom Empfange derselben ausgeschlossen. Von den Empfängern der heiligen Kommunion wird eine gewisse geistige und körperliche Disposition gefordert. Die notwendige geistige Disposition besteht vor allem in dem Freisein von schwerer Sünde, die körperliche Vorbereitung besteht nach altkirchlicher Vorschrift in der Bewahrung der Nüchternheit von Mitternacht an.

a) Da die heilige Taufe erst den Eintritt in die Kirche vermittelt und damit die Anteilnahme an den Gnaden schäzen der heiligen Sakramente, welche der Herr seiner Kirche anvertraut hat, so kann ein Ungetaufter zwar materiell Leib und Blut des Herrn empfangen, niemals aber sakramental. Aus diesem Grunde und um Verunehrungen des heiligsten Sakramentes zu verhüten, bestimmen schon die Canones Hippolyti¹: *Ceterum clerici caveant cum sollicitudine, ne quemquam ad sumenda sacra mysteria invitent, nisi solos fideles.* Über die zum sakramentalen Empfange der heiligen Eucharistie notwendige Intention gibt die Dogmatik Aufschluß². Ebenso ist es eine dem Wesen der ganzen Heilsvermittlung entsprechende Forderung, daß der Empfänger der heiligen Kommunion sich in *stato viatoris* befindet. Dem scheint aber die schon im 4. Jahrhundert³ in der Kirche geübte Praxis zu widersprechen, wonach auch den Toten die Eucharistie in den Mund gelegt wurde. Noch das Trullanum⁴ und die Statuta Bonifacii⁵ sehen sich genötigt, dagegen Stellung zu nehmen. Wie Schanz⁶ und Leclercq⁷ vermuten, entstammt dieser seltsame Gebrauch dem Verlangen, solchen Toten, die ohne das Viatitum aus dieser Welt geschieden waren, noch nachträglich die Segnungen desselben zuzuwenden. Vielleicht wurde diesem Missbrauch auch dadurch Vorschub geleistet, daß man unmittelbar vor dem Verscheiden das Viatitum spendete; die heiligen Gestalten konnten alsdann nicht mehr von dem Sterbenden genossen werden. Nachdem man aber in dieser Übung nichts Ansößiges erblickte, konnte man leicht einen Schritt weiter gehen und den bereits Gestorbenen die Eucharistie in den Mund legen. Möglicherweise hängt mit der Totenkommunion die Sitte zusammen, die heilige Eucharistie den Leichen mit ins Grab zu geben. Der hl. Gregor⁸ erzählt von einem jungen Mönche, dessen Leiche

¹ c. 206. Duchesne, Origines du culte chrétien 545.

² Vgl. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche 182.

³ Vgl. Konzil von Hippo (393) c. 4, von Karthago (397) c. 5.

⁴ c. 83. Mansi, Conc. coll. XI 913. ⁵ n. 20. Ebd. XII 385.

⁶ Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche 420.

⁷ Dictionnaire de théologie catholique: Communion eucharistique.

⁸ Dial. 2, 24.

nicht begraben werden konnte, da das Grab sie mehrere Male wieder herauswarf. Die Mönche kamen zum hl. Benedict, der ihnen den Leib des Herrn gab mit dem Befehle, das Sakrament auf die Brust des Toten zu legen und ihn dann zu begraben, was nunmehr gelang. Da ausdrücklich hervorgehoben wird, daß jener Mönch nicht die heilige Wegzehrung empfangen hatte, scheint der Zusammenhang mit der Totenkommunion in diesem Falle hinlänglich gewahrt. Auch vom hl. Basilios wird erzählt, daß er den dritten Teil der Hostie, die er vor seinem Hinscheiden empfing, befahl, seinem Leichnam mit ins Grab zu geben¹. Die apokryphe Vita des Heiligen hat hier wahrscheinlich einen bei der Bestattung griechischer Bischöfe² in späterer Zeit aufgekommenen Gebrauch in die Seiten des großen Kappadoziers zurückversetzt.

b) Schon bei der Beschreibung der *ritus postbaptismales* wurde erwähnt, daß man im christlichen Altertum und noch im Mittelalter sogar den unmündigen Kindern unmittelbar nach der heiligen Taufe die heilige Kommunion zu reichen pflegte. Aber auch nach dem Taufstage blieb den Kindern der Zugang zum Tische des Herrn nicht verwehrt. Wahrscheinlich empfingen die Kinder, so oft sie fürderhin der Feier des eucharistischen Gottesdienstes anwohnten, die heilige Kommunion; denn in der Reihenfolge, in welcher nach der Bestimmung der Apostolischen Konstitutionen³ die Kommunion empfangen werden sollte, ist auch den Kindern ein bestimmter Platz angewiesen⁴. Noch nach dem ersten römischen Ordo⁵ mußten die neugetauften Kinder während der ganzen Osteroctav täglich zur Kirche gebracht werden, um die heilige Eucharistie zu empfangen. Den Kindern wurde, wie bereits erwähnt, das Sakrament unter der Gestalt des Weines gereicht, wenn sie noch nicht imstande waren, feste Speise zu genießen. Vielsach war es üblich, den Kindern die Überreste des eucharistischen Mahles zu reichen, wie aus einer Bestimmung des zweiten Konzils von Mâcon (585)⁶ hervorgeht: „Was von dem Opfer nach Beendigung der heiligen Messe übrig ist, soll am vierten oder sechsten Tage der Woche, mit Wein befeuchtet, von unschuldigen Kindern genossen werden, denen zuvor Fasten aufzulegen ist.“⁷ Besonders nahm man darauf Bedacht, daß die Kinder nicht ohne Brotkum aus diesem Leben schieden. Die Capitularia regum Francorum bestimmen in dieser Hinsicht: „Der Priester habe stets die Eucharistie bereit, damit er, wenn jemand erkrante oder ein Kind frank würde, diese sofort kommuniziere, damit sie nicht ohne Kommunion sterben.“⁸ Jedoch wurde schon frühzeitig gegen die Übung, unmündigen Kindern die Kommunion zu reichen, Widerspruch erhoben. Zuerst wandte sich dagegen ein Konzil von Tours (813), welches verbot, Kindern und andern Anwesenden indiscrete die heilige Eucharistie auszuteilen⁹. Vielleicht ist damit nur angedeutet, daß Rücksicht genommen werden solle auf die physische Empfänglichkeit der Kinder. Noch in späterer Zeit mußte eine Trierer Synode (1227) kleine Kinder, welche noch nicht imstande sind, feste Speise zu genießen, von der Kommunion ausschließen¹⁰. Die gegenwärtige Praxis der Kirche, nur solche zum eucharistischen Mahle zuzulassen, welche die Jahre der Unterscheidung erreicht haben, erhielt eine nachdrückliche Förderung durch den bekannten Beschuß der vierten lateranensischen Synode, welche nur solche Christen zur österlichen Kommunion verpflichtete. Eine Synode von Bordeaux (1255) wollte, daß den Kindern an Stelle der konsekrierten Hostien gesegnete Brote, Eulogien gereicht würden¹¹. Im gleichen

¹ Vita Basil. c. 4.

² Balsamon, Comment. ad c. 83 Conc. Quinisexti.

³ L. 8, c. 13.

⁴ Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 122.

⁵ n. 46. ⁶ c. 6. Mansi, Conc. coll. IX 952.

⁷ Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 122.

⁸ L. 1, n. 161. ⁹ c. 19. ¹⁰ c. 3. Mansi, Conc. coll. XXIII 28.

¹¹ c. 5. Ebd. XXIII 858.

Jahrhundert wendet sich auch Thomas von Aquin gegen die Kinderkommunion: Pueris recenter natis... non sunt sacra mysteria danda. Sed quando iam pueri incipiant aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest iis hoc sacramentum conferri¹. Gleichwohl hielt sich die Kinderkommunion noch in einzelnen Ländern, wie z. B. in Schweden, wo auf den Synoden von Upsala 1443—1448 Kindern unter zehn Jahren der Empfang der heiligen Kommunion verboten werden musste². Während der hussitischen Wirren wurde von Seiten der Böhmen die Forderung der Kinderkommunion gestellt, aber vom Basler Konzil und später vom fünften Laterankonzil abgelehnt³. Das Konzil von Trient⁴ kam noch einmal auf diese Frage zurück und erklärte, „dass die des Vernunftgebrauches noch entbehrenden Kinder durch keinerlei Notwendigkeit zur sakramentalen Kommunion des Altarsakramentes verpflichtet seien, indem sie durch das Bad der Taufe wiedergeboren und Christo einverleibt, die bereits erlangte Gnade der Kinder Gottes in jenem Alter nicht verlieren könnten“. Als weitere Gründe führt der römische Katechismus⁵ an, dass die Kinder weder die heilige Eucharistie von einem gemeinen und gewöhnlichen Brote zu unterscheiden, noch zu deren Empfang Frömmigkeit des Herzens und Erfurcht mitbringen können. Auch scheine dies der Einsetzung Christi des Herrn ganz zu widersprechen; denn er sagt: „Nehmet hin und esst“, die unmündigen Kinder aber seien offenbar nicht fähig, zu nehmen und zu essen. Noch deutlicher spricht das Verbot der Kinderkommunion das römische Rituale⁶ aus: *Iis etiam, qui propter aetatis imbecillitatem nondum huius Sacramenti cognitionem et gustum habent, administrari non debet.* Genauere Bestimmungen über das Alter beim Empfang der heiligen Eucharistie gab weder das römische Rituale noch der römische Katechismus⁷. Letzterer sagt nur, dieses Alter „werde niemand besser bestimmen können als der Vater und der Priester, welchem die Kinder ihre Sünden beichten; denn ihnen gehört es zu, zu erforschen und von den Kindern zu erfragen, ob sie von diesem wunderbaren Sakramento einige Kenntnis erhalten haben oder den Geschmack dafür besitzen“. Der Erlass der S. Congregatio de Sacramentis vom 8. August 1909 hebt noch einmal diese Pflicht der Eltern hervor, bestimmt aber auch genauer die Zeit, von welcher ab die Verpflichtung, die heilige Kommunion zu empfangen, beginnt, auf das Unterfehdungsalter (*in qua puer incipit ratiocinari hoc est circa septimum annum sive supra sive etiam infra*).

c) Seit frühchristlicher Zeit besteht in der Kirche die Gewohnheit, welche sich bald zum Gesetz verdichtete, die heilige Kommunion nüchtern, genauer, nach vorher gegangenem Fasten zu empfangen. Der Heiland setzte allerdings das heilige Abendmahl nach vorausgegangenem Paschamahle ein, und auch in der ersten Kirche ging dem Genusse der Eucharistie vielfach die Agape voraus. Doch schon aus Tertullian ist zu erssehen, dass man beim privaten Abendmahlsempfang am Morgen die heilige Eucharistie vor jeder andern Speise zu genießen pflegte. Bei Schilderung der Unannehmlichkeiten, welche eine Ehe zwischen einem heidnischen Manne und einer christlichen Frau mit sich bringt, schreibt Tertullian⁸: „Der Mann wird nicht verstehen, was du im geheimen vor jeder andern Speise genießest, und wenn er das Brot fennen würde, so hielte er es nicht für das, was man es nennt.“ Wahrscheinlich darf in dieser Äußerung eine Anspielung auf eine schon damals in der Kirche allgemein

¹ S. th. 3, q. 80, a. 9 ad 3.

² Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche 425.

³ Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 166—167.

⁴ Sess. XXI, cap. 4; vgl. auch can. 4.

⁵ Pars II, c. 4, n. 62. ⁶ Tit. IV, c. 1, n. 11.

⁷ Pars II, c. 4, n. 63. ⁸ Ad uxor. 2, 5.

beobachtete Geprägtheit gefunden werden; denn auch Origenes² empfiehlt das Fasten als eine würdige Vorbereitung auf den Empfang des heiligsten Sakramentes. Unter Fasten verstand man aber nicht bloß einen Abbruch, sondern vollkommene Enthaltung von Speise und Trank³. Ohne Zweifel bewahrte man im 4. Jahrhundert die Nüchternheit vor dem Empfange der heiligen Kommunion. Unzweideutige Zeugnisse bietet hierfür die alexandrinische und die afrikanische Kirche. Unter den Responsa canonica des Patriarchen Timotheus von Alexandrien (381—385) findet sich auch die Beantwortung der Frage, ob einer zum heiligen Abendmahl gehen dürfe, wenn er unfreiwillig einen Tropfen Wasser verschlucht hat⁴. Auch der Nachfolger des Timotheus auf dem bischöflichen Stuhle von Alexandrien, Theophilus, gibt Zeugnis für die Beobachtung der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion. Als nämlich einmal die Vigil von Epiphanie, an welcher gefastet werden mußte, auf einen Sonntag fiel, an welchem nicht gefastet werden durfte, so entstand die Frage, ob man auch an diesem Tage das zur Vorbereitung auf die Kommunion — die an der Vigil erst zur Zeit der Non gespendet wurde — nötige Fasten beobachten müsse oder ob man mit Rücksicht auf die Sonntagsfeier Speise zu sich nehmen dürfe. Aus dieser Kollision der Pflichten glaubte der Patriarch am besten dadurch herauskommen zu können, daß er den Genuss einiger Datteln, die vor Empfang der heiligen Eucharistie etwa zur Mittagszeit genossen werden sollten, gestattete. Über die Gewohnheit der abendländischen Christenheit geben Zeugnisse aus der afrikanischen Kirche Ausschluß. Placuit Spiritui sancto, schreibt Augustinus an Januarius⁵, ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam caeteri cibi, nam ideo per universum orbem mos iste servatur. Mit Augustinus stimmen die Beschlüsse der Konzilien von Hippo (393)⁶ und Karthago (397)⁷ überein. Während des ganzen Mittelalters hielt man an dem Gebote der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion fest und suchte Auswüchsen zu begegnen. Das Pönitentiale des Beda Venerabilis⁸ und das Bußbuch von Monte Cassino⁹ belegen mit einer Buße von sieben Tagen jeden, der sich gegen dieses Gebot verging. Noch strenger ist ein Mailänder Pönitentiale, welches für eine Versündigung dieser Art eine zehntägige Buße bei Wasser und Brot für die geringste Verlezung der Nüchternheit anbefahl¹⁰. Die bisherige Praxis sanktionierte nochmals das römische Missale¹¹: Si quis non est ieunus post medium noctem, etiam post sumptionem solius aquae, vel alterius potus, aut cibi, per modum etiam medicinae, et in quantumeumque parva quantitate, non potest communicare nec celebrare. Wenn im Munde zurückgebliebene Speisereste oder beim Ausspülen des Mundes versehentlich ein Tropfen Wasser verschlucht wird, ist die Kommunion erlaubt, cum non transglutiantur per modum cibi, sed per modum salivae¹².

In einzelnen Fällen hielt man sich übrigens schon im christlichen Altertum nicht an das Gebot der natürlichen Nüchternheit vor Empfang der Eucharistie gebunden. So pflegte man zur Zeit des hl. Augustinus am Gründonnerstag in getreuer Nachahmung der Vorgänge beim letzten Abendmahl vor der Kommunion das Mahl ein-

¹ In Gen. hom. 10.

² Probst, Sacra menta und Sacramentalia in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 227.

³ Bibl. vet. Patr. VII, Venet. 1770, 350.

⁴ Ep. 54, al. 118. ⁵ c. 28.

⁶ c. 29. Mansi, Conc. coll. III 885.

⁷ c. 6, n. 9. Schmid, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche I 562.

⁸ n. 89. Ebd. I 416. ⁹ Ebd. II 356 440. ¹⁰ De defectibus 9, 1.

¹¹ Ebd. 9, 3.

zunehmen¹. Diese Sitte griff auch nach Spanien über, wurde aber hier durch das Konzil von Braga (563) verboten; in gleicher Weise nahm das Trullanum (692) unter ausdrücklicher Verwerfung der afrikanischen Gewohnheit gegen diese Ausnahme Stellung². Noch im 14. Jahrhundert pflegten die Mönche von St-Denis, wie Johann von Paris mitteilt, am Gründonnerstag vor der heiligen Kommunion Speise zu sich zu nehmen³. Ebenso glaubte man sich im Mittelalter zuweilen von der Pflicht der Beobachtung des ieiunium naturale enthoben, wenn es galt, einem eben Verstorbenen die Früchte des heiligen Messopfers zuzuwenden und ein Priester, der noch nicht an diesem Tage das Fasten gebrochen hatte, nicht vorhanden war. Bereits das Konzil von Braga belegt solche, die „bei einer Totenmesse nach genossenem Trunk wagen, das Opfer darzubringen“, mit schwerer Strafe. Das Konzil geht von der Ansicht aus, dieser Brauch sei von den Priscillianisten in die Kirche eingeschleppt worden. Noch im 13. Jahrhundert hatte sich in Frankreich die Gepflogenheit erhalten — wenigstens im Zisterzienserorden —, im Falle der Not durch einen Priester, der bereits zelebriert und die Ablutionen genossen hatte, für einen soeben Verstorbenen das heilige Messopfer darbringen zu lassen. Der Abt Konrad von Citeaux verbot es aber für seinen Orden mit den Worten: Firmiter inhibetur, ne aliquis in ordine nostro post secundam ablutionem, pro mortuo, vel alio aliquo casu celebrare praesumat. Quod autem scriptum est, in usibus corrigatur⁴.

Ein anderer Grund, welcher von der Beobachtung des Jejunium von jeher entschuldigte, war Krankheit. Das Konzil von Konstanz bestimmte bereits in seiner 13. Sitzung, daß nur in casu infirmitatis, aut alterius necessitatis a iure vel Ecclesie concessio vel admissio die heilige Eucharistie von solchen, die vorher Speise oder Trank zu sich genommen, empfangen werden dürfe. Das Konzil sagt zwar nicht ausdrücklich, daß Todesgefahr vorliegen müsse oder daß das heilige Sakrament in diesem Falle nur als Viatikum gespendet werden dürfe; doch geht dies aus dem Zusammenhang und noch mehr aus der konstanten Praxis hervor. In neuester Zeit hat Pius X. große Milderungen für die Kranken überhaupt eintreten lassen. Um den Kranken, welche die natürliche Nüchternheit nicht vollständig bewahren können, eine östere Kommunion möglich zu machen, hat mit Gutheißung des Papstes die Konzilskongregation bestimmt, daß solche Kranken, welche bereits seit einem Monat ohne Hoffnung auf baldige Genesung daniederliegen, auf den Rat ihres Beichtvaters hin einmal oder zweimal in der Woche auch unter Verlezung des ieiunium naturale kommunizieren dürfen, wenn es sich um solche Kranken handelt, die in frommen Häusern, d. h. Krankenhäusern, Spitälern, Klöstern usw., untergebracht sind; andernfalls untergebrachte Kranken aber erfreuen sich dieser Vergünstigung nur einmal oder zweimal im Monat. Doch darf die erlaubte Stärkung nur per modum potus genossen werden⁵.

Es versteht sich von selbst, daß von dem Gebote der Nüchternheit, weil es sich um ein allgemeines Kirchengebot handelt, nur der Papst dispensieren kann. Wenn auch selten, so kamen doch solche Dispensationen vor und werden auch gegenwärtig

¹ Aug., Ep. ad Ianuar. 54 (al. 118). Drittes Konzil von Karthago c. 29. Mansi, Conc. coll. III 885.

² c. 29.

³ Determinatio Fr. Ioannis Parisiensis Praedicatoris, De modo existendi Corpus Christi in Sacramento Altaris, alio quam sit ille quem tenet Ecclesia: nunc primum edita ex MS. Codice S. Victoris Paris., Londini 1686, 110. Vgl. Wickham Legg, Papal Faculties allowing food before Communion, London 1905, 20.

⁴ Angelo Maurique, Cisterc. Annal. ad annum 1217, c. 8, 8. Wickham Legg, Papal Faculties allowing food before Communion 17.

⁵ S. R. C. 7. Dezember 1906.

noch unter gewissen Voraussetzungen gewährt. So erhielt z. B. Kaiser Karl V., der sich übrigens schon vorher nicht an dieses Kirchengebot gefehlt hatte, gegen Ende seines Lebens von Papst Julius III. die Erlaubnis, daß er post sumptum necessarium ientaculum das Sakrament der heiligen Eucharistie empfangen könne¹. Pius IV. erlaubte den unter portugiesischer Herrschaft im Ostindien lebenden Priestern, einige remedia auch nach Mitternacht zu genießen und hierauf die heilige Eucharistie zu empfangen, vorausgesetzt, daß sie nach dem Genusse dieser Speisen noch einige Zeit geschlafen hätten². Innozenz XIII. dispensierte Ludwig XV.³ und die Gemahlin Karls VI.⁴, Elisabeth, für den Tag ihrer Krönung, Benedict XIV.⁵ den Kronprätdenten von England Jakob III. Eduard überhaupt vom Gebote der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion. Sämtlichen genannten Persönlichkeiten wurde ein parvum ientaculum vor der Kommunion gestattet. Gegenwärtig werden selbst einfachen Priestern Dispensen ähnlicher Art gewährt, namentlich wenn sie zweimal an einem Tage die heilige Messe lesen müssen. Gestattet wird jedoch nicht ein ientaculum, sondern nur eine Stärkung per modum potus⁶.

§ 60. Die Häufigkeit des Kommunionempfanges⁷.

Die Anteilnahme am Tische des Herrn war in den ersten Jahrhunderten eine außerordentlich rege. Als allgemeine Regel galt, daß diejenigen, welche der heiligen Messe anwohnten, auch die heilige Kommunion empfingen. Neben dieser öffentlichen Kommunion in der Versammlung der Gläubigen bestand nach den übereinstimmenden Zeugnissen der ersten Väter auch eine private, tägliche in den Häusern der einzelnen Christen. Nach dem 4. Jahrhundert nahm die Beteiligung der Gläubigen am Sakramentsempfang zunächst im Orient, dann aber auch im Abendlande allmählich ab. Mehr und mehr verschwand die tägliche Kommunion; man kommunizierte nur mehr dann, wenn man dem heiligen Messopfer anwohnte, dennoch gewöhnlich nur an Sonn- und Festtagen. Doch schon mit dem beginnenden Mittelalter sah man sich kirchlicherseits genötigt, auf den wöchentlichen Empfang der heiligen Kommunion zu dringen. Der Eifer der Gläubigen schwand immer mehr; auch das Bestreben, die Kommunion nur an den größten Festtagen des Jahres für die Gläubigen zur Vorschrift zu machen, konnte keinen bleibenden Erfolg aufweisen, bis endlich das vierte Laterankonzil als Mindestmaß die jährliche Kommunion zur Osterzeit befahl. Das Darniederliegen des kirchlichen Lebens in der Zeit vor der Glaubens-

¹ Wortlaut des Breve bei Wickham Legg 85.

² Text der Dispense ebd. 86—88.

³ Wortlaut der Dispense ebd. 58—59. ⁴ Ebd. 59—60.

⁵ Bullarium Benedicti XIV. IV 175. Der Text der Dispenserteilung, welcher zugleich eine sorgsame wissenschaftliche Untersuchung der Frage enthält, ist auch abgedruckt mit englischer Übersetzung bei Wickham Legg, Papal Faculties allowing food before Communion 62—80. Wickham Legg bietet zugleich S. 35—47 den italienischen Originaltext der Dispense.

⁶ Wie die Worte per modum potus zu erklären seien, zeigt eine Entscheidung der C. S. R. et U. Inquisitionis vom 7. Sept. 1897. Wickham Legg 83.

⁷ Dalgairns, Die heilige Kommunion, Mainz 1882. Schmitz, Der Empfang der heiligen Sakramente gegen Ende des Mittelalters: Stimmen aus Maria-Laach 1890, 540 ff. Krauschen, Eucharistie und Bußsakrament², Freiburg 1910, 130 ff.

Spaltung äußerte sich auch in einer betrübenden Vernachlässigung des Kommunionempfanges. Eine Besserung wurde eingeleitet durch das Konzil von Trient, welches den lebhaftesten Wunsch ausdrückte, die Gläubigen möchten öfters dieses übernatürliche Brot empfangen. Das römische Rituale mahnt den Pfarrer, dahin zu wirken, daß sein ihm anvertrautes Volk die heilige Eucharistie sancte frequenterque suscipiat, praesertim in maioribus anni solemnitatibus. Außerordentlich wurde der Sakramentsempfang zur Zeit der Gegenreformation gefördert durch das Wirken heiliger Männer und religiöser Genossenschaften, namentlich des Jesuitenordens. Der erfreuliche Aufschwung wurde indes bald wieder behindert durch den Jansenismus, der durch seine übertriebenen Anforderungen, welche er für die Vorbereitung auf die heilige Kommunion aufstellte, den Sakramentsempfang beinahe unmöglich machte. Die Verwirrung, die dadurch in gläubigen Kreisen angerichtet wurde, beseitigte Innozenz XI. (1679), der nicht nur das Recht der Gläubigen auf den häufigen, ja sogar täglichen Empfang des heiligen Sakramentes anerkannte, sondern auch die Seelenhirten anwies, die öftere Kommunion nachdrücklichst zu fördern. In neuester Zeit hat Pius X., um gewisse Bedenken gegen den häufigen Kommunionempfang zu zerstreuen, die Anforderungen, welche in diesem Falle an die geistige Disposition des Empfängers gestellt werden müssen, autoritativ festgesetzt.

a) Die ersten Christen pflegten, so oft sie der Feier des eucharistischen Opfers anwohnten, auch die heilige Kommunion zu empfangen. Dies war nach dem heiligen Apostel Paulus sogar ein Hauptzweck der urchristlichen Versammlungen. „Bei euren Zusammenkünften“, schreibt er an die Korinther¹, „heißt es nicht des Herrn Abendmahl halten; denn ein jeder nimmt vorher sein Nachtmahl.“ Diese Zusammenkünfte fanden statt am ersten Tage der Woche², am Sonntag³, weshalb für die apostolische Zeit zum mindesten die wöchentliche Kommunion als sicher gelten kann. Wahrscheinlich hat aber schon in apostolischer Zeit ein häufigerer Sakramentsempfang auch unter der Woche in den Häusern der einzelnen Christen stattgefunden. Denn die im 2. Jahrhundert bereits sicher nachweisbare und tief eingewurzelte Gewohnheit der täglichen Kommunion findet dadurch ihre beste Erklärung. Justin der Märtyrer⁴ berichtet zwar lediglich, daß von dem konsekrierten Brote durch die Diaconen den Abwesenden überbracht würde, ohne zu bemerken, ob dies lediglich zum Zwecke der sonntäglichen oder auch der täglichen Kommunion unter der Woche geschehe. Tertullian jedoch läßt keinen Zweifel übrig, daß die tägliche private Kommunion in den Häusern der Christen in diesem Jahrhundert wohl bekannt war. In seiner Schrift über die Idololatrie eisert er gegen solche Christen, welche ihren Lebensunterhalt durch die Herstellung von Götterbildern verdienten. „Pfui der Schande!“ ruft er aus. „Die Juden haben einmal nur an Christus Hand angelegt, jene misshandeln seinen Leib täglich“⁵, da sie, wie er ausgeführt hat, ihre Hände mit dem Leibe des Herrn in Berührung bringen. Die tägliche Kommunion zur Zeit Tertullians kann auch aus der oben angezogenen Stelle aus den zwei Büchern an seine Frau bewiesen werden⁶. „Wer“, so fragt Tertullian an anderer Stelle⁷, „gibt mir das tägliche Brot? Erwa er (der Gott Marcions), welcher mir nicht einmal ein Hirsenkorn gibt, oder der, welcher sogar das Brot vom Himmel, das Brot der Engel, seinem Volke als das tägliche verleiht?“

¹ 1 Kor 11, 20—21.

² Apg 20, 7.

³ Didache 14.

⁴ Apol. I 67.

⁵ De idololatria c. 7.

⁶ Ad uxor. 2, 5.

⁷ Adv. Marc. 4, 26.

Für den Orient bezeugt der Zeitgenosse des Tertullian, Clemens von Alexandrien¹, den täglichen Kommunionempfang: „Jesus der Ernährer, der sich selbst als Brot hingibt, reicht täglich den Trank der Unsterblichkeit.“ Besonders in den Tagen der Verfolgung mußte man die aus der täglich empfangenen heiligen Kommunion zuströmende übernatürliche Stärkung wohl zu schätzen. „Ein härterer und heißerer Kampf steht uns jetzt bevor“, schreibt der hl. Cyprian an die Thibaritaner², „und die Soldaten Christi müssen durch unverfehlten Glauben und durch kühne Tugendhaftigkeit sich zu demselben rüsten, indem sie erwägen, daß sie deshalb den Kelch des Blutes Christi trinken, um imstande zu sein, auch selber wegen Christus ihr Blut zu vergießen.“ Noch im 4. Jahrhundert hatte sich im Abendlande die Sitte der täglichen Kommunion erhalten. Von der Römerin Melania berichtet ihr Biograph Gerontius³, sie habe niemals irdische Speise genossen, bevor sie nicht den Leib des Herrn empfangen, und fügt bei, daß in Rom die Gewohnheit herrsche, täglich zu kommunizieren. Dies wird auch vom hl. Hieronymus⁴ bezeugt, nach welchem auch die spanische Kirche mit der römischen in dieser Hinsicht übereinstimmte. Augustinus⁵ kennt gleichfalls die tägliche Kommunion und verfehlt nicht, sie besonders zu empfehlen. Die tägliche Kommunion fand jedoch von den Vätern des 4. Jahrhunderts nicht unbedingte Empfehlung. Pseudo-Ambrosius⁶ fordert wenigstens andeutungsweise einen höheren Grad von Vollkommenheit für solche, die täglich zum Tische des Herrn gehen: „Nimm täglich, was dir täglich nützt, doch lebe so, daß du es täglich zu empfangen verdienst.“ Im Orient war die Praxis verschieden. Weit verbreitet war die tägliche Kommunion bei den Asketen und Mönchen des Orients⁷; doch gab es in Ägypten auch Mönche, die nur zweimal in der Woche⁸, Samstags und Sonntags, kommunizierten; andere empfingen aus Schu vor den heiligen Geheimnissen nur einmal im Jahre die heilige Eucharistie⁹. Die tägliche Kommunion wird auch vom hl. Basilios¹⁰ empfohlen, doch wird von ihm als Regel aufgestellt, am Sonntag, Mittwoch, Freitag und Samstag und an den innerhalb der Woche einschließenden Feiern zu kommunizieren. In Konstantinopel hingegen muß sich der hl. Johannes Chrysostomus¹¹ wiederholt beklagen über die Gleichgültigkeit beim Empfange des heiligsten Sakramentes: „Vergeblich umstehen wir die Altäre, niemand ist da, der teilnimmt.“ Manche Christen kommunizierten nur mehr an Ostern. „Wo zu“, ruft ihnen Chrysostomus¹² entgegen, „die Sache an eine bestimmte Zeit knüpfen? Ein reines Gewissen macht jede Zeit geeignet; Ostern hat für die Vollziehung dieses Geheimnisses keinen Vorzug, da es fortwährend gefeiert wird. Es ist ein und dasselbe, es ist dieselbe Gnade des Heiligen Geistes, Ostern ist immer.“

b) Vom 5. Jahrhundert ab beginnt der Sakramentsempfang immer seltener zu werden, so daß viele kirchliche Verordnungen auf die dre- oder viermalige Kommunion während des Jahres ausdrücklich dringen mußten. Das Konzil von Agde (506)¹³ will jene nicht mehr als Katholiken betrachten, die nicht auf Weihnachten, Ostern und Pfingsten kommunizierten; die gleichen Tage nennt auch ein Konzil von Tours (813)¹⁴, Katherius von Verona († 974)¹⁵ fügt noch den Gründonnerstag hinzu. Daß man kirchlicherseits diesen Zustand nicht als idealen ansah, beweist das Bestreben der Synoden,

¹ Quis dives c. 23. ² Ep. 58.

³ Vita sanctae Melaniae iunioris. Analecta Bollandiana VIII 57.

⁴ Ep. 71, 6. ⁵ Sermo 57. ⁶ De sacr. 4, 4.

⁷ Rufin., Hist. monach. 2, 7.

⁸ Cassian., De instit. coenob. 3, 2. Coll. 13, 21.

⁹ Cassian., Collat. XXIII 1278. ¹⁰ Ep. 289.

¹¹ Hom. 11 in ep. ad Ephes. ¹² Hom. 5 in ep. 1 ad Timoth.

¹³ c. 18. ¹⁴ c. 50. ¹ Ep. synod. ad presb. 10.

den Kommunionempfang häufiger zu machen. Eine Synode von Aachen (836)¹ z. B. ermahnt, jeden Sonntag zur heiligen Kommunion zu gehen, „damit nicht derjenige, welcher den Sakramenten, durch die er erlöst ist, ferne steht, auch dem Heile ferne stehe, welches er erlangen soll“. Wie diese kirchlichen Verfügungen verfolgen auch bedeutende Männer das gleiche Ziel, die Kommunion wieder häufiger zu machen. Walafrid Strabo² mahnt, eifrig zum Tische des Herrn zu gehen desiderio illius tuitionis potius quam praeumptione nostrae puritatis; Petrus Damiani³ empfiehlt seinem in der Welt lebenden Neffen, sich täglich durch den Empfang der heiligen Kommunion für die Bewahrung der Keuschheit zu stärken. In den Klöstern hielt man sich anfänglich noch an die altkirchliche Übung der häufigen Kommunion. Benedict von Aniane († 821)⁴ kennt noch die tägliche Kommunion des Konventes; das gleiche wird bestätigt durch die Kapitularien Theodulphs von Orleans⁵. Doch wurden in späterer Zeit auch die Orden von der laxeren Praxis, die in der Kirche herrschte, beeinflußt. Bei den Kluniazensern, die doch eine reformatorische Richtung im Mönchsleben darstellten, war selbst die sonntägliche Kommunion nicht die Regel. Ihre Consuetudines⁶ schreiben vor, fünf Hostien in der sonntäglichen Messe zu konsekrieren, „damit die, welche wollen, kommunizieren können“. Daß nicht Gleichgültigkeit gegen das heiligste Sakrament, sondern eine gewisse Scheu vor dem Heiligsten häufig vom Empfange der heiligen Kommunion zurückhielt, sagt um das Jahr 1200 deutlich der Kartäuser Petrus von Blois⁷: „Die häufige Feier erzeugt Verachtung, aus der seltenen aber wächst die Ehrfurcht vor dem Sakramento.“

c) Um einer noch größeren Vernachlässigung des Sakramentsempfanges vorzubeugen, bestimmte die zwölfti allgemeine Synode im Lateran (1215)⁸, daß jeder Gläubige, beiderlei Geschlechts, der die Unterscheidungsjahre erreicht hat, wenigstens an Ostern das Sakrament der Eucharistie andächtig empfange. Aber auch nach dieser lateranischen Synode suchten einzelne Provinzialkonzilien, wie z. B. eine Synode von Toulouse (1229)⁹, den dreimaligen Empfang der heiligen Kommunion zur Pflicht zu machen. Wie vergeblich dieses Bemühen war, geht aus den Bestimmungen einzelner Ordensregeln hervor. Die Laienbrüder im Dominikanerorden empfangen nur viermal im Jahre die heilige Kommunion, den nach der Regel der hl. Brigitta lebenden Nonnen ist nach den Konstitutionen vom Jahre 1370 die fünfmalige Kommunion im Jahre gestattet¹⁰. Wenn schon bei solchen, die im Stande der Vollkommenheit lebten, eine so seltene Teilnahme am Tische des Herrn für genügend gehalten wurde, so ist es nur begreiflich, wenn von Seiten der Weltleute noch seltener die heiligste Eucharistie empfangen wurde. Selbst große Heilige, wie der hl. Ludwig von Frankreich und die hl. Elisabeth von Portugal, pflegten nur selten zu kommunizieren, ersterer sechsmal, letztere dreimal im Jahre¹¹. Noch im 13. Jahrhundert muß Thomas von Aquin¹² zugestehen, daß jene Verordnung des vierten Laterankonzils nur propter iniquitatis abundantiam, refrigerante charitate multorum, möglich geworden sei. Die unglücklichen kirchlichen Verhältnisse des 14. Jahrhunderts, das babylonische Exil der Päpste und das daraus sich entwickelnde große Schisma, die immer mehr um sich

¹ cap. 3, can. 32. Mansi, Conc. coll. XIV 694.

² De exord. et increm. c. 20.

³ De castitate et mediis eam tuendi. Migne, P. L. 144, 712.

⁴ Migne, P. L. 108, 1050. ⁵ Ebd. 105, 205.

⁶ D'Achery, Spicileg. I 648. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 91.

⁷ Ep. 86. Hoffmann 91. ⁸ c. 21. ⁹ c. 13.

¹⁰ Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 169.

¹¹ Ebd. 174. ¹² S. th. 3, q. 80, art. 10.

greifende Verweltlichung des Klerus, hatten auch eine Schwächung des innerkirchlichen Lebens, als dessen Gradmesser der östere oder seltener Empfang der heiligen Kommunion angesehen werden muß, im Gefolge. Über den Klerus der damaligen Zeit fällt der hl. Vinzenz Ferrer das harte Urteil: „Sie sind ohne Liebe zu Gott, sind... träge im Guten; denn sie halten nicht Messe und predigen nicht, sondern geben nur Ärgernis.“ „Wo nehmen wir nur den milden Priester her“, klagt Tauler, „der uns das Sakrament täglich gebe!“¹ Im 16. Jahrhundert war die Unwissenheit über die Stellung, welche die heilige Kommunion im geistigen Leben der Christenheit einnehmen sollte, so groß geworden, daß man die Behauptung wagen konnte, den Laien sei der östere als bloß einmalige Genüß der Eucharistie innerhalb eines Jahres verboten.²

d) Nach den Stürmen des Reformationszeitalters wurde namentlich durch die Bestimmungen des Tridentinums³ eine Besserung im Sakramentsempfang herbeigeführt. Die Synode wünscht, daß die dem heiligen Messopfer beiwohnenden Gläubigen nicht bloß geistlich, sondern auch sakramental die heilige Kommunion empfangen möchten, damit ihnen die Frucht dieses heiligsten Opfers um so reichlicher zuteil würde, und ermahnt, daß die Gläubigen dieses übernatürliche Brot öfters empfangen, damit es ihnen wahrhaft zum Leben der Seele und zur beständigen Gesundheit des Geistes gereiche⁴. Hatte somit das Konzil die kirchlichen Grundsätze in Betreff der Häufigkeit des Sakramentsempfanges festgestellt, so sorgten in der Zeit der katholischen Reaktion heilige Männer im Verein mit den neugegründeten Ordensgenossenschaften, namentlich dem Jesuitenorden, diese Grundsätze auch in die Praxis überzuführen. Dieses Bestreben war auch von Erfolg begleitet. Wie Gobat⁵ mitteilt, pflegten in Konstanz und in Hall in Tirol nunmehr die Gläubigen zahlreicher während eines einzigen Monates zur Kommunion zu gehen als ehedem während des ganzen Jahres. In Italien wirkte besonders der hl. Karl Borromäus für die häufige Kommunion. Er wies die Pfarrer an, die Gläubigen zum mindesten an den höchsten Feiertagen des Jahres, an den Sonntagen der Advent- und Fastenzeit zum Empfang der heiligen Kommunion anzuleiten⁶. Der hl. Franz von Sales hielt es für ein frommes Leben für unerlässlich, wenigstens einmal im Monate zu kommunizieren. Der Sakramentsempfang wurde durch diese Bestrebungen außerordentlich gefördert. Ein Rückschlag erfolgte in Frankreich während der Wirren des Jansenismus. Die Grundsätze, welche die Jansenisten bei ihrem Kampfe gegen die häufige Kommunion leiteten, sind enthalten in der Schrift Arnaulds *De la fréquente Communion*. Als notwendige Disposition forderten die Jansenisten den amor Dei purissimus, wobei sie nicht beachteten, daß die heilige Kommunion vom Herrn nicht eingesetzt ist zur Belohnung unserer Verdienste, sondern als Seelenspeise, die uns im Kampfe gegen die verschiedenartigen Feinde unseres Heiles stärken soll. Durch die übertriebenen Forderungen, welche die Jansenisten für die Vorbereitung auf die heilige Kommunion stellten, wurden viele vom Tische des Herrn abgehalten, zumal man von jansenistischer Seite ganze Klassen von Gläubigen, wie Chelente und Kaufleute, vom häufigen Kommunionsempfang ausschloß. Solchen falschen Ansichten gegenüber mußte ein Dekret der Konzilsföngregation Cum ad aures vom 12. Februar 1679, das die Bestätigung des Papstes Innozenz XI. fand, die kirchlichen Grundsätze ausdrücklich in Schutz nehmen. Das Dekret verbietet vor allem die Festsetzung bestimmter Kommunionstage, weil sich daraus

¹ Hoffmann, Geschichte der Laiencommunion bis zum Tridentinum 175.

² Raynand., Opp. VIII 454. Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament 112.

³ Sess. XXII, c. 6. ⁴ Sess. XIII, c. 8.

⁵ Oper. mor. I, pars I, tract. 4, cas. 4, n. 60. Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament 114.

⁶ Ebd. 115.

als eine nicht abzuweisende Folgerung ergibt, daß an den andern Tagen die Spendung der Kommunion überhaupt unterbleibt; ebenso wendet sich das Dekret gegen die Anschaugung, als ob gewisse Stände, wie Eheleute und Kaufleute, überhaupt weniger zum häufigen Empfange der Kommunion disponiert seien, und erklärt, daß niemand von der heiligen Kommunion, auch wenn er täglich hinzutreten sollte, weg gewiesen werden dürfe. Am 7. Dezember 1690 verwarf dann Alexander VIII. den Satz, daß die notwendige Disposition zum Empfange der heiligen Kommunion in dem purissimus Dei amor bestünde. War bis vor kurzem nur negativ entschieden, welches die notwendige Vorbereitung auf den häufigen Genuss der heiligen Eucharistie sei, so hat das Dekret der Konzilskongregation Sacra Tridentina Synodus vom 20. Dezember 1905 unter Billigung des Papstes Pius X. auch die positiven Erfordernisse genauer umschrieben. Niemand, der im Stande der Gnade und in rechter und frommer Meinung ist, darf von der häufigen, ja täglichen Kommunion abgehalten werden. Die rechte Meinung aber bestehe darin, sich durch die heilige Kommunion inniger in Liebe mit Gott zu verbinden und den eigenen Schwachheiten und Mängeln entgegenzuwirken. Genügend sei es, wenn der Kommunizierende von Todünden frei sei und den Vorfaß habe, in Zukunft niemals zu sündigen. Höchst förderlich aber sei es, auch frei von lästlichen Sünden, wenigstens vollüberlegten zu sein und keine Anhänglichkeit an dieselben zu befunden. Das Dekret empfiehlt ferner zu sorgen, daß eine fleißige Vorbereitung der heiligen Kommunion vorangehe und eine entsprechende Danksgabe darauf folge.

§ 61. Die Entstehung des jetzigen Kommunionritus¹.

(1. Die Kommunion unter einer Gestalt. 2. Die Art und Weise des Kommunionempfanges.)

1. In ältester christlicher Zeit galt es als Regel, die heilige Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen; mit besonderem Nachdruck schärfsten namentlich die Päpste des 5. Jahrhunderts, um manichäischen Irrtümern zu begegnen, die doppelgestaltige Kommunion ein. Doch wurden schon von Anfang an für die Kommunion der Kranken und der Kinder, vor allem aber für die häusliche Kommunion Ausnahmen von dieser Regel zugestanden. Um eine Verunehrung des heiligen Blutes zu verhindern, wurde aber späterhin die Kommunion unter der Gestalt des Brotes immer mehr üblich und seit dem 13. Jahrhundert fast allgemein herrschend. Viel hat zur Aufnahme dieses Brauches die Sitte beigetragen, die konsekrierte Hostie in den konsekrierten Wein zu tunken oder letzteren in kleinerer Menge nichtkonsekriertem Wein beizumischen. Um den häretischen, hussitischen Auffassungen über die Kommunion sub utraque wirksam zu begegnen, erließ das Konzil von Konstanz 1415 ein eigenes Verbot für die Laien, unter beiden Gestalten zu kommunizieren. Dieses Verbot wurde trotz des stürmischen Verlangens nach dem „Laienkelch“, das sich im Reformationszeitalter auch in einzelnen katholischen Kreisen geltend machte, von der Kirche stets aufrecht erhalten.

¹ Funk, Der Kommunionritus: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 293. Kleinschmidt, Zur Geschichte des Kommunionritus: Theol.-prakt. Quartalschrift 1906, 95 ff. Smend, Kelchversagung und Kelchspendung in der abendländischen Kirche, Göttingen 1898.

a) Der hl. Paulus schreibt¹: „So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt.“ Gemäß diesen Worten des Apostels war es in der ersten Kirche üblich, die heiligste Eucharistie unter beiden Gestalten zu empfangen. „Bemühet euch“, sagt der hl. Ignatius², „eine Eucharistie zu gebrauchen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute.“ Daß die Kommunion im christlichen Altertum allgemein unter zwei Gestalten gereicht wurde, ist niemals bestritten worden. Doch finden sich auch in jener Periode Bezeugnisse für die eingestaltige Kommunion. Zur häuslichen Kommunion scheint überhaupt den Christen nur die konsekrierte Brots-gestalt gegeben worden zu sein. Justin der Märtyrer³ zwar spricht sich nicht deutlich darüber aus, ob die Eucharistie nur unter einer oder unter beiden Gestalten durch die Dialetonien den Abwesenden zugesandt wird. Tertullian⁴ aber redet nur von einem geheimnisvollen Brote, das die christliche Frau im geheimen vor jeder andern Speise genießt. Besonders war bei den Anachoreten die Sitte weit verbreitet, daß eucharistische Brot aufzubewahren und nur unter dieser Gestalt zu kommunizieren⁵. Wie die gewöhnliche häusliche Kommunion, so erfolgte auch die Krankencommunion regelmäßig nur unter einer Gestalt, und zwar unter der Gestalt des Brotes. Jener Knabe, der dem todkranken Greife Serapion im Auftrage des Priesters die Reconciliatione vermittelnd soll, bringt, wie Dionysius von Alexandrien berichtet, zugleich auch das Vaticum unter der Gestalt des Brotes und reicht dasselbe, in Wasser getauft, dem Sterbenden⁶. Der Biograph des hl. Ambrosius, Paulinus⁷, erzählt von dem Bischof Honoratus von Bercelli, daß derselbe an seinem Lebensende die heilige Eucharistie unter der Gestalt des Brotes empfing. Zahlreiche Bezeugnisse aus späterer Zeit bestätigen, daß die eingestaltige Krankencommunion als Regel galt. Doch ist auch zuweilen den Kranken die Kommunion unter beiden Gestalten gereicht worden. Daß man nicht daran Anstoß nahm, den konsekrierten Wein den Gläubigen mit nach Hause zu geben, bezeugen die bekannten Worte des hl. Hieronymus: „Nichts ist mit dem Reichtume dessen zu vergleichen, der den Leib des Herrn in einem Weidenkörbchen, sein Blut in einem Glase trägt.“⁸ Um so weniger ist es befremdend, wenn auch zuweilen in Todesgefahr beide Gestalten dargereicht wurden. Nach dem Berichte Gregors d. Gr.⁹ empfing der hl. Benedikt vor seinem Hinscheiden in dieser Weise das Vaticum. Das zehnte Konzil von Toledo (675)¹⁰ gestattet, daß den Kranken, welche die heilige Eucharistie unter der Brots-gestalt nicht genießen könnten, konsekrierter Wein gereicht würde, woraus ersichtlich ist, daß man kein Bedenken trug, die Kommunion auch unter dieser Gestalt außerhalb des Gotteshauses zu spenden. Als Beispiele einer eingestaltigen Kommunion müssen noch angeführt werden die bereits oben erwähnte Kommunion der neugetauften Kinder, welche sie unter der Gestalt des Weines empfingen, sowie die Kommunion der Präsanctifikatenmesse. In der Kirche aber bildete — von einzelnen Ausnahmen abgesehen¹¹ — die doppelgestaltige Kommunion die Regel. Im 5. Jahrhundert mußten zwei Päpste, Leo I.¹² und Gelasius I.¹³, ausdrücklich die Kommunion unter beiden Gestalten einschränken, da es vorgekommen war, daß Manichäer sich unter die Zahl der Gläubigen mengten und, um unerkannt zu bleiben, selbst die heilige Eucharistie unter der Brots-gestalt empfingen, jedoch, treu

¹ 1 Kor 11, 26.² Philad. c. 4.³ Apol. c. 67.⁴ Ad uxor. 1, 5.⁵ Basil., Ep. 93.⁶ Euseb., Hist. eccl. 6, 44.⁷ Vita Ambros.: Migne, P. L. 14, 43.⁸ Ep. 125, 20.⁹ Dial. 2, 37.¹⁰ Mansi, Conc. coll. XI 143—144.¹¹ Sozom., Hist. eccl. 8, 5. Niceph. Call., Hist. eccl. 13, 7. Humbert., Adv. Graec. calumnias 2, 3.¹² Sermo 4, 5 de Quadrag.¹³ Can. 12, D. II De consecratione.

ihrem manichäischen Prinzip, vom Kelche sich enthielten. Ein solches Verhalten seitens der Häretiker hätte seinen Zweck nicht erfüllt, wenn nicht auch einzelne Katholiken den Genuss des heiligen Blutes unterlassen hätten. Um die Häretiker zu entlarven, mußten darum auch die Katholiken an ihre Pflicht gemahnt werden. Die Kommunion unter beiden Gestalten war im 12. Jahrhundert nicht mehr allgemein beim Volke in Übung. Im 13. Jahrhundert aber beginnt die Wandlung zum jetzigen Gebrauche sich ziemlich rasch zu vollziehen. Alexander von Hales¹ bemerkt, daß fast allenthalben in der Kirche der Leib Christi von den Laien nur unter der Gestalt des Brotes genossen werde. Thomas von Aquin² erklärt: *Provide in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur.* Gegen Ende des 13. Jahrhunderts verordnet eine Synode von Lambeth (1281)³, daß nur den Priestern konsekrierter Wein gegeben werde, dem Volke jedoch lediglich nichtkonsekrierter. Die Sorge, das heiligste Blut vor Verunehrung zu schützen, hat dieser Einrichtung rasche Verbreitung gegeben. Zudem war der neuen Praxis bereits vorgearbeitet worden durch zwei schon längst in der Kirche bestehende Gebräuche. So pflegte man für die Kommunion des Volkes eine kleinere Quantität konsekrierten Weines mit nichtkonsekriertem zu vermengen⁴; es wurde sogar die Frage erörtert, ob durch diese Beimischung der nichtkonsekrierte Wein die Konsekration empfange⁵. Das Volk empfing also schon längst nicht mehr das heiligste Blut, sondern nur Wein, der durch die Berührung mit den eucharistischen Spezies eine gewisse Heiligung empfangen hatte⁶. Um so leichter konnte man deshalb auf den Kelchgenuss Verzicht leisten. Noch größeren Eintrag tat der Kelchspendung die weit verbreitete Sitte der *intinctio*, d. h. man feuchtete die Hostie mit dem konsekrierten Wein an und reichte das Gemisch den Kommunizierenden dar.

b) Spuren der älteren Kommunionpraxis haben sich übrigens auch noch nach dem 13. Jahrhundert in der katholischen Kirche erhalten. Noch im 15. Jahrhundert spendete der Papst in der feierlichen Messe nicht bloß den Klerikern, sondern auch Laien die Kommunion unter beiden Gestalten⁷. Gegenwärtig kommunizieren nur noch Diacon und Subdiacon bei der feierlichen Papstmesse in dieser Form. Auf dem Wege der Gewohnheit war die eingestaltige Kommunion schon längst eingeführt, als sich erst die Kirche genötigt sah, infolge der häretischen Umtriebe der Hussiten ein eigentliches Verbot des Laienkelches zu erlassen. Das Konzil von Konstanz verweigerte in seiner 13. Sitzung den Böhmen die Gewährung des Laienkelches; Martin V. bestätigte diese Verfügung in der Bulle *In eminentis* vom 8. März 1418 und erklärte, daß die Gewohnheit der eingestaltigen Kommunion vollkommen berechtigt sei, „da man festiglich glauben müsse und in keiner Weise zweifeln dürfe, daß Christi Fleisch und Blut sowohl unter der Gestalt des Brotes als auch unter der Gestalt des Weines in Wahrheit vollständig enthalten sei“⁸. Die Neuerer gaben sich mit diesen Beschlüssen nicht zufrieden; der Laienkelch wurde vielmehr geradezu Symbol der gegen die Kirche revoltierenden Böhmen. Um diesen Grund der Zwietracht zu beseitigen, glaubte das Konzil von Basel den Böhmen entgegenkommen zu sollen. In der

¹ Summa pars IV, q. 11, art. 4.

² S. th. 3, q. 80, art. 12.

³ Mansi, Conc. coll. XXIV 405.

⁴ Mabillon, Comment. in Ord. rom. VIII, n. 14.

⁵ Amalar., De eccl. off. l. 1, c. 15.

⁶ Thomas von Aquin (S. th. 3, q. 77, a. 8) ist der Ansicht, daß die Gegenwart Christi im Sakramente aufhöre, wenn dem konsekrierten Wein gewöhnlicher Wein in größerer Quantität beigelegt werde. Die Nachscholastik ist ihm in dieser Ansicht nicht nachgefolgt. Vgl. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 155.

⁷ Ordo rom. XV, n. 85.

⁸ Denzinger, Enchiridion n. 585.

Sitzung vom 15. Januar 1437 anerkannte das Konzil den unter Vermittlung des Königs Sigismund zu Igglau mit den gemäßigten Hussiten abgeschlossenen Vertrag, wonach „den Priestern in Böhmen und Mähren die Vollmacht erteilt wird, die ihnen unterstellten Personen, welche in die Jahre der Unterscheidung gekommen sind, mit beiden Gestalten zu kommunizieren, wenn sie dies mit geziemender Ehrfurcht fordern“¹. Ausdrücklich aber wurde gefordert, die Kommunikanten über die dogmatische Bedeutung der Kommunion sub utraque zu unterrichten. Was das Basler Konzil durch diese Nachgiebigkeit erreichen wollte, konnte es in Wirklichkeit nicht erlangen. „Der Endzweck der Kompaktaten war gewesen, gegen Gestaltung des Laienelches die Wiedervereinigung mit der Kirche herbeizuführen; die Böhmen aber machten sich aus dem Vertrage einen Freibrief zur Verstörung aller Gleichförmigkeit mit der Kirche.“² Darum hob Pius II. diesen Vertrag, der zudem vom Konzil ohne Gutheisung des Heiligen Stuhles eingegangen war, in einem öffentlichen Konsistorium am 31. März 1462 feierlich auf. Die schlimmen Erfahrungen, welche man mit den Böhmen gemacht hatte, wirkten auch auf dem Konzil von Trient nach. Trotz nachdrucksamer Verwendung des Kaisers und des Herzogs von Bayern konnte sich das Konzil nicht entschließen, durch ein Konzilsdecreet den Laienkult in Deutschland zu gestatten. Es wurde vielmehr die ganze Angelegenheit dem Apostolischen Stuhle überlassen, der besser die einschlägigen Verhältnisse abwägen konnte als eine nur vorübergehende Versammlung von Bischöfen. Pius IV., dem man mit dem Absall von ganz Deutschland droht hatte, gab wirklich durch Breve vom 17. April 1564 die Erlaubnis, an jenen Orten, wo die vom Kaiser und vom Herzog geschilderten Verhältnisse beständen, die heilige Kommunion unter beiden Gestalten zu feiern. Das Widerstreben des Konzils und des Papstes war vollkommen berechtigt gewesen; denn die an jene Konzession gelknüpfsten Hoffnungen erfüllten sich ebensowenig wie bei der den Böhmen bewiesenen Nachgiebigkeit.

2. Bei der Austeilung der heiligen Kommunion wurde von jeher die hierarchische Ordnung gewahrt, so daß der Klerus und die gottgeweihten Personen vor dem übrigen Volke die heilige Eucharistie empfingen. Das Vorrecht des Klerus wurde ferner auch dadurch gewahrt, daß der Klerus am Altare oder im Altarraum kommunizierte, während dies von Seiten der Laien an den cancelli oder auch im übrigen Kirchenraum geschah. Die Gläubigen empfingen stehend die heilige Kommunion, erst im Mittelalter wurde es in der abendländischen Kirche Sitte, beim Empfang der heiligen Eucharistie zu knien. Das konsekrierte Brot pflegte der Priester den Gläubigen auf die Hand zu legen, wobei nach gallikanischer Sitte die Frauen ihre Hand mit einem weißen Tüchlein bedecken mußten. Seit dem 9. Jahrhundert bürgerte sich die Sitte ein, die heilige Hostie nicht auf die Hand, sondern in den Mund des Empfängers zu legen; etwa um die gleiche Zeit begann man, die Gläubigen das heilige Blut nicht unmittelbar aus dem Kelche, sondern mittels eines goldenen oder silbernen Röhrchens (fistula) trinken zu lassen, ein Gebrauch, der bis zum Aufhören der Kommunion sub utraque aufrecht erhalten blieb. Noch gegenwärtig wird bei der feierlichen Papstmesse das Blut des Herrn mittels einer fistula summiert. — Die Spendeformel lautete in ältester Zeit einfach: Corpus Christi bzw. Sanguis Christi, worauf der Kommunizierende zur Bekräftigung seines Glaubens

¹ Hoffmann, Geschichte der Laiencommunion bis zum Tridentinum 195.

² Pastor, Geschichte der Päpste II² 169.

mit Amen antwortete. Die Worte, die gegenwärtig in der römischen Liturgie gesprochen werden müssen, drücken einen Segenswunsch aus. In diesem allgemeinen Inhalt stimmen die im einzelnen sehr verschiedenen mittelalterlichen Spendeformeln des Abendlandes überein.

Als Regel galt seit den ältesten Zeiten, daß im Gotteshause die heilige Kommunion nur während der heiligen Messe nach der Kommunion des Priesters gespendet werde, um der Zusammengehörigkeit von Opfer und Opfermahl auch äußerlichen Ausdruck zu verleihen. Seit dem 13. Jahrhundert aber wird es üblich, wenn viele Kommunikanten vorhanden waren, die Kommunion auch außer der Messe auszuteilen. Doch hat das römische Missale die alte Vorschrift, während des heiligen Opfers zu kommunizieren, aufs neue eingeschärft, und nur wenn eine *causa rationabilis* vorliegt, ist die Spendung der heiligen Kommunion auch außerhalb der heiligen Messe gestattet. Als Einleitung zum Ritus der Spendung wird das *Confiteor* gebetet. Da man bei der Krankenkommunion, die selbstverständlich immer außerhalb der heiligen Messe gespendet werden mußte, ein allgemeines Sündenbekenntnis schon längst kannte, so lag es nahe, diesen Gebrauch auch bei den übrigen Kommunionen beizubehalten. Der Ritus der Krankenkommunion, der sich hauptsächlich durch die vorausgehende Lustration des Gemaches auszeichnet, und der gewöhnlichen Kommunion wurden endgültig fixiert durch das römische Rituale (1614). Die Worte *Ecce agnus* und *Domine non sum dignus* pflegte man seit dem Reformationszeitalter meist in der Landessprache zu sprechen.

a) Die Ehrfurcht vor dem heiligsten Sakramente erforderte, daß beim Hinzutreten zum Tische des Herrn eine bestimmte Ordnung eingehalten wurde. Vor allem nahm man eine gebührende Rücksicht auf die hierarchische Gliederung. Bereits das Konzil von Nicäa¹ dringt auf die Einhaltung der hierarchischen Reihenfolge, indem es die Unsitte rügt, daß Dialeten vor den Bischöfen kommunizierten. Nach den Apostolischen Konstitutionen² ist die Reihenfolge diese: zuerst kommuniziert der Bischof, hernach die Presbyter, die Dialeten, Subdialeten, Lektoren, Sänger, Aszeten, dann die Dialetissen, die Jungfrauen und Witwen, hierauf die Kinder und sodann das ganze Volk „nach der Ordnung, mit Scheu und Ehrfurcht, ohne Unruhe“. Der Grundsatz, daß der hierarchische Vorrang maßgebend ist, gilt auch in der Gegenwart³ und erleidet nur die Ausnahme, daß bei der missa solemnis der dienstleistende Dialet und Subdialet, bei der missa privata der ministrerende Messdiener mit Rücksicht auf ihre dienstliche Berrichtung allen übrigen Kommunikanten vorgehen⁴.

Fast ausnahmslos herrschte in der alten Kirche das Gesetz, daß nur der Klerus am Altare, die Laien aber außerhalb desselben, meist an den cancelli, die heilige Eucharistie empfangen sollten. Den Frauen war vor allem der Zutritt zum Altare verboten, wie schon aus den Bestimmungen des Konzils von Laodicea im 4. Jahrhundert hervorgeht⁵. Größere Freiheit herrschte in der gallischen Kirche, wo, wie eine Bestimmung des Konzils von Tours (576) zeigt, selbst Frauen zum Empfang der heiligen Kommunion an den Altar treten durften. In der orientalischen Kirche hielt man hingegen die Laien mit großer Strenge vom Eintritt in den Altarraum ab, nur für den Kaiser machte das Trullanum eine Ausnahme⁶. In Rom pflegte nach der

¹ can. 18.

² L. 8, c. 13.

³ Rit. rom. tit. IV, c. 2, n. 4.

⁴ S. R. C. 13. Juli 1658, n. 1074. Vgl. auch Caer. ep. I. 2, c. 23, 6 u. c. 30, 4.

⁵ c. 19 u. 44.

⁶ c. 69.

Angabe der römischen Ordines der Papst an seinem Sitz zu kommunizieren, die Bischöfe, die Priester und der übrige Klerus am Altar. Hernach ging der Papst in das Senatorium und Matroneum, um den vornehmen Mitgliedern des römischen Volkes eigenhändig die Kommunion zu reichen. Den übrigen Gläubigen reichten die Priester und Diaconen das heilige Sakrament. In den Altarraum zurückgekehrt, kommunizierte der Papst die weltlichen Beamten seiner Umgebung und den bei der Kommunion dienstleistenden Akoluthen. Nach gegenwärtigem liturgischen Brauch kommuniziert der Zelebrant am Altare, Diacon und Subdiacon communizieren bei der missa solemnis am Suppedaneum kniend, die übrigen Kleriker an den Stufen des Altares oder wenigstens in der Nähe des Altares. Vornehmsten Laien kann ebenfalls die Kommunion innerhalb des Altarraumes gestattet werden¹. Im Gegensatz zum Orient ist es in der abendländischen Kirche üblich geworden, die heilige Kommunion nur kniend zu empfangen. Auch im Oxfident hat man höchst wahrscheinlich im christlichen Altertum stehend kommuniziert; die Berichte der lateinischen Kirchenschriftsteller gewähren indes keine volle Klarheit. Stehend kommuniziert nach jetzigem Brauche außer dem Zelebranten nur mehr der neu konsekrierte Bischof am Tage seiner Konsekration, sowie der Diacon und Subdiacon bei der feierlichen Papstmesse.

b) Das eucharistische Brot wurde den Gläubigen nicht bloß wenn sie dasselbe mit nach Hause nahmen, sondern auch bei der gewöhnlichen Kommunion innerhalb des Gottesdienstes in die Hand gelegt. Tertullian² z. B. schildert die Verworenheit eines Christen, der zum Götzendienst abgesunken und es trotzdem wagt: *eas manus admoveare corpori Domini, quae daemonis conferunt!* . . . *O manus praescindendas!* Auch bei andern Vätern ist häufig dieser Sitte Erwähnung getan³. Eine ausführliche Beschreibung des Kommunionritus bietet namentlich der hl. Cyrill von Jerusalem⁴: „Wenn du (nach dem Ruf: „Das Heilige den Heiligen“) hingehst (zur Kommunion), so gehe nicht hin, die flachen Hände ausstreckend oder die Finger aus-einandersprezend, sondern mache die linke Hand zu einer Art Thron für die rechte als für diejenige, welche den König in Empfang nehmen soll (d. h. lege die linke unter die rechte), und dann mache die flache Hand hohl und nimm (in sie hinein) den Leib Christi in Empfang und sage das Amen dazu (auf die Spendeformel). Nachdem du dann behutsam deine Augen durch Berührung mit dem heiligen Leib geheiligt hast, genieße ihn, habe aber wohl acht, daß dir nichts — auch nicht eine Brotsame — davon verloren gehe . . . nicht die Hände ausstreckend (nach dem Kelche), sondern dich niederbeugend und in der Weise der Anbetung und Verehrung (= gebeugt) das Amen sprechend, heilige dich, indem du auch vom Blute Christi empfängst. Und während noch die Feuchtigkeit an deinen Lippen ist, berühre sie mit den Händen und heilige damit die Augen und die Stirn und die übrigen Sinne.“ Diese Haltung der Hände, die nicht bloß in der Kirche von Jerusalem üblich war, kennt auch noch Johannes von Damaskus⁵, wenn er schreibt: „Die Hände in Kreuzesform haltend nehmen wir den Leib des Getreuzigten auf.“ In Gallien pflegten die Frauen beim Empfange der heiligen Kommunion ihre Hand mit einem weißen Tüchlein zu bedecken. Cäsarius von Arles († 542) sagt in einer früher dem hl. Augustinus zugeschriebenen Predigt: *Omnis viri, quando ad altare accessuri sunt, lavant manus, et omnes mulieres exhibent linteamina, ubi corpus Christi accipiunt*⁶. Auch die Synode von Auxerre (585 oder 578) verbietet den Frauen, den Leib des Herrn in der bloßen

¹ De Herdt, Praxis liturg. I, n. 276.

² De idolol. c. 7.

³ Die Bezeugnisse sind zusammengestellt bei Junkt, Der Kommunionritus: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I 293 ff.

⁴ Cat. myst. 5, 21—22.

⁵ De fide orthod. 4, 13.

⁶ Sermo 229. Inter opp. S. Augustini.

Hand zu empfangen. Mit Bezug auf c. 42 der gleichen Synode glaubte man vielfach, daß dieses Tüchlein den Namen dominicale führe. Nach den Darlegungen Funk's¹ ist es aber wahrscheinlicher, daß dominicale als Schleier aufzufassen, den die Frauen während der heiligen Kommunion auf dem Haupte trugen. Über die Grenzen Galliens hinaus dürfte sich diese letztere Sitte schwerlich verbreitet haben. Da im Gegenteil das Trullanum² die Neuerung verbietet, Gefäße aus Gold oder andern Materialien zur Empfangnahme der Eucharistie zu verwenden, mit der Begründung, daß unbelebte und niedrige Stoffe nicht demilde Gottes vorgezogen werden dürfen, so darf man daraus schließen, daß man sich auch mit der gleichen Argumentation gegen die Verwendung eines Tüchleins ausgesprochen hätte, falls ein solches zu diesem Zwecke verwendet worden wäre. Als frühesten Beleg für die Sitte, die heilige Eucharistie dem Empfänger in den Mund zu legen, führt Funk die Synode von Cordova (839) an, welche von den Casianern, einer damaligen spanischen Sekte, berichtet, sie wollen die Kommunion nur in die eigene Hand nehmen und deshalb nicht anderwärts zur Kommunion gehen, weil dort das konsekrierte Brot in den Mund gelegt wird. Eine fränkische Generalsynode von Rouen³ aus der Regierungszeit Ludwigs des Stammelers († 879) bestimmt, daß Diacon und Subdiacon als Altardiener die Kommunion in die Hand erhalten, daß aber der Priester keinem Laien und keiner Frau die Eucharistie in die Hand lege, sondern nur in den Mund. Es ist bemerkenswert, daß die ersten Nachrichten über den veränderten Ritus in das 9. Jahrhundert zurückreichen. Da gerade in diesem Jahrhundert infolge des Abendmahlstreites eine gestiegerte Verehrung des allerheiligsten Sakramentes sich zeigte, so ist wohl anzunehmen, daß diese auch die besprochene Veränderung im Ritus herbeigeführt hat.

Den konsekrierten Wein hat man in ältester Zeit ohne Zweifel unmittelbar aus dem vom Diacon dargereichten Abendmahlstielch getrunken. Später trat die Sitte auf, das heilige Blut mittels eines Röhrchens (fistula, calamus, canna) zu sumieren. Schon Gregor d. Gr. soll auf diese Weise communiziert haben, wie Mabillon⁴ einer alten Handschrift der vatikanischen Bibliothek entnahm. Sicherlich kennen aber bereits die ältesten römischen Ordines den Gebrauch der fistula⁵. Noch gegenwärtig kommunizieren bei der feierlichen Papstmesse Diacon und Subdiacon mittels eines Röhrchens. Wie aus einem Berichte des Fürsten Georg von Anhalt an den Kurfürsten von Brandenburg aus dem Jahre 1555 hervorgeht, benützte man noch damals an einzelnen Orten Norddeutschlands solche fistulae⁶.

c) Die altchristliche Spendeformel Corpus Christi bzw. Sanguis Christi mit darauf folgendem Amen ist in der alten Literatur manniigfach bezeugt. Die Apostolischen Konstitutionen⁷ schreiben: „Der Bischof gebe einem jeden das Geopferste, indem er spricht: ‚Leib des Herrn‘, und der Empfänger antwortet: ‚Amen.‘ Der Diacon aber sage: ‚Das Blut Christi, der Kelch des Heils‘, und der Empfänger antworte: ‚Amen.‘“ Mit besonderem Nachdruck betonte man bei den Vätern das auf die Spendeformel folgende „Amen“. Schon Tertullian⁸ schreibt, entrüstet über jene Christen, die an den heidnischen Schauspielen teilnehmen: „Wie soll ich es nennen, wenn man aus der Gemeinde Gottes zur Gemeinde des Teufels eilt?... Wenn man mit demselben Munde, womit man das Amen gegen das Heilige spricht, über den Gladiator ein Urteil gibt?“ Man erblickte eben in diesem Amen ein Bekennen des Glaubens an

¹ Der Kommunionritus: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I 296.

² c. 101. ³ Funk, Der Kommunionritus: a. a. O. 301.

⁴ Annal. Benedict. ad ann. 600. Kraus, Realencylopädie I 528.

⁵ Ordo rom. I, n. 20: (Archidiaconus) tradit calicem subdiacono regionario, qui tradit ei pugillarem. Vgl. Ordo rom. II, n. 14.

⁶ Kraus, Realencylopädie I 529.

⁷ L. 8, c. 13.

⁸ De spect. c. 25.

die Gegenwart Christi. Die jetzige Formel enthält einen Segenswunsch für den Empfänger. Auch im Altertum waren Segensformeln bei der Spendung der Kommunion nicht unbekannt. So lautet z. B. die Spendeformel in den Thomaßakten: „Läßt dir dies gereichen zur Vergebung der Sünden und Verfehlungen und zur ewigen Auferstehung.“ „Läßt euch die Eucharistie zum Leben und zur Ruhe gereichen und nicht zum Gericht und zur Vergeltung.“¹ Eine ähnliche Formel bieten auch die Matthäusaltaten: „Dieser Leib Christi, sein für uns vergossenes Blut gereiche dir zur Vergebung der Sünden, zum Leben.“² Wenn man dem Johannes Diaconus³ Glauben schenken darf, so lautete schon zu Gregors d. Gr. Zeit die Spendeformel wie gegenwärtig. Im Mittelalter herrschte aber nur in dem allgemein bittenden Charakter der Spendeformel eine gewisse Einheit, im übrigen lauteten die Formeln sehr verschieden. In der Missa Illyrici besteht eine besondere Formel für den Klerus und für die Laien. Beim Klerus mußte gesprochen werden: Perceptio Corporis et Sanguinis D. N. I. Chr. sanctificet corpus et animam tuam in vitam aeternam. Amen, beim Volke hingegen: Corpus et Sanguis D. N. I. Chr. propositi tibi in remissionem omnium peccatorum et ad vitam aeternam. Amen.⁴ In einem Salzburger Pontifikale findet sich folgende Spendeformel: Perceptio Corporis Domini nostri sit tibi vita et salus, et redemptio omnium tuorum peccatorum.⁵ Wenn der Bischof den neugeweihten Priestern und Klerikern die heilige Kommunion reicht, spricht er bloß: Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat te (nicht animam tuam) in vitam aeternam, worauf der Kommuniant selber das Amen zu sprechen hat, während es sonst vom Spender hinzugefügt wird.

In alter Zeit wurde auch bei Erteilung der heiligen Kommunion der Friedenskuß gegeben; wie Mabillon⁶ berichtet, war dies in der orientalischen und okzidentalischen Kirche sogar allgemein Sitte. Diesen Brauch hat auch der hl. Hieronymus im Auge, wenn er schreibt: „Wer möchte kommunizieren im Hafse gegen dich, denn wer wendet mit ausgestreckter Hand sein Antlitz um und reicht beim heiligen Mahle den Judaskuß?“⁷ Auch Innozenz III. kennt noch diesen Brauch⁸; er war aber zur Zeit dieses Papstes nur mehr bei den höheren Klerikern üblich. Noch gegenwärtig schreibt das Caeremoniale episcoporum⁹ diesen Friedenskuß vor bei der vom Bischof erteilten communio generalis. Nach dem Genuss des heiligsten Blutes kommuniziert sofort der Bischof den dienstuenden Diacon und Subdiacon, die zuerst die Hand, dann das Antlitz des Bischofs zu küssen haben, der dabei spricht: Pax tecum, worauf Et cum spiritu tuo geantwortet wird. Aus einer andern Bestimmung¹⁰ des genannten Buches geht hervor, daß vor der Kommunion die Hand, nach derselben das Antlitz des Bischofs geküßt werden muß. In gleicher Weise müssen alle anwesenden canonici parati, wenn sie kommunizieren, den Friedenskuß geben. Die übrigen Kleriker und das Volk küssen nur die Hand¹¹.

d) Bis tief ins Mittelalter hinein hielt man entschieden daran fest, daß die heilige Kommunion regelmäßig nur intra missam gespendet werde, um den Zusammenhang

¹ Lipsius, Apokryphe Apostolakten I 339. Vgl. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten 419.

² Lipsius III 122. Schanz 419. ³ 2, 41.

⁴ Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 4, ordo 4.

⁵ Ebd. ordo 13. Vgl. auch für die verschiedenen Spendeformeln Georgi, De liturgia romani Pontificis III 178.

⁶ Comment. in Ord. rom. 56.

⁷ Ep. 82, 3. Migne, P. L. 22, 737. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 114.

⁸ De myst. miss. 6, 5. ⁹ L. 2, c. 29, n. 3. ¹⁰ L. 2, c. 29, n. 5.

¹¹ L. 2, c. 29, n. 5.

zwischen Opfer und Opfermahl zu währen. Die mittelalterlichen Liturgiker weisen auch auf die Postkommunion hin, deren Inhalt deutlich eine vorhergehende Kommunion des Volkes vorausseze. Est autem legitimum tempus communicandi ante ultimam orationem, quia eius petitio maxime pro eis est, qui communicant, sagt schon Walafrid Strabo¹. Auch der Missale² mahnt zur Kommunion vor den letzten Orationen: Ergo et ante ipsas (sc. orationes) communicare non negligant quicumque earundem orationum benedictione soveri desiderant; in späterer Zeit, als bereits eine andere Gewohnheit herrschend geworden war, mahnt noch Durandus³ in gleichem Sinne. Nach Morinus⁴ verdankt die Spendung der Kommunion außerhalb der Messe ihren Ursprung den Mendikanten, welche durch diese Maßregel einen gesteigerten Sakramentsempfang herbeiführen wollten⁵. Le Brun⁶ hat hingewiesen auf die Anordnung eines Dominikanermisssale aus dem Jahre 1254, das bereits die Bestimmung enthält: „Wenn eine große Menge Leute da ist, welche auf das Ende der Messe warten, so kann man die Kommunion bis nach der Messe verschieben, mit Ausnahme des Gründonnerstages, wenn es so dem Prior gutdünkt.“ Die neue Gewohnheit fand aus praktischen Erwägungen in der Kirche allgemein Aufnahme, wenn auch stets die Kommunion innerhalb der Messe als das Regelmäßige und Empfehlenswerte dargestellt wird. Der hl. Karl Borromäus⁷ mahnt die Pfarrer in den Acten des fünften Provinzialkonzils von Mailand, den uralten Ritus des Kommunionsempfangs während der heiligen Messe beizubehalten; noch das römische Rituale⁸ schreibt im Einklang mit der historischen Entwicklung vor: Communion populi intra missam statim post communionem sacerdotis celebrantis fieri debet (nisi quandoque ex rationabili causa post Missam sit facienda), cum orationes, quae in Missa post communionem dicuntur, non solum ad sacerdotem, sed etiam ad alios communicantes spectent. Eine solche causa rationabilis ist z. B. vorhanden, wenn die Zahl derer, welche in einer Privatmesse kommunizieren wollen, sehr groß ist und infolgedessen viele Gläubige den Schluss der Messe nicht abwarten und daher keiner ganzen heiligen Messe beiwohnen können. Auch einige rubrizistische Vorschriften weisen noch gegenwärtig auf den Zusammenhang zwischen der heiligen Messe und der heiligen Kommunion hin, so z. B. die Vorschrift, daß der Aussender der heiligen Kommunion mit der Stola nach der Tagesarbe, nicht durchweg mit der weißen, beim eucharistischen Kult gewöhnlich verwendeten Stola bekleidet sei⁹. Selbst schwarze Paramente dürfen verwendet werden, wenn die heilige Kommunion unmittelbar nach oder (ex rationabili causa) auch unmittelbar vor einer Requiemsmesse gespendet wird¹⁰. Auch die Zeit der Spendung der heiligen Kommunion ist bestimmt durch den für die Belehrung der heiligen Messe bestimmten Zeitraum, ab aurora usque ad meridiem¹¹.

e) Erst als die communio extra missam in allgemeine Übung kam, konnte sich ein eigener Ritus hierfür ausbilden. Als Vorbild konnte am besten das Ceremoniell der Krankenkommunion dienen, die von Anfang an außerhalb der heiligen Messe gespendet werden mußte. Als Einleitung der gewöhnlich mit der letzten Ölung verbundenen Krankenkommunion diente eine Lustration und Segnung des Krankengemachtes

¹ c. 23.

² c. 19.

³ Rationale l. 4, c. 54, n. 11.

⁴ Comment. hist. de discipl. in administr. sacramenti poenitentiae 8, c. 14, n. 2.

⁵ Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 160.

⁶ Explication littérale, historique, dogmatique des prières et des cérémonies de la messe I (1726) 625.

⁷ Acta Eccl. Med. 597.

⁸ Tit. IV, c. 2, n. 10.

⁹ Rit. rom. tit. IV, c. 2, n. 1.

¹⁰ S. R. C. Decret. gen. 27. Juni 1868.

¹¹ Rubr. gen. 15, 1; vgl. auch S. R. C. 7. Sept. 1816, n. 2572.

mit Weihwasser, ferner ein spezielles oder allgemeines Sündenbekenntnis, des öfteren auch ein Bekenntnis des Glaubens sowie das Beten des Vaterunser. Nach dem Ordo ad visitandum infirmum cum sacra eucharistia des Rituale von Schwerin¹ muß der Kranke sich zuerst mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes bezeichnen und hierauf das apostolische Glaubensbekenntnis und ein allgemeines Sündenbekenntnis und das Vaterunser in der Muttersprache beten. Dann sprach der Priester die Absolutionsformeln Misereatur, Indulgentiam und Dominus noster Jesus Christus und reichte mit den Worten Corpus Domini nostri Iesu Christi proficiat tibi in vitam aeternam, Pax tibi dem Kranken die Kommunion. Beim Verlassen des Gemaches mußte der Priester den Segen sprechen: Benedictio Dei Patris omnipotentis etc. Mit dem Ritus der Krankenkommunion weist ein ungarischer Kommunionordo aus dem 16. Jahrhundert, den Hoffmann² beschreibt, unverkennbare Ähnlichkeit auf. Zunächst fragt der Priester die Kommunikanten, ob sie Neue empfänden und ob sie alle Bitterkeit aus ihrem Herzen entfernt hätten. Dann beten sie mit dem Priester das Konfiteor, das Vaterunser und Ave Maria. Es folgen die Absolutionsformeln, worauf die Kommunikanten mit Weihwasser besprengt werden. Unmittelbar vor Empfang der heiligen Kommunion stellt der Priester eine Reihe von Glaubensfragen, von welchen die erste folgenden Wortlaut hat: „Glaubst du, daß in dieser heiligsten Hostie jener wahre und unbezweifelte Leib unseres Herrn Jesu Christi, welcher Gott und Mensch ist, enthalten ist?“ Es folgen die Worte: „O Herr, ich bin nicht würdig“ usw., hierauf die Kommunion, nach welcher die Kommunikanten noch einmal mit Weihwasser besprengt werden unter den Worten: „Die göttliche Gnade sei mit euch, gebet in Frieden.“ Die Worte Ecce agnus Dei, bei welchen der Priester die heilige Hostie über dem Ziborium halten muß, kennt dieser ungarische Ordo nicht. Sie sind aber mit dem begleitenden Ritus bereits vorgeschrieben von einem Konzil zu Aix 1585³ und fanden auch in das Augsburger Rituale vom Jahre 1612 Aufnahme in folgender Weise: „Sehet das Lamb Gottes, welches hinnimmt die Sünd der Welt. Sehet, daß ist der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi, deß wahren Gottes und Menschen, in welches Namen wir alleinig müssen selig werden.“⁴ Das Konfiteor in der Volkssprache zu beten, war beim Volke schon früher üblich. Hingegen scheint die Anwendung der Muttersprache bei den Formeln Ecce agnus Dei, Domine non sum dignus und bei allenfallsigen Glaubensfragen hauptsächlich durch die Irrlehren des 16. Jahrhunderts, die ganz besonders auf dem Gebiete der Sakramentenlehre verheerend wirkten, eingeführt worden zu sein. Das war höchst wahrscheinlich auch der Grund, warum das Konzil von Narbonne 1609 und der hl. Franz von Sales in seinem Rituale 1612 gestatteten, für diese Formeln die Volkssprache anzuwenden.⁵ — Die Verschiedenheiten im Spenderitus wurden endgültig beseitigt durch das Rituale Romanum, welches aber nur die lateinische Sprache bei den Spendungsformeln zuläßt.

§ 62. Erklärung des jetzigen römischen Kommunionritus.

1. Das Konfiteor, welches den jetzigen Kommunionritus einleitet, hat den Zweck, die Kommunikanten nach den Worten des Apostels: Probet autem se ipsum homo noch einmal zur Selbstfehl und zu reuiger Gefinnung zu

¹ Schönfelber, Die Agenda der Diözese Schwerin von 1521 25.

² Geschichte der Baiencommunion bis zum Tridentinum 161.

³ Le Brun, Explication littérale, historique, dogmatique etc. I 631.

⁴ Hoechst, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 135.

⁵ Le Brun, Explication littérale, historique, dogmatique etc. I 632.

veranlassen, während ihnen das Gebet der Kirche (Misereatur und Indulgentiam) Tilgung der lästlichen Sünden zu möglichst fruchtbringendem Empfang der Kommunion sichert. Reinigung, und zwar möglichstes Freisein von allen Sünden, ist das erste Erfordernis für die Anteilnahme am heiligen Mahle. Der schweren Sünden hat sich der Kommunikant allenfalls schon durch eine würdige Beicht entledigt, die lästlichen soll er durch beständige reumütige Gedenkung tilgen, wozu ihm die Fürbitte der Kirche behilflich ist. Daneben ist aber auch, um der Früchte der heiligen Kommunion in möglichst reichem Maße teilhaftig zu werden, eine positive Vorbereitung notwendig. Sie besteht in einem lebendigen Glauben an die Gegenwart Christi im heiligsten Sakrament, in vertrauensvoller Hoffnung auf die Macht und Güte des Herrn, in hingebender, demütiger Liebe zum barmherzigen Heiland. Zu diesen Tugenden leitet der weitere Verlauf des Kommunionritus an. Der Priester nimmt zunächst eine heilige Partikel aus dem Speiselölche und spricht: „Sehet das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt.“ Mit diesen Worten wies Johannes der Täufer¹ seinen Schülern den im Fleische erschienenen Erlöser, dessen göttliche Natur nur im Glauben erkannt werden konnte. Ebenso erkennen die Kommunikanten nur im Glauben, daß unter der unscheinbaren Gestalt des Brotes der Heiland mit Fleisch und Blut, mit Gottheit und Menschheit zugegen ist. Darum sind diese Worte noch eine dringliche Mahnung, unmittelbar vor Empfang der heiligen Eucharistie einen Alt lebendigen Glaubens an die Gegenwart Jesu Christi zu erwachen. Je lebendiger der Glaube, um so fruchtbarer die heilige Kommunion! Wer an den Herrn glaubt und ihn in seiner Größe erkennt, der liebt den Herrn und will ihn nicht verunrechnen durch unwürdigen Empfang. Allein wenn auch alle schweren Sünden getilgt sind, die Sündenspuren haben sich trotzdem tief in die Seele eingegraben. Je mehr die Seele den Herrn liebt, um so unliebsamer macht sich das Bewußtsein der Sündhaftigkeit geltend. Darum spricht der Kommunikant zum äußersten Ausdruck seiner demütigen Liebe in seinem Herzen die Worte, welche der Priester dreimal zu wiederholen hat: „O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach, sondern sprich nur ein Wort, und es wird gesund meine Seele.“ Die Spendeformel: Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam bringt die Bitte zum Ausdruck, es möge durch den Genuss des verkörperten Leibes Christi die Seele und das in der Seele vorhandene übernatürliche Leben, die heiligmachende Gnade genährt und gestärkt werden für das jenseitige ewige Leben. Indem der Priester die heilige Eucharistie darreicht, macht er mit der heiligen Hostie ein Kreuzzeichen: vom Kreuze aus ging die heiligende Kraft der Sakramente, das Opfermahl des unblutigen Kreuzesopfers wird in der heiligen Kommunion gereicht. Auch kann diese Kreuzzeichnung als letzte Segnung zum Zwecke eines würdigen Sakramentsempfanges aufgefaßt werden.

Ist die Austeilung vollendet, so kann der Priester, wenn er zum Altare zurückgekehrt ist, die Gebete sprechen, welche das römische Rituale zum Abschluß des Kommunionritus bietet. Die schöne Antiphon O sacrum convivium ist

¹ Jo 1, 29.

eine kurze, betrachtende Zusammenfassung der gnadenreichen Wirkungen der würdigen Kommunion. O sacrum convivium! Ein heiliges Gastmahl ist es, ein geheimnisvolles Zusammenleben mit Christus, was die einzigartige Bedeutung der heiligen Kommunion begründet (*in quo Christus sumitur*) und dieses Sakrament von allen andern Sakramenten unterscheidet. Gefeiert wird in diesem heiligen Gastmahl das Gedächtnis des Leidens des Herrn (*recolitur memoria passionis eius*). Da vor seinem bitteren Leiden der Herr die heilige Eucharistie eingesezt hat, so ist schon durch eine historische Erinnerung die heilige Kommunion mit dem Leiden des Herrn verknüpft. Beim letzten Abendmahl hat der Herr selbst die Erinnerung an sein Leiden mit der Einsetzung des Sakramentes verbunden. „Nehmet hin und esset, dieses ist mein Leib, der für euch wird dahingegessen werden“¹ — „Trinket alle daraus; denn dieses ist mein Blut des Neuen Bundes, welches für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden“² — „Tut dies zu meinem Gedächtnis; denn so oft ihr essen werdet dieses Brot und den Kelch trinken werdet, werdet ihr den Tod des Herrn verhindern, bis er kommt“³. Zur einfachen historischen Erinnerung kommt somit der besondere Auftrag des Herrn, beim Empfange der heiligen Eucharistie seines Leidens zu gedenken. Die heilige Kommunion ist aber auch eine reale Erinnerung an das Leiden des Herrn, da sie das Opfermahl des unblutigen Kreuzesopfers ist. Mens impletur gratia! Mit Gnaden wird die Seele erfüllt; denn der Genuss der Himmelsspeise bewahrt das Leben der Seele vor dem Untergang, bringt es zu seiner herrlichsten Entfaltung, ersezt ihm das, was es im Kampfe mit der Welt an Kräften eingebüßt, gestaltet das irdische Leben bereits zu einem Leben voll Himmelswonne. Et futurae gloriae nobis pignus datur! Der Empfang der heiligen Kommunion, die so herrliche Gnadenwirkungen hervorbringt, sichert damit unserer Seele den Besitz der ewigen Glorie. Aber die beseligenden Wirkungen der heiligen Kommunion dehnen sich auch aus auf den Leib und bieten ihm ein Unterpfand seiner zukünftigen Verklärung. „Der innere Grund für diese Annahme liegt in der Tatsache, daß wir durch den Genuss der Eucharistie Christi Leib wesenhaft in unsern Leib aufnehmen und so in innigste Gemeinschaft mit demselben treten. Kraft dieser mystischen Vereinigung mit dem verklärten Opferleib des Herrn gewinnt unser Leib eine übernatürliche Weihe und Würde, einen höheren Adel und tritt in eine Art von Verwandtschaft mit der Menschheit Christi. Die würdige Kommunion bewirkt, daß wir auch dem Leibe nach Christus, dem Haupte, an- und eingegliedert werden — gleichsam ‚ein Fleisch‘⁴ mit ihm. Infolgedessen betrachtet Christus unsern Leib als sein eigen, als ‚sein Fleisch und sein Gebein‘, nimmt ihn unter seinen besondern Schutz und läßt ihm ganz besondere Fürsorge angedeihen, um ihn stufenweise seinem eigenen glorreichen Leib zu verähnlichen — im Diesseits durch immer größere Heiligung und im Jenseits durch himmlische Verklärung.“⁵ „Wenn jemand essen wird von diesem Brote, so wird er leben in Ewigkeit.“⁶ „Wer mein Fleisch ist

¹ 1 Kor 11, 24.² Mt 26, 27—28.³ 1 Kor 11, 25—26.⁴ Eph 5, 30.⁵ Gehr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche I 572.⁶ Jo 6, 52.

und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.”¹

Diese wunderbaren Wirkungen des Himmelsbrotes sind der tiefste Grund der geistigen Freude, welche uns beim Empfange der heiligen Kommunion erfüllt. Dies drückt auch der Spender des Sakramentes sofort mit den Worten des Buches der Weisheit² aus: „Brot vom Himmel gabst du ihnen, welches alle Süßigkeit in sich begreift.“ Die nun folgende *Schlusshoration* betet um dauernde Frucht der Erlösungsgnade (*iugiter sentiamus*), die uns in der Eucharistie vermittelt wird; um so sicherer wird dies geschehen, wenn wir die heiligen Geheimnisse innigst verehren (*sacra mysteria venerari*), was gleichfalls das Gebet der Kirche von Gott erfasst. Diejenige Verehrung aber, die uns die Kommunionfrüchte am besten sichert, ist die würdige Vorbereitung des Herzens auf den Empfang der heiligen Eucharistie. *Qui cum debita præparatione, custodia, puritate accedit et sumit, mirabiliter crescit ac proficit, robatur ac conservatur*³. In der österlichen Zeit wird an Stelle der Oration *Deus qui nobis sub sacramento mirabili das Gebet Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde gesprochen*. Um Einmütigkeit und Eintracht wird darin gefleht für alle, die am heiligen Tische teilnehmen. Indem die Gläubigen so durch würdige Kommunion immer mehr in Christus umgewandelt und Christus, dem Haupte, stets vollkommener einverlebt werden, wird das Band der Liebe und Einigkeit auch unter ihnen selber als den Gliedern des mystischen Leibes Christi fester geschlungen. Durch diese geheimnisvolle Eingliederung „werden alle eins in Christus Jesus“⁴. Der eucharistische Heiland ist das machtvolle Band, welches die Glieder der Kirche eint und zusammenhält. Diese lebensvolle, innige Einheit und Eintracht der Gläubigen, welche durch den Genuss des glorreichen Fronleichnams „in der Liebe Christi wurzelt und gründet“⁵, hat ihr Urbild und Vorbild in der Wesenseinheit der drei göttlichen Personen⁶. Die Oration nennt die heilige Eucharistie sacramenta paschalia; denn zur Österzeit wurde das allerheiligste Sakrament vom Herrn eingesezt und zur Österzeit den Neugetauften während der ersten christlichen Jahrhunderte in feierlicher Weise zum erstenmal gespendet. Die heilige Eucharistie ist aber das „Öster sakrament“ auch aus dem Grunde, weil uns in ihm das Unterpfand geboten wird, einstmals gleich dem Erstling der Auferstandenen zur vollen Österfreude, an welcher auch unser Leib seinen Anteil hat, zu gelangen. Zum Schlusse der Kommunionausteilung erteilt nach römischem Ritus der Priester den Segen mit der Hand, indem er spricht: *Benedictio Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus sancti descendat super vos et maneat semper. Amen.* Bei uns wird dieser Segen meist mit der Pyxis gegeben. Durch den Segen soll uns erneute Gnade geboten werden, die vollen Früchte der heiligen Kommunion in einem gottgefälligen Leben zu zeitigen.

¹ *Io 6, 55.* ² *16, 20.*

³ Dionys. Cart., *De sacram. alt.* Gihr, *Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche I* 576.

⁴ *Gal 3, 28.* ⁵ *Eph 3, 14—17.*

⁶ Gihr, *Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche I* 563.

2. Der Ritus der Krankencommunion unterscheidet sich von der gewöhnlichen Communion zunächst durch die vorausgehende Lustration und Weihung des Ortes, an welchem dieses erhabene Sakrament gespendet werden soll. Mit dem vom Heiland selbst angefohlenen Friedenswunsche: „Friede sei diesem Hause“¹ betritt der Priester das Krankengemach, und nachdem er das heiligste Sakrament auf dem mit dem Corporale bedeckten Tisch niedergestellt und kniend angebetet hat, besprengt er den Kranken und das Gemach mit Weihwasser, indem er die Antiphon Asperges me rezitiert. Die Bitte um Reinigung von Sünden, die im Asperges zum Ausdruck kommt, wird um so sicherere Erhörung finden, wenn die im Psalmverse Miserere ausgesprochene Bußgesinnung vorhanden ist. Nach einleitenden Versikeln spricht der Priester die Oration Exaudi, in welcher Gottes Schutz über den Kranken und das ganze Haus herabgerufen wird. Ein guter Engel möge herabsteigen und alle im Hause Wohnenden, vorzüglich aber den Kranken gegen die Anfechtungen des bösen Feindes schützen. Die darauffolgende Spendung der heiligen Communion unterscheidet sich nur durch die verschiedene Spendeformel von dem gewöhnlichen Spenderitus: „Nimm hin, Bruder (Schwester), die Wegzehrung des Leibes unseres Herrn Jesu Christi, der dich bewahre vor dem bösen Feinde und geleite zum ewigen Leben. Amen.“ Wie einst der Herr dem Elias in wunderbarer Weise eine „Wegzehrung“ sandte, in deren Kraft er bis zum Berge Gottes ging, so wird auch den Christen die kostlichste „Wegzehrung“, Leib und Blut des Herrn zuteil, welche sie schützt gegen den Feind des Heiles, der in dieser letzten wichtigen Stunde seine Angriffe zum letztenmal verübt, und sie mitten durch die Bedrängnisse der Todesangst sicher zum Berge Gottes, in den Himmel zur Anschauung Gottes geleitet. Wird die heilige Communion nicht als Brotkum gereicht, so ist die Spendeformel die gewöhnliche: Corpus etc.

Nach der Ablution betet der Priester noch ein eigenes Gebet, Domine sancte, Pater omnipotens, in welchem gesleht wird, die empfangene Communion möge der Seele und dem Leibe zu einem immerwährenden Heilmittel dienen. Ein remedium sempiternum ist die Communion, wenn, durch ihre Wirkungen gestärkt, die Seele durch den Todeskampf hindurch zur ewigen Seligkeit gelangt, an der nach der Auferstehung des Fleisches auch der Leib Anteil nehmen wird. Den Abschluß des Ritus im Krankenzimmer bildet die Segnung des Kranken mit dem Ziborium. Ist das Allerheiligste zurückgetragen in die Kirche, dann wird es auf den Altar gestellt, und der Priester betet den Versikel Panem de coelo mit daran sich reihender Oration Deus qui nobis sub Sacramento mirabili. Hierauf können die Ablässe verkündigt werden, welche für die Begleitung des Allerheiligsten verliehen sind. Zum Schluß gibt der Priester nochmals den Segen mit dem Ziborium und reponiert das heiligste Sakrament.

¹ Lk 10, 5.

§ 63. Die Exposition des allerheiligsten Sakramentes. Das vierzigstündige Gebet¹.

Die Aussetzung des heiligsten Sakramentes beruht auf dem Glaubenssätze, daß Jesus Christus auch außerhalb der heiligen Kommunion, so lange die heiligen Gestalten vorhanden sind, mit Gotttheit und Menschheit zugegen ist. Das Konzil von Trient² hat deswegen ausdrücklich die Zulässigkeit der Exposition definiert. Gleichwohl ist die Sitte, das heiligste Sakrament zur Anbetung auszusezen, verhältnismäßig jüngeren Ursprungs und ist wohl in Zusammenhang zu bringen mit der Steigerung des eucharistischen Kultes, welcher als eine Folge der Einführung des heiligen Fronleichnamsfestes angesehen werden muß. Schon im 14. Jahrhundert treffen wir Spuren von einer Exposition des Allerheiligsten, und im Laufe des 15. Jahrhunderts ist die Exposition bereits so allgemein geworden, daß Synoden und treukirchliche Männer einer allzu häufigen Aussetzung entgegentreten in der Besorgnis, es möchte die Verehrung des heiligsten Sakramentes darunter Schaden leiden. Die Angriffe, welche Luther, Zwingli und Calvin gegen die Anbetung des heiligsten Sakramentes richteten, waren für das Konzil von Trient Anlaß, die Erlaubtheit dieser Anbetung als Glaubensatz her vorzuheben, womit die unmittelbare Folge gegeben war, daß die Exposition nunmehr allgemein wurde. Das gleiche gilt auch von dem mit der Exposition unzertrennlich verbundenen sakramentalen Segen. Gefördert wurde die Aussetzung und Anbetung des heiligsten Sakramentes von den Männern der katholischen Reform, ganz besonders vom hl. Karl Borromäus und von der Gesellschaft Jesu. Nach gegenwärtigem römischen Ritus unterscheidet man eine expositio publica und eine expositio privata. Erstere besteht darin, daß das heiligste Sakrament in der Monstranz auf dem Hochaltare in throno und sub baldachino der Verehrung der Gläubigen ausgesetzt werde. Voraussetzung einer expositio publica ist stets die licentia ordinarii und eine publica causa. Die private Exposition hat ihren Namen davon, daß zu ihrer Erlaubtheit eine causa privata genügt; es wird hierbei lediglich der Tabernakel geöffnet, so daß das Ziborium den Gläubigen sichtbar wird. Lange Zeit war es nach römischem Ritus verboten, das Ziborium bei der expositio privata zum Zwecke der Segenserteilung aus dem Tabernakel zu nehmen. Doch ist man in der letzten Zeit auch in Rom in dieser Hinsicht milder geworden und hat die Segenserteilung bei der expositio privata gestattet³. — Eine besondere

¹ Thiers, *Traité de l'exposition du Ss. Sacrement de l'autel*, Paris 1673. Hoffmann, *Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakraments des Altars*, Kempten 1897.

² Si quis dixerit . . . (s. Eucharistiae Sacramentum) non publice, ut adoretur, populo proponendum . . . , anathema sit (Sess. XXIII, can. 6 de Euch.). Das nämliche Konzil (ebd. c. 5) sagt: Nec enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum: nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus introducens in orbem terrarum dicit: Et adoret eum omnes angeli Dei.

³ S. R. C. 30. Nov. 1895, n. 3875 ad 3. Die Pyxis muß bei der Segenserteilung mit dem Schultervelum bedeckt sein. S. R. C. 13. Juli 1883, n. 3582 ad 1.

Form der Aussetzung des heiligsten Sakramentes ist das sog. vierzigstündige Gebet, welches seine Ausbildung während des 16. Jahrhunderts in Italien empfing und seine letzte endgültige Regelung im Jahre 1705 durch Papst Clemens XI. (daher Instructio Clementina — klementinisches Gebet) erhielt. Wenn auch diese Instructio Clementina zunächst nur für die Kirchen Roms Gesetzeskraft besitzt, so ist sie doch insofern für die übrige Kirche maßgebend, als aus ihr die kirchlichen Grundsätze über die Behandlung des Allerheiligsten zu entnehmen sind.

a) Noch gegenwärtig wird in der feierlichen Messe die Patene vom Subdiacon unter dem Schultervelum verborgen getragen, und bis zum Offertorium ist der Kelch mit einem Velum bedeckt, um seinen Anblick den Gläubigen zu entziehen. Die Kirche will durch diese Bestimmungen die Ehrerbietung vor den heiligen Geräten erhöhen und damit mittelbar die Verehrung des heiligsten Sakramentes fördern. Diese Anschauung war auch bereits in der alten und mittelalterlichen Kirche herrschend, sowohl im Abendland wie im Orient. So wird auch im griechischen Ritus gemäß alter Tradition der Diskos (Patene) und der Kelch verhüllt zur Opferfeier getragen, ähnlich wie in der lateinischen Kirche. Diese Auffassung von der Behandlung der heiligen Gefäße war einer Exposition des Allerheiligsten nicht günstig, und wir sehen auch in der Tat, daß sich nur allmählich und nicht ohne Widerspruch eine Wandlung der Anschauungen vollzog. Der feierlichen Aussetzung des Allerheiligsten hat zunächst die Einführung der Elevation bei der heiligen Messe Vorschub geleistet: man gewöhnte sich so daran, daß zur Erhöhung der Andacht bei der Anbetung des heiligsten Sakramentes ein Anblicken der heiligen Gestalten höchst förderlich sei. Als nun im Anschluß an die Einführung des Fronleichnamfestes die theophorischen Prozessionen mit dem ausschließlichen Zwecke der Verehrung des heiligsten Sakramentes überaus häufig wurden, wollte man auch bei diesen den Anblick der heiligen Gestalten nicht missen, was zur Einführung der Monstranzen führte. Die Verehrung aber, die man dem Leibe des Herrn zollte, während er in der Monstranz in feierlicher Prozession herumgetragen wurde, wo also die heiligen Gestalten dauernd den Blicken der Gläubigen ausgesetzt waren, konnte man auch betätigen, wenn die Monstranz auf dem Altare stand, mit andern Worten, wenn das Allerheiligste exponiert wurde. Die erste Nachricht über die Exposition des Allerheiligsten bringt nach Hoffmann¹ ein Ordinarium der Kirche von Straßburg (1364), wo für die erste Vesper, Matutin und Messe des Fronleichnamfestes bestimmt wird: Ponatur corpus Christi super altare in prima vespera et in matutinis et in missa. Man begnügte sich aber bald nicht mehr damit, nur am Fronleichnamstage das Allerheiligste auszusezen, sondern auch an andern Tagen, oft wegen ganz geringfügiger Ursachen, so daß von kirchlicher Seite dagegen ein ernster Widerspruch erhoben wurde. Besonders suchte hier Nikolaus von Cusa als päpstlicher Legat in Deutschland einzuschreiten, und seine Anschauungen gibt das Kölner Provinzialkonzil vom Jahre 1452 wieder, wenn es bestimmt: Ad maiorem honorem sanctissimi Sacramenti statuimus, quod deinceps ipsum s. Sacramentum nullatenus visibiliter in quibuscumque monstrantiis ponatur aut deferatur nisi in sanctissimo festo Corporis Christi cum suis octavis semel in anno in qualibet civitate aut oppido seu parochia vel ex singulari indulto Ordinarii aut alias pro pace aut alia necessitate imminentे et indispositione rempublicam praegravante et tunc cum summa reverentia et devotione. Ganz deutlich ist in dieser Verordnung enthalten, daß nur ex publica

¹ Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakraments des Altars 232.

causa das heiligste Sakrament in der Monstranz ausgesetzt werden dürfe, was noch jetzt geltendes Recht ist. Einen Segen mit dem Allerheiligsten erwähnt bereits ein dem Anfang des 14. Jahrhunderts angehörendes Ordinarium von Bayeux¹.

So sehr die Neuerer auch in ihrer Auffassung über das heiligste Sakrament ausseinandergegangen, darin stimmten Calvin, Zwingli und Luther überein, daß das heiligste Sakrament nicht angebetet werden dürfe. Das Konzil von Trient sah sich deshalb genötigt, die gegenteilige Praxis der Kirche in Schutz zu nehmen und die dogmatische Basis derselben aufz neue zu kräftigen. Es ist darum nicht zu verwundern, daß der Kult des heiligsten Sakramentes gerade nach dem Tridentinum zu besonderer Blüte gelangte und von den Männern der wahren Reform, wie z. B. vom hl. Karl Borromäus, ganz besonders gepflegt wurde. Auch der Jesuitenorden hatte um die Verbreitung dieses Kultes, speziell in der Popularisierung des vierzigstündigen Gebetes, seine unleugbaren Verdienste².

b) Eine besondere Art der Exposition ist das sog. vierzigstündige Gebet³. Daß man gerade vierzig Stunden das Allerheiligste aussetzt, findet seine Erklärung in der weit verbreiteten Ansicht, daß der Leib des Herrn vierzig Stunden im Grabe ruhte. Schon der hl. Augustinus schreibt: Ab hora mortis usque ad diluculum resurrectionis horae sunt quadraginta⁴. Spuren des vierzigstündigen Gebetes lassen sich mit Sicherheit schon im 13. Jahrhundert in Zara in Dalmatien feststellen. Es tritt hier auf als Gebet einer Bruderschaft (der sog. Verberati), das dieselbe vor dem im sepulchrum eingeschlossenen Allerheiligsten vom Gründonnerstag bis zum Karlsamstag verrichtete. Gerade dieses Gebet vor dem sepulchrum zeigt deutlich, daß für die Festsetzung der vierzig Anbetungsstunden die Rücksicht auf die vierzig Stunden der Grabesruhe des Herrn maßgebend war. Schon im Jahre 1527 wurde das vierzigstündige Gebet durch den Stifter der Barnabiten, den hl. Anton Maria Zaccaria, in Mailand und Vicenza eingeführt. Große Popularität erlangte diese Form der Anbetung des Allerheiligsten in Italien durch den Kapuziner Joseph von Fermo, welcher für die Einführung des vierzigstündigen Gebetes in Spoleto (1564), in Narni (1565) und im Neapolitanischen (1568) tätig war. Ihm hat auch das vierzigstündige Gebet seine Ausgestaltung zu einem ewigen Gebete zu verdanken. Als nämlich nach dem Ausssterben der Sforza (1535) ein Krieg zwischen Karl V. und Franz I. drohte, dessen Leiden am meisten Mailand, das eigentliche Kampfobjekt, an sich erfahren haben würde, bestimmte P. Joseph von Fermo die Mailänder Bürgerschaft in einer Fastenpredigt (1537) im Dome zu Mailand, das vierzigstündige Gebet ein Jahr lang in der Weise zu halten, daß die einzelnen Pfarrkirchen darin sich ablösen sollten, so daß also während eines ganzen Jahres ununterbrochen das Allerheiligste angebetet würde. Als nun wirklich die Stadt verschont blieb, beschlossen die

¹ Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 4, c. 25, n. 6. Es ist hier die Rede von der Auferstehungsfeier; daß aber nicht bloß bei dieser der eucharistische Segen gegeben wurde, erhellt aus dem Zusatz, daß der Priester more consueto mit der Physis den Segen zuerteilen habe.

² Rubrizistisches Detail siehe bei Willibald Apollinar Maier, Die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heiligen Messe, Regensburg 1860. Kritische Bemerkungen und Nachträge hierzu gab ein Priester des Bistums Eichstätt in der Schrift: Die neuesten kirchlichen Erslasse über die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heiligen Messe (2 Hefte), Regensburg 1864—1869. Vgl. auch Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament², Tübingen 1857.

³ Stimmen aus Maria-Laach I (1896) 470 ff.: Über den Ursprung des vierzigstündigen Gebetes. P. Norbert, Zur Geschichte des vierzigstündigen Gebetes, in Katholik 1898 II 151 ff. Thurston, Lent and holy week, London 1904, 110 ff.

⁴ De Trinit. I. 4, c. 6.

Bürger, diese neue Form des vierzigstündigen Gebetes für alle Zukunft beizubehalten. Schon unter dem 28. März 1539 verlieh Papst Paul III. vollkommene und unvollkommene Ablässe für jene, welche sich an der Übung des vierzigstündigen Gebetes beteiligten, und gab damit der neuen Andacht die Autorisation seitens der obersten kirchlichen Gewalt¹. Kriegsnöte und schwere Bedrängnis der Kirche zur Zeit der Hugenottenkriege und der Türkengefahr bestimmten auch Clemens VIII., durch die Bulle Graves et diuturnas vom 25. November 1592 das vierzigstündige Gebet in der Gestalt eines ewigen Gebetes in den Kirchen Roms abhalten zu lassen. Schon vorher waren die Quarant' ore durch den hl. Ignatius und die Gesellschaft Jesu in die ewige Stadt verpflanzt worden und hatten den Charakter als Sühnegebet für die in der Karnevalszeit begangenen Sünden erhalten. Durch die Jesuiten ist das vierzigstündige Gebet auch in unsrern Gegenden bekannt und vollständig geworden. — Das Zeremoniell des vierzigstündigen Gebetes ist durch die sog. Instructio Clementina² geregelt, welche im Jahre 1705 von Clemens XI. zunächst für die Kirchen Roms herausgegeben wurde. Sie deckt sich in ihren Grundzügen mit der Ordnung des vierzigstündigen Gebetes in Mailand, welche vom hl. Karl Borromäus veranlaßt wurde. Das vierzigstündige Gebet ist so geordnet, daß es sich auf drei Tage erstreckt. Es wird eröffnet mit einer missa solemnis zu Ehren des allerheiligsten Sakramentes mit daran sich reihender theophorischer Prozession, nach welcher kniend die Allerheiligenlitanei gesungen wird. Am zweiten Tage wird an einem Nebenaltare in violetten Paramenten die missa de pace als einfache Votivmesse sine Gloria et Credo gesungen; am dritten Tage wird das Gebet zum Abschluß gebracht mit der missa de depositione, nach welcher wieder theophorische Prozession und Allerheiligenlitanei stattfindet. Ist das Gebet in einer Kirche beendet, so beginnt es sofort in der gleichen Form in einer andern. Nach der ursprünglichen Form müßte das allerheiligste Sakrament auch während der Nachtzeit exponiert bleiben; doch hat sich an vielen Orten die Gewohnheit gebildet, während der Nachtzeit die Exposition zu unterlassen und das vierzigstündige Gebet auf drei oder mehrere Tage auszudehnen³. Die Vorschrift, am zweiten Tage die missa de pace zu nehmen, ferner die wiederholte Abbetzung der Allerheiligenlitanei weisen deutlich auf den Ursprung des vierzigstündigen Gebetes hin, das in einer Zeit größter Bedrängnis der Kirche entstanden ist, wo die göttliche Barmherzigkeit in inständigster Weise um Hilfe angefleht werden sollte.

Viertes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Buße.*

§ 64. Der Spender des heiligen Bußsakramentes.

Die Spendung des heiligen Bußsakramentes oblag in der ältesten Zeit dem Bischof, der sich in vereinzelten Fällen, wie Zeugnisse aus dem 3. Jahrhundert dartun, zur Vermittlung der Rekonziliation auch der Diaconen bediente. Daß

¹ Thurston, Lent and holy week 129.

² Abgedruckt im III. Band der Decreta authentica.

³ Vgl. Pighi, Liturgia Sacramentorum et Sacramentalium³, Veronae 1902, 114.

* Literatur. Winterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd V, 2. Teil. Endres, Das Sakrament der Buße, geschichtlich dargestellt, Aachen 1847. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert, Mainz 1867. Kinkel, Die Beicht in den ersten christlichen Jahrhun-

einfache Priester von der Verwaltung dieses heiligen Sakramentes auch im christlichen Altertum nicht ausgeschlossen waren, beweist zur Genüge das im 4. Jahrhundert zu Konstantinopel bestehende Bußpriesteramt. Das jetzt bezüglich des Spenders gültige Recht ist in der Bestimmung des römischen Rituale enthalten: *Minister est sacerdos habens potestatem absolvendi vel ordinariam vel delegatam.* Die Einzelheiten betreffs der Jurisdiktion behandelt das kanonische Recht bzw. die Pastoraltheologie.

a) Am Tage seiner Auferstehung erschien Christus der Herr den heiligen Aposteln und sprach zu ihnen: „Der Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Und als er dies gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach: „Empfanget den Heiligen Geist. Denen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen.“¹ Mit diesen Worten übergab der Herr vor allem den Bischöfen als den eigentlichen Nachfolgern der heiligen Apostel die Gewalt der Sündenvergebung, so daß schon in der Anschauung des christlichen Altertums die Bischöfe in erster Linie als ministri poenitentias gelten. Bereits der hl. Ignatius² weist die Büßer zum Bischof: „Allen Büßenden verzeiht Gott, wenn sie sich wenden zur Vereinigung mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Bischof.“ Tertullian³ bemerkt, daß der Sünder vom Bischof Nachlassung der Sünde erlangen könne. Cyprian⁴ sagt, daß viele, die nur in ihrem Herzen an den Abfall gedacht hätten, nicht eher zur Ruhe famen, bis sie vor den sacerdotes, d. h. vor den Bischöfen, ihre Schuld bekannten und der Verzeihung teilhaft wurden. Noch Innozenz I.⁵ schreibt an Decentius von Eugubium: *De pondere a estimando delictorum sacerdotis est (d. h. Sache des Bischofs) iudicare, ut attendat ad confessionem poenitentis.* Daneben trat aber auch der Priester als Verwalter des Bußsakramentes auf, zunächst wohl nur, wenn die Not drängte, z. B. zur Zeit der Verfolgung, wenn eine Kirche ihres Hirten beraubt oder dieser an der Ausübung seines Amtes verhindert war⁶. Eine Notwendigkeit für den Bischof, Gehilfen in der Verwaltung der Bußdisziplin zu nehmen, bestand ferner in ausgedehnten Gemeinden, wo naturgemäß die größeren Verfehlungen gegen die christliche Sitte häufiger waren, wo anderseits aber auch dem Bischof wegen der Menge der Christen die im Interesse der kirchlichen Disziplin notwendige Überwachung der Gläubigen und die Ahndung der Sünden bedeutend erschwert war. Die Beihilfe der Priester mußte sich hier von selbst nahelegen. Es ist daher nicht Zufall, daß sich gerade um das Jahr 400 die Zeugnisse mehren⁷, welche die Verwaltung

derten, Mainz 1879. Fünf, Art. „Buße“ in Kraus, Realencyklopädie I 179 ff. Lea, A history of auricular confession and indulgences in the Latin church, 2 vols, Philadelphia and London 1892 (vgl. dazu P. M. Baumgarten, Die Werke von Henry Charles Lea und verwandte Bücher, in Theol. Revue 1907, Sp. 393 ff., und Boudinon, Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un ouvrage récent, in Revue d'histoire et de littérature religieuses 1897, 306 ff.). Batié, Études d'histoire et de théologie positives (Les origines de la pénitence), Paris 1902. P. A. Kirch, Zur Geschichte der katholischen Weit, Würzburg 1902. Vacandard, La confession sacramentelle dans l'église primitive, Paris 1903; La confession dans l'église latine du V^o au XIII^o siècle, in Revue du clergé français 1905, 339 ff. Art. Confession in Dictionnaire de théologie catholique c. 838–894. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche², Freiburg 1910.

¹ Jo 20, 21–23.

² Ad Philad. c. 8.

³ De pudic. c. 18.

⁴ De laps. c. 28.

⁵ c. 7.

⁶ Vgl. Cyprian., Ep. 18, n. 1; Konzil von Elvira c. 32.

⁷ Vgl. den 51. apostol. Kanon; Hieronymus, In Matth. 16, 19.

des Bußakramentes durch Presbyter bekunden. In der Kirche von Konstantinopel bestand im 4. Jahrhundert das Amt eines Bußpriesters ($\piρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας$ oder $ἐπὶ τῶν μετανοούντων$)¹. Aufgabe dieses Bußpriesters war es, das Bekennen der Sünden entgegenzunehmen und sich mit dem Bischof in die sittliche Überwachung des Volkes zu teilen. Ein ärgerliches Ereignis bestimmte im Jahre 391 den Bischof Nestarius von Konstantinopel, die Einrichtung des Bußpriesteramtes aufzuheben. Im Abendlande war sie überhaupt nicht bekannt, und auch im Morgenlande scheint sie außerhalb Konstantinopels wenig Verbreitung gefunden zu haben. — Neben den Priestern und Bischöfen treten vereinzelt im christlichen Altertum auch Diaconen in der Verwaltung der Buße auf. Cyprian² erlaubt, daß in Todesgefahr, wenn kein Priester zu finden wäre, die Gefallenen auch bei einem Diacon ihre exomologesis betätigen könnten, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace. Auch die Synode von Elvira gestattet, daß bei einem ähnlichen Notfalle außer dem Priester der Diacon in die Kirchengemeinschaft aufnehmen, d. h. reconciliieren könne, si ei iusserit sacerdos. „Dann aber zeigt sich ein Intervall von 300 oder besser gesagt fast 400 Jahren, während dessen nichts mehr von der Diaconenbeicht zu hören ist. Erst im 8. Jahrhundert erscheinen die Belege wieder, und zwar bezeichnenderweise in den Bußbüchern und später bei den Kanonisten.“³ Wie zahlreiche Synodalbestimmungen zeigen, haben auch im späteren Mittelalter die Diaconen zuweilen Beicht gehörig und die Absolution gespendet. Die Konzilien von York 1194, von London 1200, ebenso die Konstitutionen des Bischofs Odo von Paris⁴ gestatten noch den Diaconen, im Falle äußerster Not die Beicht entgegenzunehmen und zu absolvieren, wiewohl die letztgenannten Konstitutionen ausdrücklich bemerken: Claves non habent (sc. diaconi) nec possunt absolvere. Im 13. Jahrhundert aber macht sich die Reaktion gegen diese Tätigkeit der Diaconen geltend. Ein erstes, ausnahmsloses Verbot erließ die Synode von Worcester 1240, welcher gegen Ende des Jahrhunderts auch die Synode von Poitiers 1280 folgte.

b) Eine große Rolle in der kirchlichen Bußdisziplin spielten im Orient die Mönche, selbst solche, die nicht die Priesterweihe empfangen hatten⁵. Diese Erscheinung ist zurückzuführen auf die Geistesträger der alten Kirche, denen man in fälschlicher Auslegung der bekannten Johannesstelle: „Empfanget den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet iß.“ die Gabe der Sündenvergebung zuschrieb. Schon Tertullian⁶ spricht in seiner montanistischen Periode den Geistesträgern das Recht der Sündenvergebung zu: Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Clemens von Alexandrien⁷ schreibt den „Gnostikern“ das Recht der Sündenvergebung zu und findet diese Gnostiker vor allem unter den Mitgliedern der Hierarchie, denen er allerdings diese Gewalt nicht ausschließlich vindiziert, da er an einer andern Stelle empfiehlt: τινὰ ζυθρωπὸν Θεοῦ καθάπερ δείπνην καὶ κυζερνήτην zu wählen. Diese Geistesträger suchte man in späterer Zeit vor allem bei den Mönchen, die sich wegen der strengen Disziplin, die in den Klöstern herrschte, eines außerordentlichen Ansehens erfreuten. Schließlich gelang es dem Mönchtum,

¹ Socrates, Hist. eccl. 5, 19; Migne, P. G. 67, 613—666. Sozomenus, Hist. eccl. 7, 16; Migne, P. G. 67, 1460. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter Kaiser Theodosius (1897) 537 ff.

² Ep. 18, n. 1.

³ Königer, Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach, München 1906, 70.

⁴ c. 56.

⁵ Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, Leipzig 1898. Rauschen, Eucharistie und Bußkramment 244 ff.

⁶ De pudic. c. 21.

⁷ Strom. I. 6, c. 13. Quis dives salv. c. 41.

die Weltpriester fast gänzlich von der Verwaltung der Buße auszuschließen, besonders nach dem Bilderstreit, in welchem sich die Mönche als Verfechter der Orthodoxie vorzüglich hervortaten. Erst zur Zeit des lateinischen Kaiseriums wurde gegen diese Übung Widerspruch erhoben mit dem Erfolge, daß gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts die Priester unter Ausschluß der Mönche in ihre alten Rechte wieder eintraten¹.

§ 65. Beichttermine. Ort der Spendung des heiligen Bußsakramentes.

Bestimmte Beichttermine konnten sich erst ausbilden, als periodische Beichten für alle Gläubigen zur Regel geworden waren, was hauptsächlich durch den Einfluß klösterlicher Gewohnheiten geschah². Als solche Termine empfahlen sich die Hochfeste des Kirchenjahrs, vor allem das heilige Osterfest, auf welches man sich durch eine zu Beginn der Quadragesima abgelegte Beicht vorzubereiten hatte. Das vierte Laterankonzil bestimmte eine einmalige jährliche Beicht für alle, welche zu den Jahren der Unterscheidung gekommen, ohne Ostern ausdrücklich zu nennen. Da aber die Kommunion zur österlichen Zeit empfangen werden mußte, so wird in Wirklichkeit diese jährliche Beicht stets zu Ostern oder in der Fastenzeit verrichtet worden sein. Die Natur dieses Sakramentes bringt es mit sich, daß der Priester zu jeder Zeit Gelegenheit zur heiligen Beicht gewähren muß. *Sacerdos ad audiendum confessionem vocatus promptum facilemque se praebat.* Wird vor Tagesanbruch oder nach Sonnenuntergang Beicht gehört, so muß für genügende Beseuchtung gesorgt sein. — Ort der Beicht ist gewöhnlich die Kirche, speziell der Beichtstuhl. Im Mittelalter war es eine weitverbreitete Sitte, vor dem Altare die Beicht abzulegen.

a) Schon der hl. Johannes Chrysostomus³ beklagt sich über die vielen Gläubigen, die zu Ostern ohne vestis nuptialis zur heiligen Kommunion gingen. Daraus erheilt, daß wie für den Empfang der heiligen Eucharistie, auch für den Empfang des Bußsakramentes die österliche Zeit als die geeignete galt. Doch war man noch weit entfernt, von allen Gläubigen eine regelmäßige Beicht zu fordern. Erst als die Beichten unter dem Einfluß des Mönchtums häufiger wurden, kam die österliche Zeit als Beichttermin immer mehr zu Ehren. Schon Theodulph von Orleans († 821)⁴ schreibt vor: *Hebdomada una ante initium quadragesimae confessiones sacerdotibus dandas sunt.* Ein Konzil von Gran im Jahre 1100 verordnet, daß die Laien dreimal jährlich, die Kleriker jedoch an allen höheren Festen zu beichten hätten. Nach Alanus von Lille (um 1200)⁵ waren die Kleriker verpflichtet, jeden Samstag zu beichten, für Laien jedoch genügte eine dreimalige jährliche Beicht. Die in ihren Ansängen zum mindesten ins 10. Jahrhundert zurückgehende *Admonitio synodalis* des heutigen Pontificale Romanum mahnt die Priester: *Ante quadragesimam quarta feria populum ad confessionem invitare et confessis iuxta qualitatem*

¹ Auf andern Grundlagen beruht die im Mittelalter häufig auftretende Laienbeicht. Vgl. Königer, *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach 76—84.* — Über die Laienbeicht handeln ferner: Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris 1897. Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter*, München 1909.

² Inwieweit ein solcher Einfluß des Mönchtums sich betätigte, untersucht Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament* 235.

³ Hom. 3 in ep. ad Eph. n. 4. ⁴ Migne, P. L. 105, 203.

⁵ De arte praedicatoria. Migne, P. L. 210, 171.

criminum poenitentiam iniungite. Noch jetzt ist im Pontificale Romanum für die schon längst außer Übung gesommene öffentliche Buße die Quadragesima bestimmt, indem für den Aschermittwoch die feierliche expulsio, für den Gründonnerstag die feierliche reconciliatio poenitentium fixiert ist. Was schon längst in der Kirche allgemeine Gewohnheit war, erhob das vierte Laterankonzil zum allgemeinen kirchlichen Gesetz, wenn es vorschrieb, daß jeder Gläubige, der zu den Jahren der Unterscheidung gekommen ist, wenigstens einmal im Jahre alle seine Sünden dem verordneten Priester (*proprio sacerdoti*)¹ beichten und in der österlichen Zeit das heilige Sakrament des Altares empfangen solle. Wenn auch in dieser Bestimmung des Lateranense IV. nicht ausdrücklich davon die Rede ist, daß die Beicht gerade in der Quadragesima abgelegt werden müsse, so war diese Verpflichtung schon implicite gegeben in der Verordnung, zu Ostern zu kommunizieren. Denn schon in dem Alkuin zugeschriebenen Buche *De psalmorum usu*² ist die Gewohnheit, unmittelbar vor der Kommunion zu beichten, bezeugt, wenn es heißt: *Corpus et sanguinem Domini polluto corde et corpore sine confessione et poenitentia scienter indigne accepi.* — Es entspricht ferner nicht dem Zwecke des heiligen Bußsakramentes, daß doch bestimmt ist, den Sündern so rasch als möglich Hilfe zu bringen, daß nur an bestimmten Tagen oder Stunden die Priester zur Entgegennahme der Beicht sich bereit finden lassen, wie die *Instructio pastoralis Eystettensis*³ bemerkt: *Nec certos tantum dies vel horas confessionum audiendarum curati nostri publice populo suo determinent, ne gratiam divinam in angustos certi temporis fines includere et misericordiam Dei fideliumque necessitates momentis tantum a se praedestinatis alligare velle videantur.* Was jedoch die Stunde der Spendung anlangt, so befiehlt schon aus Gründen der Schicklichkeit und um ein Ärgernis zu vermeiden, bereits die Provinzialsynode von Köln (1280), *ut sacerdotes ante solis ortum et post solis occasum nullatenus ad confessionem audiendam sedeant.* Diese Bestimmung kehrt auch wieder in neueren Diözesanvorschriften; da sie sich aber unmöglich immer ausführen läßt, ist die Verfügung getroffen, daß bei eintretender Dunkelheit vor dem Beichtstuhl ein Licht zu brennen habe.

b) Als Ort für Entgegennahme der Beicht nennt das Rituale Romanum die Kirche, nicht aber ein Privathaus. In einem solchen Beicht zu hören ist nur gestattet, wenn eine rationabilis causa vorliegen würde, und dann sollte es nur geschehen in decenti ac patenti loco. Als für die Spendung des heiligen Bußsakramentes geeignesten Ort betrachtete man im Mittelalter den Platz vor dem Altare. Ein Konzil von Paris (829) bestimmt bereits, daß die Priester die Beicht der sanctimoniales nur in der Kirche coram sancto altari entgegennehmen hätten. Nach dem Pontifikale des Egbert von York wurde die Beicht begonnen mit den Worten: „Ich bekenne vor Gott, dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, und vor diesem heiligen Altare usw.“⁴ Das Konzil von Köln (1280) verbietet nur mehr einen abgelegenen und finstern Ort; das Rituale Romanum bestimmt positiv, daß der Beichtstuhl in patenti, conspicuo et apto ecclesiae loco sich zu befinden habe. Diözesanvorschriften verbieten noch speziell, den Beichtstuhl hinter dem Altare anzubringen.

¹ V. A. Kirsch, *Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche vor 1215*, in *Archiv für lath. Kirchenrecht* 1904, 527 ff.

² Migne, P. L. 101, 409. ³ p. 234.

⁴ Vgl. Martene, *De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 6, art. 3, n. 8.*

§ 66. Die öffentliche Buße im Altertum und Mittelalter. Die mit der Absolution verbundenen Riten.

1. Dem Losprechungsakte mußte überall das Bekennen der Sünden vorhergehen¹. Der Sünder, der seine Sünde bekannt hatte, wurde im christlichen Altertum zunächst der öffentlichen Buße unterworfen. Im Orient waren die Büßer in vier Klassen geteilt, nämlich in die *προσκλαιόντες* (die Weinenden), die *ἀκροάμενοι* (die Hörenden), die *ὑποπίπτοντες* (die Liegenden) und die *συστάντες* (die Mitstehenden). Diese Einrichtung war aber auch im Orient keine allgemeine, dem Abendlande war sie im Altertum überhaupt unbekannt; Spuren einer ähnlichen Klassifikation der Büßer zeigen sich hier vorübergehend nur im 9. Jahrhundert. Trug in altchristlicher Zeit die auferlegte Buße meist medizinalen Charakter, so wurde sie im Mittelalter mehr vom vindikativen Standpunkt aus betrachtet. Damit hängt die schon im frühen Mittelalter nachweisbare Umwandlung eines Bußwerkes (*redemptio*) in ein anderes zusammen, eine Praxis, welche unter dem Einfluß des germanischen Rechtsbegriffs der *compositio* (einer Geldstrafe für Vergehen) zu rascher Verbreitung gelangte. Diese mögliche Umwandlung der Buße in andere gute Werke brachte die öffentliche Buße rasch in Verfall. Nachdem sie zunächst als pflichtmäßige Buße auf die öffentlichen, notorischen Sünder beschränkt wurde, kam sie seit dem 11. Jahrhundert beinahe gänzlich in Abnahme. Im Orient war sie schon längst, wahrscheinlich schon seit dem 4. Jahrhundert, verschwunden. — Schon frühzeitig ist das Bestreben wahrnehmbar, der Willkür in der Bußauflage durch bestimmte, schriftlich fixierte Normen zu begegnen. Solchen begegnen wir zuerst in den sog. *epistolae canonicae*, von welchen einige die berühmtesten Bischöfe des Altertums, z. B. den hl. Gregorius Thaumaturgus, Basilus d. Gr. usf., zu Verfassern haben. Die Bußbriefe waren die Vorläufer der Pönitentialien, welche für jedes Vergehen das Maß der Buße genau bestimmten. Die Pönitentialien, welche teils privater teils offizieller Natur waren, verschwanden, als die Umrechnung der Buße in andere, leichter zu verrichtende Werke immer mehr gebräuchlich wurde. An Stelle der durch die Pönitentialien normierten Buße trat die nach eigenem Ermessen vom Beichtvater auferlegte arbiträre. Die Buße wurde im christlichen Altertum vor der Rekonziliation abgeleistet; erst mit dem beginnenden Mittelalter wird es üblich, sofort nach dem Bekennen und nach Ankündigung der Buße die Absolution zu erteilen.

a) Die öffentliche Buße bestand vor allem im Ausschluß von der heiligen Kommunion, daneben gingen Genugtuungswerke, Gebet, Abtötung und Fasten. Tertullian² fordert sogar eine gewisse körperliche Vernachlässigung für die Zeit der Buße: ohne Bad, schmutzig, fern von Vergnügen, im rauen Bußgewande sollten die Büßer für ihre Sünden genugtun. Noch in späterer Zeit wurde im Abendlande den Büßern auferlegt, die Kleidung zu ändern und das Haar zu scheren. Wie aus dem Schreiben

¹ Eine Übersicht über den Stand der Frage, unter welchen Umständen ein öffentliches oder geheimes Bekennen gefordert wurde, gibt Rauschen, Eucharistie und Bußfiktament, § 11, Die geheime Beicht 210 ff.

² De penit. c. 5.

des Papstes Siricius¹ an Himerius erhellst, waren die Büßer auch ausgeschlossen vom ehelichen Umgang, durften zu keiner zweiten Ehe schreiten, konnten auch nicht in den Priesterstand treten. Nach Angabe der Apostolischen Konstitutionen wurden im Orient die Büßer vor Beginn des eigentlichen eucharistischen Gottesdienstes mit einem feierlichen Gebete des Bischofs entlassen; im Abendlande jedoch war diese Entlassung unbekannt, wenn auch schwere Sünder, die sich noch nicht zur kirchlichen Buße gestellt hatten, vom eucharistischen Gottesdienste ferngehalten wurden².

b) In vielen Kirchen des Orients bestand ferner eine Einteilung der Büßer in vier Klassen³. Zum erstenmal erhalten wir Kunde von einer Klasseinteilung der Büßer bei Gregorius Thaumaturgus. Gregor kennt nur drei Stationen, ebenso auch die Konzilien von Anchra, Neocäsarea und Nicäa; Basilus aber erwähnt noch eine vierte, nämlich die unterste Büßerklasse, die Klasse der Weinenden (*προσκλιόντες*), denen sich die Klassen der Hörenden (*ἀκρούμενοι*), der Liegenden (*ὑποπίπτοντες*) und der Mitsiehenden (*συστάντες*) anreihen. Die *προσκλιόντες* standen am Eingang zur Kirche, um die eintretenden Gläubigen um ihre Fürbitte anzugehen; die *ἀκρούμενοι* durften dem didaktischen Teile des Gottesdienstes beiwohnen; die *ὑποπίπτοντες* empfingen nach dem Weggang der Hörenden kniend den bischöflichen Segen durch die Handauslegung; die *συστάντες* durften dem ganzen Gottesdienste beiwohnen, aber zur Kommunion nicht hinzutreten. Die Büßerklassen waren selbst im Orient nicht überall eingeführt. Gregor von Nyssa kennt nicht die Klasse der *συστάντες*; die Apostolischen Konstitutionen und Johannes Chrysostomus erwähnen überhaupt keine Klassifikation der Büßer, so daß man annehmen darf, eine solche habe in Antiochien gar nicht bestanden. Gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts verschwand die Stationsordnung; „denn fast nirgends begegnen uns die Stationen fortan mehr als bestehende Institution, weder in den Kanones der Synoden noch in der sonstigen griechischen Literatur, und wenn sie in der Folgezeit auch nicht gänzlich unerwähnt bleiben, so wird ihrer doch auf eine Weise gedacht, daß sie mehr oder weniger deutlich als eine bereits der Vergangenheit angehörige Einrichtung sich darstellen“⁴. Im Abendlande waren im christlichen Altertum die Bußstationen unbekannt. Erst aus dem 9. Jahrhundert sind einige Erkenntnisse des Papstes Nikolaus I. erhalten, welche eine Bußstationsordnung voraussehen, die jener der orientalischen Kirche ähnlich ist und nur die Klasse der *ὑποπίπτοντες*, mit welcher die Abendländer nichts anzufangen wußten, übergeht. Doch konnte im Okzident diese Einrichtung nicht einwurzeln und verschwand bald wieder, wie sie überhaupt nur der Opposition gegen die Pönitentialbücher und dem daraus hervorgegangenen Bestreben, sich in Sachen der Buße dem christlichen Altertum anzuschließen, ihre Entstehung verdankte. Bei Berücksichtigung der kirchlichen Vergangenheit stieß man eben auf Kanones, welche von den Bußstationen handelten und die man nunmehr auch auf abendländische Verhältnisse, allerdings mit einzelnen Modifizierungen, anzuwenden sich bestrebte⁵. — Die öffentliche Buße verschwand im Orient nach Aufhebung des Bußpriesteramtes beinahe ganz und gar oder wurde wenigstens in den gewöhnlichen Fällen eine freiwillige⁶, bestand dann aber nur mehr in der Ausschließung von den heiligen Geheimnissen. Schon im 5. Jahrhundert war für den Kirchenhistoriker Sokrates⁷ die öffentliche Bußpraxis, wie er dieselbe in Rom zu

¹ Ep. 1, c. 5 14.

² Koch, Die Büßerentlassung in der alten abendländischen Kirche, in Theol. Quartalschrift 1900, 481—534. Ders., Der Büßerplatz im Abendlande, ebd. 1903, 481—534.

³ Funk, Die Bußstationen im christlichen Altertum, in Kirchengeschichtl. Abhandl. und Unters. I 182—209.

⁴ Ebd. 201. ⁵ Ebd. 195.

⁶ Rauschen, Eucharistie und Bußakrament 208.

⁷ Hist. eccl. 5, 19.

sehen Gelegenheit hatte, etwas Fremdartiges. Leo d. Gr.¹ kennt noch die alte öffentliche Buße, wenn er an Bischof Theodorus schreibt: *Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus hanc praepositum ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent.* Noch im 6. Jahrhundert wurde die öffentliche Buße in Gallien geübt. Allmählich aber nahm die Buße einen andern Charakter an, der damit zusammenhängt, daß man in der Buße nicht mehr ein pädagogisches Mittel zur Besserung des Pönitenten sah, sondern eine Strafe für dessen Vergehen. Außerdem zeigt sich dies darin, daß man den Büßer immer noch als Mitglied der Kirche betrachtete, während er früher zugleich exkommuniziert war. Auch wurden zur Zeit der Karolinger nur öffentliche Sünder der Bußdisziplin unterworfen; „als solche öffentliche Sünder aber galten bestraft Verbrecher, die außer zur Zahlung des Vergeldes auch zur Leistung der Kirchenbuße genötigt wurden“². Seit dem 11. Jahrhundert verschwand die öffentliche Buße fast vollständig, was die notwendige Folge der Umrechnung der Bußzeit in andere, leichter zu verrichtende Bußwerke war.

c) Bei der Auferlegung der Buße mußte es sich empfehlen, um dem Vorwurf der Willkür von vornherein zu begegnen, nach bestimmten Grundsätzen zu verfahren. Solche Grundsätze wurden schon im christlichen Altertum auf Synoden aufgestellt, z. B. zu Ancyla 314 und Nicäa 325. Vor allem aber sind die Bußnormen enthalten in den sog. *epistolae canonicae*; die berühmtesten Bußbriefe sind jener des hl. Gregor Thaumaturgus, ferner der mit Unrecht angefochtene kanonische Brief Basilius³ d. Gr. und jener des hl. Gregor von Nyssa. Auch im Abendlande herrschte beim Ausmaß der Buße keineswegs Willkür. Schon Cyprian spricht von einem *Libellus*⁴, nach welchem die Buße der einzelnen lapsi bestimmt wurde, und die Päpste Siricius, Innozenz I. und Leo d. Gr. gaben auf die Buße bezügliche Bestimmungen. Diese kirchlichen Erlassen bildeten die Grundlage der späteren Bußbücher⁵, in welchen für jede Sünde die ihr gebührende Buße verzeichnet war. Zuerst begegnen uns solche Bußbücher in England und Irland, z. B. die *Canones Patricii*, der *Liber Davidis*, ein Pönitentiale des Finnianus († 583), welche nur mehr fragmentarisch in späteren Sammlungen erhalten sind. Unter Bemühung bereits vorhandener Bußbücher und unter Berücksichtigung der kirchlichen Überlieferung gab Theodor, Erzbischof von Canterbury († 690), ein berühmtes Pönitentiale heraus. Außerdem erscheinen auch Beda Venerabilis († 735) und Egbert von York als Verfasser von Bußbüchern. Von den britischen Inseln gelangte der Gebrauch der Bußbücher in das fränkische Reich, hauptsächlich durch die Bemühungen des hl. Kolumban († 615), wenn auch das unter seinem Namen gehende Pönitentiale nicht in der vorliegenden Gestalt seiner Feder entstanden ist. Die Absaffung von Pönitentialien kam bald so in Schwung, daß die Synoden dagegen Stellung nahmen. Die Synode von Paris 829 bestimmte sogar, alle alten Pönitentialien sollten dem Feuer überantwortet werden; an ihre Stelle sollten dann offizielle Bußbücher treten, wie ein solches Halitgar von Cambrai verfaßte. In der römischen Kirche jedoch scheint niemals ein Pönitentiale in Verwendung gewesen zu sein; denn das seit der Mitte des 8. Jahrhunderts auftauchende Poenitentiale

¹ Ep. 83.

² Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II 249.

³ Ep. 55, 6.

⁴ Wölfersleben, Die Bußordnungen der abendländ. Kirche, Halle 1851. Schmitz, Die Bußbücher und Bußdisziplin der Kirche, I. Bd Mainz 1883, II. Bd Düsseldorf 1898. Hauck, Realencyclopädie für protest. Theol. und Kirche, Art. „Bußbücher“ I 581—584.

Romanum, dessen römischen Charakter Schmitz¹ beweisen wollte, ist lediglich ein Bußbuch, das im Gegensatz zu andern Diözesan- und Provinzialpönitentialien für weitere Kreise berechnet war. Noch im 9. Jahrhundert verfaßte Rabanus Maurus einen Liber poenitentiae. Der traditionelle Inhalt der Pönitentialien vererbte sich von Generation zu Generation und verschleppte sich schließlich bis in die Sammlungen des Regino und Burchard, ja sogar bis ins gratianische Dekret. Indes hatten die Bußbücher schon lange ihre praktische Bedeutung verloren, nachdem durch das Redemptionsverfahren die Umwandlung der Buße in andere Werke, Fästen, Beten, Almosen, Wallfahren, möglich gewesen war. Zwar bestimmte noch Burchard von Worms († 1025), es solle zunächst die Bestimmung der Buße nach den Bußbüchern dem Pönitenten eröffnet und dann erst dieselbe gemäß dem Redemptionsverfahren in andere Werke umgewandelt werden. Dieses Verfahren wird manchem Beichtvater als etwas kompliziert erschienen sein, und man wird deshalb in der Praxis sofort die umgewandelte Buße angegeben haben. „Hatte man darin erst einige Gewandtheit erlangt, so waren die Bußbücher entbehrlich, damit jedoch zugleich einer gewissen Freiheit in der Bußbestimmung das Tor geöffnet worden. Tatsächlich verschwanden auch von da an die Pönitentialien mehr und mehr, die Summae oder Summulae confessorum ohne bestimmte, auf den Fall normierte Bußen traten an ihre Stelle, und das Bußmaß wird lediglich vom Priester gewohnheits- oder empfindungsgemäß aufgestellt: die arbiträre Buße hat ihren Platz erobert.“² Zu Beginn des 13. Jahrhunderts war bereits dieser Umschwung eingetreten. Das römische Rituale gibt die notwendigen Normen für die Auflegung der Buße an. Die Buße soll in einem Verhältnis stehen zu den begangenen Sünden; sie hat demnach nicht bloß medizinalen Charakter, sondern auch vindikativen. Von der Auflegung von Geldbußen sagt das Rituale: Poenitentias pecuniarias sibi ipsis Confessarii non applicent, damit jeder Verdacht der Habjucht ferngehalten werde.

d) Die Rekonziliation oder Absolution erfolgte ursprünglich erst nach abgeleisteter Buße. Für eine regelmäßige Absolution vor Leistung der Buße läßt sich im christlichen Altertum kein Zeugnis ausfindig machen; positive Belegstellen sprechen vielmehr für das Gegenteil. Im Indulgenzedikt des Papstes Kallistus heißt es ausdrücklich: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.³ Cyprian⁴ bestimmt, daß die lapsi die volle Buße leisten und dann erst den Frieden (d. h. die Rekonziliation) in der Todesgefahr erhalten sollten (agerent diu poenitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent). Auch Papst Siricius⁵ spricht davon, daß dem Pönitenten nur in ultimo fine suo reconciliationis gratia tribuenda est. Noch deutlicher spricht sich Augustinus⁶ aus: „Der Friede mit der Kirche läßt die Sünden nach, und die Entfremdung vom Frieden der Kirche (ab ecclesiae pace alienatio) behält die Sünde.“

2. Über die Riten bei Spendung des heiligen Bußakramentes haben sich aus dem christlichen Altertum nur dürftige Nachrichten erhalten; sicher ist nur, daß die Absolution unter Handauflegung und Gebet erfolgte. Genauere Nachrichten liegen erst aus dem Mittelalter vor. Der Ritus der Privatbeicht vollzog sich meist in folgender Weise: Wenn ein Pönitent zur Beicht kam, warf er sich, nachdem der Priester durch ein schönes, seine eigene Sündhaftigkeit be-

¹ Vgl. über die Kontroverse Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 264—265 Anm.

² Königer, Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach 98—99.

³ Tertullian., De pudic. c. 1. ⁴ Ep. 57, 1. ⁵ Ep. 1, 3. et 3. et 3.

⁶ De bapt. l. 3, c. 18, n. 13.

kennendes Gebet, oft auch durch gemeinsames Fasten mit dem Pönitenten sich vorbereitet hatte, vor dem Priester nieder, der über ihn die Allerheiligenlitanei oder eine Anzahl Psalmen, besonders die Bußpsalmen, sprach. Dann lud er den Pönitenten in einer väterlichen Ansprache zum aufrichtigen Bekennen seiner Sünden ein, ließ ihn neben sich sitzen oder knien und fragte ihn den Verhältnissen entsprechend an der Hand des Pönitentiale aus. Am Schlusse folgte ein zusammenfassendes Bekennen mit dem Ausdruck der Reue und des Vorsatzes, eine entsprechende Ermahnung seitens des Beichtvaters, die Bestimmung der Buße und der Zeit, innerhalb welcher sie zu leisten war, und hierauf die Absolution. Der Ritus der feierlichen expulsio und reconciliatio der öffentlichen Büßer stammt aus dem frühen Mittelalter und hat sich in seinen Grundzügen fast unverändert noch im heutigen römischen Pontifikale erhalten. Neben dem erwähnten umfangreichen Ritus der Privatbeicht lässt sich schon im 13. Jahrhundert ein kompendiöser bemerkten. Um die gleiche Zeit wird die indikative Fassung der Absolutionsformel, welche später durch das Tridentinum als wesentliche Form des Bußakramentes erklärt wurde, zur alleinherrschenden.

a) Über die äusseren Riten, unter welchen das heilige Bußakrament gespendet wurde, fließen die Nachrichten aus dem christlichen Altertum äusserst spärlich. Unter den Ceremonien, welche mit der Reconciliatione verbunden waren, wird vor allem die Handauflegung erwähnt, welche, wie aus den Briefen des hl. Cyprian¹ hervorgeht, der Bischof mit dem Clerus vornahm. Nec ad communicationem venire quis possit, nisi prius ab episcopo et clero manus fuerit imposita. Die Handauflegung bei der Reconciliatione erwähnten auch der hl. Augustinus², Leo d. Gr.³ und verschiedene Konzilien, z. B. die vierte Synode von Karthago⁴ und das erste Konzil von Orange⁵. Alexander von Hales⁶ kennt noch die Handauflegung, wenn er schreibt: In confessione, quando fit absolutio, ponit sacerdos manum super caput poenitentis. Er fügt jedoch hinzu: Et benedicit et ita assumit aliqua signa sensibilia, und deutet damit an, daß zu seiner Zeit bereits das Kreuzzeichen beim Aussprechen der Absolutionsform Aufnahme gefunden hatte. In neuerer Zeit schreibt Karl Borromäus auf dem fünften Provinzialkonzil von Mailand vor: Quod in ecclesia antiqui instituti veterisque consuetudinis est, recte omnino servet, ut dum absolutionis formulam precesque adjunctas profert, super caput poenitentis manum dexteram elevet; id quod etiam cum mysterii significatione fit. Auch nach dem römischen Rituale muß der Priester bei den Worten Misereatur und Indulgentiam die Rechte gegen den Pönitenten erheben. Wie schon Karl Borromäus andeutet, entbehrt dieser Ritus nicht der tieferen Bedeutung. Die Sünden nachlassung gilt nämlich in besonderer Weise dem Heiligen Geiste appropriet, nach den Worten des Herrn: „Empfanget den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet usw.“ Auch das römische Missale⁷ nennt den Heiligen Geist remissio omnium peccatorum; Thomas von Aquin⁸ sagt: Remissio autem peccatorum fit per Spiritum sanctum, tamquam per donum Dei. Nun ist aber die Handauflegung ein Ritus der Geisteserteilung sowohl bei der heiligen Firmung als auch bei der Ordination und mag deshalb auch bei der Buße als ein solcher aufgefaßt

¹ Ep. 17, 2.

² De bapt. I, 3, c. 21.

³ Ep. 19.

⁴ can. 76.

⁵ can. 3.

⁶ Summa 4, q. 5, membr. 1, art. 1.

⁷ Vgl. Postcommunio fer. III p. Dom. Pentec.

⁸ S. th. 3, q. 3, art. 8 ad 3.

werden. Es ist kein Zufall, daß im Ordo ad reconciliandum apostatam vel haereticum¹ der Bischof dem vor ihm knienden Pönitenten die Hand aufs Haupt legen und dabei ein Gebet sprechen muß, welches mit dem bei der heiligen Firmung gesprochenen groÙe Ähnlichkeit besitzt und namentlich in den von je einem Amen begleiteten Anrufungen des Heiligen Geistes, welche das Firmungsgebet enthält, wörtlich mit letzterem übereinstimmt. — Mit der Handauflegung verband sich schon in altchristlicher Zeit das Gebet. Ambrosius² sagt: Tales igitur deprecatores in delictis maximis sunt requirendi. Nam si quicumque de populo orent, non exaudiuntur; und Augustinus³ lehrt: Quid est aliud manus impositio nisi oratio super hominem?

Über den Ritus der Beicht im Mittelalter unterrichten genau die alten Pönitentialien und verschiedene bei Morinus und Martène enthaltene Ordines. Nach dem Ordo romanus vulgatus und Pseudo-Alkuin war der Hergang folgender: Der Pönitent mußte sich vorerst vor dem Beichtvater verneigen, worauf dieser ein einleitendes Gebet sprach. Nunmehr ließ der Priester den Pönitenten sich gegenüber setzen und besprach sich mit ihm über die acht Hauptläster, wobei die alten Ordines darauf aufmerksam machen, es solle der Beichtvater genau den Stand seines Pönitenten berücksichtigen, ob derselbe alt oder jung, gebildet oder ungebildet sei, dem geistlichen oder weltlichen Stande angehöre. Dabei sollte der Beichtvater nicht bloß die Gewissenforschung im Auge haben, sondern zugleich auch geeignete Mahnungen zur Besserung des Lebens geben. Nachdem auf diese Weise der Beichtende vorbereitet ist, hat nach Angabe der meisten mittelalterlichen Ordines der Beichtvater seinem Pönitenten gewisse Fragen vorzulegen: „Glaubst du an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist? Glaubst du, daß diese drei Personen ein Gott sind? Glaubst du, daß du in dem nämlichen Fleische, in welchem du jetzt lebst, einst auferstehen und je nach deinen Taten Gutes oder Böses empfangen wirst? Willst du jenen, welche gegen dich gefehlt haben, alles verzeihen, damit auch dir Gott verzeihe?“ Hat der Pönitent zu letzterer Forderung seine Bereitwilligkeit erklärt, so nimmt der Priester das Sündenbekenntnis entgegen, das nach dem Ordo romanus vulgatus mit den Worten beginnt: Confiteor tibi Domine, pater coeli et terrae, tibique bone et benignissime Iesu Christe, una cum sancto Spiritu, coram sanctis angelis tuis et coram sanctis tuis, coram hoc altari et sacerdote tuo. Es folgt hierauf ein detailliertes Sündenbekenntnis, welches der Pönitent abschließt mit der Bitte, die heiligen Engel, die Heiligen und der Priester mögen Zeugen sein am Tage des Gerichtes gegen den Teufel, daß alle diese Sünden gebeichtet wurden. Der Pönitent fleht nunmehr mit ausgebreiteten Händen um die Absolution, dann wirft er sich zur Erde nieder und verharrt eine Zeitlang in dieser Stellung, worauf er vom Beichtvater die Buße empfängt. Den Abschluß bilden Bußpsalmen, Versikel und eine längere Reihe von Orationen. Im Ordo romanus vulgatus und bei Pseudo-Alkuin reiht sich an die Beicht sofort der Ritus der expulsio poenitentium, weil hier als Regel angenommen ist, daß sich der Pönitent der öffentlichen Buße unterzieht. In einem der gleichen Zeit angehörenden Ordo von St Gatian in Tours⁴ folgt jedoch die Rubrik: Hic sunt dicendas orationes de reconciliatione peccatoris ad mortem, hierauf item oratio cum manuum impositione. Die sofortige Absolution scheint überhaupt zu jener Zeit, aus welcher diese Ordines stammen, tatsächlich die Regel gebildet zu haben, wenn auch die öffentliche Buße mit daran sich reihender Rekonkiliation in den Quellen noch immer gefordert wurde. Schon die vielen Ausnahmen, die von der Leistung der öffentlichen Buße entschuldigten, mußten notwendigerweise zu deren allmählichen

¹ Pontif. Rom. ² De poenit. l. 1, c. 8 9.

³ Contra Donat. l. 3, c. 16.

⁴ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 6, art. 7, ordo 3.

Abschaffung führen. Regelmäßig fehrt die dehnbare Bestimmung wieder: Si vero interest causa aut itineris aut cuiuslibet occupationis aut ita forte hebes est, ut ei hoc (sc. publicam poenitentiam) sacerdos persuadere nequeat: iungat ei tam quadragesimalem quamque annualem poenitentiam et reconciliet eum statim.

b) Der öffentlichen Buße, die unter der Leitung des Bischofs stand, wurden vor allem die öffentlichen Sünder überwiesen, die, wie das Gelasianum¹ andeutet, wenigstens im früheren Mittelalter in ein Gefängnis während ihrer Bußzeit eingeschlossen wurden. Die Buße begann mit der feierlichen expulsio der Büßer am Aschermittwoch und endete für jene Büßer, die der Absolution für würdig erachtet wurden, mit der reconciliatio am Gründonnerstag. Die Gebete bei der expulsio und reconciliatio poenitentium finden sich schon größtenteils im Gelasianum. Nach dem Pontifikale gestaltet sich der Ritus der expulsio folgendermaßen: Um die Zeit der Terz versammeln sich die Büßer in der Kirche und empfangen vom Pönitentiar des Bischofs ihre Buße. Hernach müssen sie die Kirche verlassen und vor der Kirchentüre warten, bis der Bischof nach der Segt mit den violetten Gewändern bekleidet ist. Der Bischof nimmt nun in der Mitte des Schifses auf einem Baldistorium Platz, während der Klerus sich in zwei Reihen gegen die Kirchentüre zu aufstellt. Jetzt treten die Pönitenten ein und werfen sich vor dem Bischof zur Erde nieder, der ihnen hierauf unter den Worten: Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris; age poenitentiam, ut habeas vitam aeternam, Asche auf das Haupt streut. Daraufhin besprengt sie der Bischof mit Weihwasser und bekleidet sie mit den Bußgewändern, die vorher gesegnet werden. Ist diese Zeremonie vollendet, so werfen sich die Pönitenten zur Erde nieder, während die Anwesenden die sieben Bußpsalmen, die Allerheiligenlitanei nebst einigen Versikeln um eine fruchtbare Buße beten. Nach Beendigung dieser Gebete hält der Bischof an die Pönitenten eine Ansprache, worin er sie erinnert: wie einst Adam aus dem Paradiese vertrieben und auf ihn wegen seiner Sünde mannigfacher Fluch gehäuft wurde, so würden auch sie jetzt für einige Zeit zur Strafe für ihre Vergehen aus der Kirche ausgewiesen. Ist diese Ansprache vorüber, so ergreift der Bischof einen Pönitenten bei der Rechten, dieser erfaßt den Arm seines Nebenmannes usf. bis zum letzten, und so werden die Pönitenten, welche brennende Herzen in den Händen tragen, durch den Bischof hinausgeführt. Dabei spricht derselbe: Ecce eicimini vos hodie a liminibus sanctae matris ecclesiae propter peccata et scelera vestra, sicut Adam primus homo electus est de paradiiso propter transgressionem suam. Die Sänger aber singen, während die Büßer hinausgeleitet werden, eine Antiphon, die den Fluch enthält, welchen Adam bei der Vertreibung aus dem Paradiese über sich ergehen lassen mußte. An der Kirchentüre richtet der Bischof noch einmal Worte der Ermahnung an die Pönitenten und fordert sie auf, an der göttlichen Barmherzigkeit nicht zu verzweifeln, sondern sich während ihrer Bußzeit guten Werken, dem Fasten, dem Gebete, Wallfahrten und der Spendung von Almosen, zu widmen und am Gründonnerstag zur Rekonziliation in der Kirche wieder zu erscheinen. Dann wird vor ihren Augen die Kirchentüre geschlossen.

Die Rekonziliation der Büßer ist nach dem Pontifikale gleichfalls mit einer Reihe tieffinniger und schöner Zeremonien umgeben. Zu Beginn der Feier kniet der Bischof mit seinem Klerus vor dem Hauptaltar und spricht die sieben Bußpsalmen und die Allerheiligenlitanei. Unterdessen vermeilen die Büßer mit bloßen Füßen, zur Erde niedergeworfen und ausgelöschte Kerzen haltend vor der Kirchentüre. Ist in der Litanei gesungen: Omnes sancti patriarchae et prophetae, so begeben sich zwei

¹ Ed. Wilson 14.

Subdiaconen, brennende Kerzen tragend, von der Seite des Bischofs weg nach der Kirchture. Auf der Schwelle stehend erheben sie die Kerzen und zeigen sie den Büßern, indem sie dabei singen: Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat. Dann löschten sie die Kerzen aus und lehren zum Bischof zurück. Ebenso verfahren nach den Worten: Omnes sancti martyres zwei andere Subdiaconen, welche die Antiphon singen: Dicit Dominus, poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Ist man in der Litanei bis zum Agnus Dei gelommen, so schickt der Bischof einen der älteren Diaconen mit einer großen brennenden Kerze zu den Büßern, welcher singt: Levate capita vestra, ecce appropinquabit redemptio vestra. Diese Kerze wird nicht ausgelöscht, an ihr vielmehr die Kerzen der Pönitenten angezündet. Nach dem Agnus Dei verläßt der Bischof das Presbyterium und nimmt seinen Platz auf einem Baldistorium in der Mitte des Schiffes. Der Klerus stellt sich wieder in zwei Reihen gegen die Kirchture zu auf. Der Archidiacon geht nun zu den Büßern und ruft ihnen zu: State in silentio, audientes audite, wendet sich dann, noch auf der Schwelle der Kirchture stehend, in einer Ansprache (Adest, o venerabilis pontifex) an den Bischof, in welcher er auf den großen Tag der Gnade hinweist, der nunmehr erschienen. Jetzt erhebt sich der Bischof und geht mit seiner Assistenz zu den Büßern an die Kirchture, hält dort eine Ansprache und singt: Venite, venite, venite filii, audite me, timorem Domini docebo vos. Noch zweimal wiederholt der Bischof diese Worte, nach denen jedesmal ein Diacon, der auf Seiten der Büßer steht, spricht: Flectamus genua, während ein anderer Diacon auf Seiten des Bischofs erwidert: Levate. Der Bischof tritt jetzt in die Kirche ein unter dem Gesang der Antiphon: Accedite ad eum et illuminamini, et facies vestrae non confundentur, und des Psalms 33, die Büßer folgen ihm und prosternieren vor dem Bischof in der Nähe der Kirchture. Ist der Gesang beendet, so stellt der Archidiacon an den Bischof die Bitte um Reconciliation, und nachdem sich auf den Ruf Levate des Diaconen die Büßer erhoben, ergreift der Bischof die Hand eines Büßers, dieser wiederum die seines Nebenmannes und so führt sie der Bischof bis zu dem in der Mitte des Schiffes sich befindlichen Baldistorium. Bei diesem Vorgang werden einige Versikel vom Archipresbyter gesprochen und zwei vom Bischof angestimmte Antiphonen gesungen: Dico vobis gaudium et angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agentem et oportet, fili, gaudere, quia frater tuus mortuus fuerat et revixit, perierat et inventus est. Hierauf folgt eine längere Reihe von Absolutionsgebeten. Eingeleitet werden dieselben durch eine Kollekte und ein schönes, präfationsähnliches Gebet, in welchem unter Hinweis auf den Erlözungstag Christi und auf die so oft vom Herrn betätigte Barmherzigkeit, die er Achab, Petrus und dem Schächer am Kreuze erwiesen, um Verzeihung für die Pönitenten gebetet wird. Nach diesem Gebet kniet der Bischof nieder, der Klerus, die Büßer und alle Anwesenden prosternieren, und die schola singt die Psalmen 50 55 56, worauf der Bischof sich erhebt und über die vor ihm liegenden Pönitenten die sieben Absolutionsgebete spricht. Sind dieselben gesprochen, so aspergiert und inzisiert der Bischof die Pönitenten, indem er spricht: Exsurgite qui dormitis, exsurgite a mortuis, et illuminabit vos Christus. Dann verleiht er ihnen einen beliebigen Ablass und erteilt ihnen den feierlichen Segen.

c) Es ist kaum wahrscheinlich, daß der ausführliche Ritus der Privatbeicht bei allen Pönitenten angewendet wurde; die langen Reihen der Gebete legen vielmehr die Vermutung nahe, daß unter ihnen der Beichtvater nach seinem Belieben eine Auswahl treffen konnte. Bei großem Andrang von Pönitenten mußte sich das Bedürfnis nach einem kompendiösen Beichtritus in besonders hohem Grade geltend machen. Einen solchen bietet die Verfügung einer Synode von Nîmes 1284. Gemäß dieser Be-

stimmung hatte der Beichtvater nach Abnahme des Bekennnisses zu sprechen: „Ich lege dir diese oder jene Buße auf wegen der Sünden, die du bekannt hast. Dann lege er seine Hände auf das Haupt des Böneniten und spreche: Indulgentiam, absolutionem et remissionem omnium peccatorum tuorum tribuat omnipotens Deus. Et ego te absolvo auctoritate Domini nostri Iesu Christi et beatorum apostolorum Petri et Pauli et officii mihi commissi ab iis peccatis, quae confessus es, et aliis oblitis.

Wie ferner aus dieser Bestimmung ersichtlich ist, war im 13. Jahrhundert bereits die indikative Absolutionsformel im Gebrauch. Im gleichen Jahrhundert hatte sich schon Thomas von Aquin¹ für die indikative Absolutionsformel ausgesprochen, und nachmals erklärte auch das Konzil von Trient² die Worte: Ego te absolvo a peccatis tuis etc. für die Form des Bußsakramentes. Eine indikative Absolutionsformel lässt sich jedoch vereinzelt auch in früherer Zeit nachweisen, doch war die deprelativa Form die Regel. Abgesehen von den zahlreichen Absolutionsgebeten in deprelativer Form, die sich in den von Martene veröffentlichten Ordines erhalten haben, bestimmen schon die Statuta Bonifacii³, daß der Priester nach Entgegennahme der Beicht die einzelnen Böneniten data oratione zu absolvieren habe. Für die Verwendung der deprelativen Form in altchristlicher Zeit spricht u. a. auch eine Stelle des Briefes Leos d. Gr.⁴ an Timotheus von Alexandrien: Eos, qui veritati aliquatenus restiterunt, reconciliandos Deo per preces ecclesiae instanter acquiras. Die deprelativa Fassung der Absolutionsformel ist zu erklären wie die deprelativa Fassung der Form der letzten Ölung und der Priesterweihe. Die Kirche kleidet die Absolutionsformel in das Gewand der Bitte, ist sich aber bewußt, daß Gott dieser Bitte stets Erhörung verleihe.

§ 67. Erklärung des jetzigen Ritus des heiligen Bußsakramentes.

Die Heiligkeit des Bußsakramentes und seine große Bedeutung für das Heil der unsterblichen Seelen fordert, daß der Priester nur nach gehöriger Vorbereitung an die Spendung desselben herantrete. Diese Vorbereitung ist eine entferntere, welche in der Aneignung der notwendigen Kenntnisse und in dem Freisein von schweren Sünden besteht, und eine nähtere, wonach sich der Priester durch Gebet auf die heilige Handlung vorzubereitet hat. Deswegen bestimmt das römische Rituale⁵, daß der Priester, bevor er sich zum Beichthören begibt, die göttliche Hilfe durch frommes Gebet erflehen solle, um dieses Amt richtig und heilig zu verwalten. Ein bestimmtes Formular ist nicht vorgeschrieben, doch empfiehlt sich das Gebet: Da mihi Domine secundum tuarum assistricem sapientiam durch seinen schönen Inhalt und durch die kirchliche Approbation. Als liturgische Kleidung schreibt das Rituale vor: Superpelliceo et stola violacei coloris utatur, prout tempus vel locorum feret consuetudo⁶. Da die Entgegnahme der Beichten auch körperliche Ermüdung verursacht, ist es dem Priester gestattet, bei der Spendung des heiligen Bußsakramentes zu sitzen; ohnehin entspricht diese Stellung dem Charakter des Bußsakramentes, das ein Gericht ist, in welchem der Priester die Funktionen des Richters

¹ S. th. 3, q. 84, art. 3.

² Sess. XIV, c. 3.

³ c. 31.

⁴ Ep. 139.

⁵ Tit. III, c. 1, n. 6.

⁶ Vgl. dazu S. R. C. 7. Dez. 1844, n. 2883 ad 2; 7. Juli 1877, n. 3426 ad 4; ferner 31. Aug. 1867, n. 3158.

versieht. Weil es sich um einen jurisdiktionellen Alt handelt, darf der Beichtvater bei Entgegnahme des Sündenbekennnisses bedeckten Hauptes sein. Nur bei den Absolutionsgebeten muß er aus Ehrfurcht vor dem heiligen Sakrament sein Haupt entblößen. Für den Pönitenten ist vorgeschrieben, daß er nicht bloß mit demütiger Gesinnung, sondern auch in demütiger äußerer Haltung sich dem Beichtstuhle nahe und, nachdem er niedergekniet, sich mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes bezeichne. In außerrömischen Ritualien ist gewöhnlich ein Segen vorgeschrieben, den der Priester mit den Worten: Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut digne et competenter confitearis peccata tua, dem Pönitenten erteilt, um ihn zu reumüttigem und aufrichtigem Bekenntnis seiner Sünden der göttlichen Gnade zu versichern. In den mittelalterlichen Beichtordines ging, wie oben gezeigt wurde, eine Erforschung der persönlichen religiösen Zustände des Pönitenten, insbesondere seiner Glaubenskenntnisse voraus. Auch das jetzige römische Rituale leitet den Beichtvater an, eine Untersuchung dieser Art anzustellen und den Pönitenten, wenn es sich als notwendig erweisen sollte, über die Grundwahrheiten des Glaubens zu unterrichten. Nach dieser Untersuchung hat der Pönitent mit dem Sündenbekenntnis zu beginnen, welches durch ein allgemeines Bekenntnis in lateinischer Sprache oder auch in der Volksprache eingeleitet wird. Nach Abschluß des Bekenntnisses erteilt der Beichtvater eine den persönlichen Verhältnissen des Beichtkindes entsprechende Mahnung, legt eine Buße auf und beginnt die Losprechung mit den Gebeten Misereatur, Indulgenciam (bei diesem hat der Priester in Erinnerung an die alte impositio manus seine Rechte gegen den Pönitenten zu erheben) und Dominus noster Iesus Christus, bei welchem der Übergang zur indikativen Absolutionsformel stattfindet. Warum die Gebete Misereatur und Indulgenciam der eigentlichen Absolution vorausgehen müssen, erklärt der hl. Thomas von Aquin: Praemittitur etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte poenitentis, cuius actus materialiter quodammodo se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel in confirmatione¹. Indem der Priester spricht: Ego te abservo, zeigt er, daß ihm die Schlüsselgewalt übertragen ist; weil er aber nur als minister Christi in höherer Autorität das Sakrament spendet, gebraucht er die Worte: In nomine Patris etc. Das Zeichen des Kreuzes, das der Priester einmal, der Bischof dreimal beim Aussprechen der Absolutionsworte machen muß, kündet an, daß vom Kreuzesopfer Christi die Gnade der Sündenvergebung auf die Kirche übergeslossen. Den Abschluß des Ritus bildet ein Gebet, das die vollen Wirkungen des heiligen Bußakramentes für den Pönitenten ersieht. Durch die Absolution sind die ewigen Strafen und auch ein Teil der zeitlichen Strafen getilgt; das Leben der Gnade ist nicht bloß in altem Umfange wiederhergestellt, sondern hat eine neue Kräftigung erfahren. Damit nun die zeitlichen Strafen gänzlich getilgt, das neuverweckte Gnadenleben in der Beharrlichkeit bis ans Ende sich zeige, betet der Priester das inhaltsreiche Gebet: Passio Domini nostri Iesu Christi etc. Vor allem fleht er um remissio peccatorum, worunter nach kirchlichem Sprachgebrauch sowohl

¹ S. th. 3. q. 84, a. 3 ad 1.

die zeitlichen Sündenstrafen, die dem Pönitenten noch nicht vollkommen geschenkt sind, als auch die lästlichen Sünden, die der Sünder nicht verpflichtet ist zu beichten, verstanden werden können. Der Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen wird um so umfangreicher sein, je mehr zur sakramentalen Buße auch der Bußeifer des Pönitenten tritt, die Nachlassung der lästlichen Sünden in um so größerem Maße erfolgen, je mehr der fervor charitatis in der Seele des einzelnen sich mehrt. Dies ist aber nur möglich durch die aktuelle Gnade, die der Seele in diesem Gebete erscheint wird. Aktuelle Gnade ist auch notwendig zum augmentum gratiae, zur Vermehrung der heiligmachenden Gnade, die zwar vom Gerechtfertigten verdient werden kann, jedoch nicht ohne Hilfe der Gnade des Beistandes. Auch des letzten entscheidenden Augenblickes gedenkt die Kirche in dem Schlusgebete und fleht um das praemium vitae aeternae, zu welchem eine ganz besondere Gnade notwendig ist, das Gnadengeschenk der endlichen Beharrlichkeit, die niemals im eigentlichen Sinne verdient werden kann. Nur auf inständiges Gebet gründet sich unsere zuversichtliche Hoffnung. Gerade für diese christliche Hoffnung finden sich schon zu Beginn des Gebetes die Motive zusammengestellt: das bittere Leiden des Herrn, die Verdienste der allerseeligsten Jungfrau, die Gemeinschaft der Heiligen und das eigene Wirken im Stande der heiligmachenden Gnade.

Fünftes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der letzten Ölung.*

§ 68. Spender und Empfänger der letzten Ölung. Zeit und Ort der Spendung.

Als Spender des heiligen Sakramentes der letzten Ölung gelten von Anfang an die Priester, wenn auch grundsätzlich die Bischöfe davon nicht ausgeschlossen sein konnten. Im Mittelalter treten auch im Abendlande zuweilen mehrere Priester bei Spendung der letzten Ölung in Tätigkeit, nicht etwa bloß zur Erhöhung der Feierlichkeit, sondern auch zur Vornahme der sakramentalen Salbung. Als Empfänger kamen schon seit dem frühen Mittelalter nur mehr Schwerfranke, die bereits zu den Jahren der Unterscheidung gelangt waren, in Betracht. Bestimmte Termine zur Vornahme der letzten Ölung konnten sich naturgemäß bei diesem Sakramente der Kranken nicht einbürgern. Vielfach war im Mittelalter die Anschauung verbreitet, die letzte Ölung dürfe nur einmal während eines Jahres empfangen werden, auch wenn der Kranke wiederholt sich in Todesgefahr befindet. Erst das Tridentinum und das römische Rituale brachten den Grundsatz zu allgemeiner Annahme, daß die Krankensalbung bei wiederholter Todesgefahr auch wiederholt gespendet werden dürfe. Als Ort

* Literatur. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, 6 Bde, 3. Teil; Heimbucher, Die heilige Ölung, Regensburg 1888. Puller, The anointing of the Sick in Scripture and Tradition, London 1904. Kern, De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus, Ratisbonae 1907. Krüll, Art. „Ölung, letzte“, in Kraus, Realencyklopädie II 526 ff.

der Spendung erscheint das Krankengemach; doch kam es auch vor, daß der Kranke zur Salbung in die Kirche oder in ein eigens für diesen Zweck bestimmtes Oratorium gebracht wurde.

a) „Ist einer unter euch krank, so rufe er die Presbyter der Kirche, und sie sollen über ihn beten, indem sie ihn mit Öl salben im Namen des Herrn.“¹ Da zur Zeit des heiligen Apostels für das bischöfliche Amt der Amtsnamen vielleicht noch nicht fixiert war, so können unter den πρεσβύτεροι ebenso die Bischöfe als auch die eigentlichen Priester verstanden werden. Tatsächlich gilt schon in dem ältesten patristischen Beugnis, welches wir für die letzte Ölung haben, bereits der Bischof als ordentlicher Spender. Innozenz I. schreibt nämlich an Decentius von Eugubium: „Wenn der Bischof kann oder es für angemessen erachtet, jemand selbst zu besuchen, zu segnen und mit dem chrisma zu salben, so kann er dies unbedenklich, da es ihm ja zusteht, das chrisma zu bereiten.“² An der gleichen Stelle meint Innozenz I., es sei nur deshalb vom heiligen Apostel der Ausdruck πρεσβύτεροι gewählt, weil es dem Bischof unmöglich ist, persönlich alle Kranken zu besuchen. Dies mag auch tatsächlich der Grund gewesen sein, daß bei diesem Sakrament von Anfang an die Tätigkeit der Priester in den Vordergrund tritt. Eine Zeitlang kam es sogar im Abendlande wie noch gegenwärtig im Orient vor, daß mehrere Priester zur Spendung der heiligen Ölung beigezogen wurden. Dabei traten sie jedoch in verschiedener Weise in Aktion. In einem Theodulph von Orleans zugeschriebenen Ordo bei Martène³ besteht die Tätigkeit der Priester darin, daß sie Buzpsalmen und Antiphonen singen, während ein einziger Priester den sakramentalen Alt vollzieht. Zumeilen war es auch Aufgabe der Priester, dem Kranken die Hände aufzulegen⁴. Häufig genug aber läßt sich eine Mitwirkung beim eigentlichen sakramentalen Alt nachweisen. Nach einem dem 9. Jahrhundert angehörenden Ordo von St Gatian in Tours mußte, während der Kranke von einem Priester gesalbt wurde, ein anderer die Salbungsformel sprechen⁵; nach andern Ordines mußten sämtliche anwesenden Priester die Salbungen an dem Kranken vornehmen und dabei auch die dazu gehörenden Formeln aussprechen⁶. Mitunter kam es vor, daß nicht alle anwesenden Priester, sondern nur 2—3 die Salbungen vollzogen⁷. Die Sitte, daß mehrere Priester salbten und zugleich die sakramentale Form aussprachen, erhielt sich bis ins 13. Jahrhundert und kam wohl hauptsächlich aus dem Grunde ab, weil nur in den seltensten Fällen — gewöhnlich nur in Klöstern und Städten — eine größere Anzahl von Priestern zu Gebote stand⁸. In untergeordneter Weise mag auch der Umstand zur Änderung der Praxis beigetragen haben, wie Benedikt XIV. glaubt, daß wegen der zu zahlenden Stolgebühren, die sich bei einer größeren Anzahl von Priestern natürlich erhöhten, das Sakrament der letzten Ölung von den Häretikern, z. B. von den Waldensern, als Sakrament der Reichen verschrien wurde⁹. Übrigens war die Gewohnheit, mehrere Priester zur Spendung beizuziehen, in der lateinischen Kirche niemals allgemein. Schon in dem Ordo des Theodulph von Orleans tritt als Spender nur ein einziger Priester auf. Benedikt XIV. hat zudem in der Konstitution Etsi pastoralis ausdrücklich untersagt, daß ein Priester die Salbung vornehme, während ein anderer die Form ausspricht¹⁰.

¹ Gal 5, 14. ² Ep. 25 ad Decentium c. 8.

³ L. 1, c. 7, art. 4, ordo 2.

⁴ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 4, ordo 5 14 15.

⁵ Ebd. ordo 4. ⁶ Ebd. ordo 7; ordo 14. ⁷ Ebd. ordo 22.

⁸ Kern, De sacramento extremae unctionis 259.

⁹ Viele diesbezügliche Synodalbeschlüsse siehe ebd. 282—285.

¹⁰ Coll. Lac. II 511. Kern, De sacramento extremae unctionis 264.

b) Das heilige Sakrament der letzten Ölzung ist seiner Einsetzung nach ein Sakrament der Kranken. Schon Innozenz I. läßt erkennen, daß es sich nicht um kleinere, unbedeutende Krankheiten handelte, bei welchen die letzte Ölzung gespendet wurde, sondern um solche, welche den Kranken an das Lager fesselten. Denn er sagt ausdrücklich, nur deswegen spendeten die Bischöfe nicht dieses heilige Sakrament, quia aliis occupationibus impediti ad omnes languidos ire non possunt. Auch Cyrill von Alexandrien¹ gedenkt der Krankensalbung, wenn er die Christen warnt, in Krankheitsfällen zu Bauberern Zuflucht zu nehmen. Viel besser, meint er, wäre es, wenn die Christen in solchen Fällen selbst über sich den Namen „Herr Sabaoth“ oder ähnliche Anrufungen sprechen würden. Ich will auch, sagt er ferner, die von Gott inspirierte Schrift nicht erwähnen, die da sagt: Ist einer frank unter euch usw. Welcher Art die Krankheit sein muß, um die Anwendung der letzten Ölzung zu rechtfertigen, spricht Cyrill nicht deutlich aus. Ganz deutlich lassen aber die Quellen vom 9. Jahrhundert ab erkennen, daß man das heilige Sakrament nur in Fällen schwerer Krankheit zu spenden pflegte, jedoch keineswegs unmittelbar vor dem Verscheiden. Wiederholt findet sich in den bei Martène abgedruckten Ordines die Bestimmung, es solle der Kranke stehen oder knien, das Vaterunser sprechen und die an ihn gerichteten Fragen beantworten. Einmal finden wir sogar Prostration vorgeschrieben². Auch die Gewohnheit einzelner Kirchen, die letzte Ölzung sieben Tage nacheinander zu wiederholen, gestattet den gleichen Schluß. Übrigens läßt die im Ritual der letzten Ölzung in den mittelalterlichen Ordines häufig verwendete reconciliatio poenitentis ad mortem keinen Zweifel übrig, daß es sich um Krankheiten handelte, mit welchen Todesgefahr verbunden war. Auf diesem Standpunkt steht auch noch jetzt die Kirche, die auf dem Konzil von Trient feierlich erklärte, unser Erlöser habe durch das heilige Sakrament der Krankensalbung das Ende des Lebens wie mit einem überaus festen Schutz gestärkt (in eum vitae tamquam firmissimo quodam praesidio munivit)³, während sie im römischen Ritual bestimmt⁴, daß dieses Sakrament den periculoso aegrotantibus zu spenden sei, wenn Todesgefahr zu drohen scheint. Damit ist hinzüglich angedeutet, daß nicht die letzten Augenblicke eines Sterbenden der geeignete Augenblick zur Spendung seien; zudem sagt der römische Katechismus⁵, diejenigen versündigten sich schwer, welche jene Zeit zur Salbung des Kranken abzuwarten pflegten, da derselbe ohne jegliche Hoffnung auf Wiedergenesung bereits beginne, der Lebenskraft und des Gebrauches der Sinne zu entbehren. Nicht allen Schwerkranken pflegt man die heilige Ölzung zu spenden, sondern nur solchen, die bereits zum Vernunftgebrauch gelangt waren. Schon Odo von Paris fordert die Jahre der Unterscheidung, wenigstens aber das 14. Lebensjahr⁶. Andere, darunter Durandus⁷, schlugen ein Alter von 18 Jahren vor. Ihm folgte noch in späterer Zeit Friedrich Nausea, Bischof von Wien⁸. Die Synodalstatuten der Kirche von Paris 1557 verlangen für den Empfang der heiligen Ölzung seitens der Kinder den Gebrauch der Vernunft, während die Synodalstatuten von Orleans aus dem gleichen Jahre nur jenen die letzte Ölzung gewähren wollen, welche bereits die heilige Kommunion empfangen haben⁹. Das römische Rituale bestimmt, die heilige Ölzung nur jenen zu spenden, qui ad usum rationis pervenerint¹⁰. Die Instructio pastoralis Eystet-

¹ De adoratione in spiritu et veritate l. 6. Migne, P. Gr. 68, 470.

² L. 1, c. 7, art. 4, ordo 2. ³ Sess. XIV de extrema unctione.

⁴ Tit. V, c. 1, n. 1. ⁵ Pars II, c. 5.

⁶ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 1, n. 3.

⁷ Rationale l. 1, c. 8, n. 25.

⁸ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 1, n. 3.

⁹ Ebd.

¹⁰ Tit. V, c. 1, n. 5.

tensis¹ umschreibt diese allgemeine Bestimmung näher: si septennium attigerint vel etiam antea doli et culpae, adeoque etiam sacramenti poenitentiae capaces fuerint. Es gilt jetzt als selbstverständlich, daß die letzte Ölung nicht an bestimmten Terminen gespendet wird, sondern wenn eine schwere Krankheit den Empfang derselben gebietet, und zwar so oft, als eine neue Lebensgefahr eintritt, auch während derselben Krankheit, oder selbst dann, wenn die Krankheit von langer Dauer ist². Diese Grundsätze haben jedoch erst das Tridentinum und das Rituale Romanum zur vollen Anerkennung gebracht. Im Mittelalter wurde sogar gelegentlich, z. B. von Ivo von Chartres³, die Ansicht vertreten, daß die letzte Ölung überhaupt nur einmal im Leben empfangen werden dürfe. Doch wurde dieser Meinung alsbald von Petrus Venerabilis⁴, Hugo von St-Victor⁵ und Petrus Lombardus⁶ widersprochen. Indes hielt sich doch noch lange die Gewohnheit, die heilige Ölung nur einmal im Jahre, selbst bei wiederholter Todesgefahr, zu spenden, wie noch gegen Ende des 13. Jahrhunderts Durandus⁷ bezeugt. Der Grundsatz, die letzte Ölung nur einmal im Jahre zu spenden, wurde auch bei chronischen Krankheiten angewendet, so daß nur dann die letzte Ölung wiederholt wurde, wenn die Krankheit über ein Jahr dauerte⁸. Daß jedoch diese Übung nicht der alten Praxis der Kirche entsprach, geht allein schon daraus her vor, daß, wie oben erwähnt, nach verschiedenen alten Ordines die heilige Ölung an sieben aufeinander folgenden Tagen gespendet wurde.

Es war im Mittelalter eine fast ausnahmslose Gewohnheit, die letzte Ölung vor dem Biatikum zu spenden, weil dieselbe als eine Ergänzung der Buße betrachtet wurde. Zuweilen allerdings scheint auch im Mittelalter die jetzt gebräuchliche Ordnung eingehalten worden zu sein. Bei Cäsarius von Arles und Eligius von Noyon⁹ wird die heilige Eucharistie vor der Ölung erwähnt. Möglicherweise hat aber nur die Ehrerbietung vor der heiligsten Eucharistie die betreffenden Schriftsteller veranlaßt, diese Reihenfolge anzugeben, ohne daß sie der Wirklichkeit entsprach. Die Augsburger Ritualien von 1580 und 1612 fixieren noch die Spendung des Biatikums nach der letzten Ölung, das Rituale von 1656 jedoch kennt schon den jetzigen Brauch ex generali ecclesiae consuetudine¹⁰.

Da es sich um das Sakrament der Kranken handelt, so liegt es nahe, daß der regelmäßige Ort der Spendung nur das Gemach des Kranken sein kann. Doch spricht Cäsarius davon, daß der Kranke zu diesem Zwecke in die Kirche eilt (eucurrerit), und in dem Kapitulare des Theodulph findet sich die Bemerkung: Si infirmitas permiserit . . ., (infirmus) in ecclesiam deportetur. Auch die alten Statuten der Gilbertinerinnen bestimmen: Provideatur locus in ecclesia vel in infirmitoriis earum ad inungendum eas¹¹.

§ 69. Der Ritus der letzten Ölung in seiner historischen Entwicklung.

Über den Ritus des heiligen Sakramentes der letzten Ölung sind aus dem christlichen Altertum so gut wie keine Nachrichten auf uns gekommen. Erwähnt

¹ p. 92.

² Vgl. Kern, De sacramento extremae unctionis l. 5, c. 1, art. 2 de iteratione sacramenti 331—363.

³ Migne, P. L. 157, 88.

⁴ Ebd. 189, 392.

⁵ De sacram. pars XV, c. 3.

⁶ L. 4 sent. dist. 23.

⁷ Rationale l. 1, c. 8, n. 25.

⁸ Albertus Magnus, In textum Magistri art. 21.

⁹ De rectitudine catholicae conversationis. Migne, P. L. 40, 1172.

¹⁰ Hoeynd, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 152.

¹¹ Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 2, n. 7.

ist lediglich die sakramentale Salbung; an welchen Körperteilen dieselbe vollzogen wurde, welche Gebete dabei gesprochen wurden, von welchen Ceremonien die sakramentale Handlung umgeben war, ist nicht mehr ersichtlich. Dagegen sind bereits aus dem 9. und 10. Jahrhundert eine größere Anzahl von Ordines vorhanden, welche den Ritus der letzten Ölung in ausgebildeter Form enthalten. Wenn auch im einzelnen große Verschiedenheit wahrzunehmen ist, so sind doch den sämtlichen mittelalterlichen Formularien folgende Hauptteile gemeinsam: Segnung des Gemachēs, in welchem der Kranke liegt, Beicht mit Rekonziliation, sakramentale Salbung und daran sich reihende Spendung des Viaticums, feierlicher Schlussegen. Vereinzelt fand in mittelalterlichen Kirchen die Feier des heiligen Messopfers im Anschluß an die Spendung der heiligen Ölung und Rezitation besonderer Tagzeiten für den Kranken statt. Bezuglich der zu salbenden Körperteile herrschte keinerlei Einheit, ebenso wenig wie bezüglich der sakramentalen Form. War auch die Verwendung der indikativen Form im Mittelalter vorwiegend, so tritt doch parallel mit ihr auch eine deprekative Form auf. Diese deprekative Form hat das römische Rituale für die allgemein gültige erklärt. In casu verae necessitatis genügt nach einer Entscheidung des heiligen Offiziums vom 25. April 1906 die Formel: Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti. Amen.

Auf Grund der zahlreichen von Martene edierten Ordines, unter welchen sich auch die Anweisungen befinden, welche Theodulph von Orleans für die seelsorgerliche Behandlung der Kranken gibt, lassen sich die oben erwähnten Hauptteile des Ritus, die auch noch im jetzigen römischen Ritus, wenn auch nicht mehr in gleicher Bestimmtheit, hervortreten, erkennen.

a) Der Ritus der Segnung des Krankengemachēs war im Mittelalter überaus feierlich. Mit dem Segenswunsch Pax huic domui, pax ingredientibus, pax egredientibus oder einer ähnlichen Formel betrat der Priester den Raum, in welchem der Kranke lag. Das Weihwasser wurde meist von der Kirche mitgenommen und in diesem Falle zuweilen vor dem Eintritt eine einmalige oder dreimalige Besprengung in Kreuzesform vorgenommen. Mitunter aber wurde es auch im Krankengemache selbst geweiht und demselben, wie Theodulph¹ berichtet, Krankenöl oder aus Rebholz bereitete Asche beigemischt². Um die Feierlichkeit zu erhöhen, wurde nach der Sitte einzelner Kirchen auch Inzens gebraucht. Auf die Lustration, während welcher gewöhnlich der Psalm Miserere gesprochen wurde, folgte eine Anzahl von Gebeten, unter welchen sich das auch im jetzigen römischen Ritus gebrauchte schöne Gebet Introeat Domine Iesu Christe domum hanc sub nostras humilitatis ingressu befindet, das schon in den Ordines des 9. Jahrhunderts³ eine Stelle gefunden hatte. Auch pflegte man zuweilen den Kranken auf ein Cilicium zu legen oder mit Asche zu bestreuen⁴ — Bräuche, die sich aus der organischen Verbindung erläutern lassen, in welchen die letzte Ölung mit der Spendung des heiligen Fußsakramentes stand.

Nach der Segnung des Gemachēs muß sich der Priester an den Kranken wenden und denselben auf den Empfang der heiligen Beicht und der letzten Ölung vorbereiten. Schon die Synode von Nantes, die nach einigen 656, jedenfalls aber, da ihre Bestimmungen bereits von Benedikt Levita erwähnt werden, nicht nach der Mitte

¹ Ebd. l. 1, c. 7, art. 4, ordo 2.

² Ebd. ordo 19.

³ Ebd. ordo 12.

⁴ Ebd. ordo 3.

des 9. Jahrhunderts gehalten wurde, gibt Anweisungen, wie dies zu geschehen habe¹: „Nachdem alle auf Geheiß des Priesters das Gemach verlassen haben, redet dieser den Kranken sanft und freundlich an und mahnt ihn, all seine Hoffnung auf Gott zu segen, die Geißel Gottes gebüldig zu tragen und zu glauben, daß ihm dieses zur Läuterung und Büchtigung gereiche, mahnt ihn ferner, seine Sünden zu bekennen, Besserung zu versprechen, wenn Gott ihm das Leben verlängern sollte. Zugleich soll er eine Buße für seine begangenen Sünden geloben, für dieselben durch Almosen genugtun, denjenigen, die ihn beleidigt haben, verzeihen. Er mahnt ihn ferner, ut rectam fidem et credulitatem teneat, ut de Dei misericordia numquam desperet². Auch noch im jetzigen römischen Rituale wird der Priester angeleitet: *piis verbis illum (sc. aegrotum) consoletur ... et quantum opus sit, eius animam confirmet et in spem erigat vitas aeternae.*

b) Der zweite Teil des alten Ritus ist die mit der Rekonkiliation verbundene Beicht. Dieselbe wird eingeleitet durch bestimmte Fragen, deren schon beim Beichtritus gedacht wurde, häufig auch durch Abbeten des Vaterunsers und des apostolischen Glaubensbekenntnisses. War der Kranke nicht imstande, sein Sündenbekenntnis, für welches sich wie bei den gewöhnlichen Beichten besondere Formeln erhalten haben, abzulegen, so wurde er angeleitet, in irgend einer Form seine reumütige Gesinnung zum Ausdruck zu bringen. Ein Pontifikale von Narbonne³ empfiehlt z. B. daß ein anderer das Beichtformular für ihn hörte, während der Kranke selbst: *Peccavi, peccavi, mea culpa, ausrufen solle.* Mit der Beicht regelmäßig ist die Abbetung der sieben Bußpsalmen mit verschiedenen, auf den Kranken bezugnehmenden Antiphonen und der Allerheiligenlitanei verbunden. Letztere hat zuweilen die allgemeine Form⁴, wie unsere jetzt gebräuchliche, meist aber nimmt sie auf den speziellen Gebetsanlaß, Gesundheit und geistige Gnaden für den Kranken zu erslehen, Rücksicht, z. B.: *Ut fructuosam atque salutiferam poenitentiam ei tribuere digneris, ut fontem lacrymarum ei tribuere digneris, ut repellas ab eo omnes principes tenebrarum — ut infirmum nostrum visitare et confortare digneris, ut ei vitam et sanitatem donare digneris*⁵. Der Allerheiligenlitanei schließt sich gewöhnlich eine lange Reihe von Gebeten an. Inhaltlich erslehen dieselben Gesundheit des Leibes, aber auch — und zwar in hervorragendem Maße — Nachlaß der Sünden. Fast regelmäßig kehren in diesen Gebeten die bereits im Gelasianum⁶ befindlichen und noch jetzt bei der Rekonkiliation der Büßer am Gründonnerstag zu sprechenden Orationen Deus misericors, Deus clemens und Maiestatem tuam wieder. Der jetzige römische Ritus kennt nur mehr ein allgemeines Sündenbekenntnis als Bestandteil des Ritus, das in lateinischer Sprache oder auch in der Volksprache abgelegt werden kann, worauf der Priester die allgemeine Absolutionsformel Misereatur und Indulgentiam zu sprechen hat. Nach diesem Sündenbekenntnis ermahnt der Priester die Anwesenden, die sieben Bußpsalmen mit der Litanei vel alias preces, dum ipse Unctionis Sacramentum, administrat, zu beten. Praktische Bedeutung hat nur der zweite Teil der Rubrik, da unmöglich in der kurzen Zeit, in der sich die Salbung vollzieht, die langen Bußpsalmen nebst Litanei gebetet werden können. Immerhin hat sich in dieser Bestimmung eine Erinnerung an die Rekonkilation erhalten, die ehedem vor Spendung der letzten

¹ Franz, Das Rituale von St Florian 166.

² Diese Ermahnungen, die bei Burchard von Worms sich bereits in Fragesform finden, kehren wieder in den sog. Interrogationes ad morientem, als deren Verfasser der hl. Anselm von Canterbury genannt wird. Franz, Das Rituale von St Florian: Die sog. anselmischen Interrogationes ad morientem 196—200.

³ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 4, ordo 13.

⁴ Ebd. ordo 6. ⁵ Ebd. ordo 11. ⁶ Ed. Wilson 66.

Ölung erteilt wurde. Ein Überrest der alten Rekonziliation ist vielleicht auch die in manchen Diözesanritualien vor der Salbung vorgeschriebene Handauflegung. Diese Handauflegung erscheint zwar in den meisten Ordines eingeführt mit Rücksicht auf das Wort des Herrn: „Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden gesund werden“¹; doch wurde ihr diese Bedeutung möglicherweise erst später unterlegt. So hat z. B. ein Pontifikale von Salzburg (11. Jahrhundert) die Rubrik: *Hinc imponant manus super infirmum omnos sacerdotes . . . iubente tamen vel permittente episcopo: quoniam canonicus sic docet ordo²*, und die auf die Handauflegung folgenden Gebete weisen alle auf die Sündenvergebung hin. In dem genannten Pontifikale findet sich auch noch eine zweite Handauflegung, welche, wie das beigesetzte Gebet besagt, lediglich auf die körperliche Gesundheit Bezug nimmt.

c) Eine große Verschiedenheit herrschte bezüglich der zu salbenden Körperteile. Die Salbung wurde z. B. vorgenommen in superciliis oculorum, an den Ohren, der Nase, dem Halse, den Schulterblättern, der Brust, den Füßen, dem Nabel und an jener Stelle, ubi plus dolor imminent. Ein Ordo von Tours³ erwähnt Salbungen an den Händen innen und außen, an den Knien, Beinen, Waden, an den Füßen, an der Fußsohle et pene in omnibus membris. Das dem 11. Jahrhundert angehörende Pontifikale von Salzburg kennt auch Salbungen ad cor und solche ad omnes compages membrorum. Schon Theodulph von Orleans⁴ erwähnt, daß die Salbung in Kreuzesform zu geschehen habe. Zugleich gedenkt er eines zu seiner Zeit üblichen Gebrauches, wonach niemand an der Stirn und der Priester nicht an der inneren Handfläche gesalbt werden soll, weil diese Teile des Körpers schon in der heiligen Firmung bzw. in der Priesterweihe gesalbt würden. Theodulph kann sich jedoch mit dieser Begründung nicht einverstanden erklären, da diese Stellen zwar mit Chrism oder Katechumenenöl, aber noch nicht mit oleum infirmorum gesalbt worden seien. Der Bischof von Orleans sagt auch, daß die Gewänder, welche mit dem heiligen Salböl in Berührung kamen, nicht begraben werden sollen; gesunde aber der Kranke, so sollten sie gewaschen werden, worauf man sich ihrer fernerhin bedienen könne. Eine ähnliche Bestimmung trifft noch Durandus⁵. Sollte der Kranke wieder genesen, so müßten nach Durandus die gesalbten Stellen gewaschen und das Wasser ins Feuer geschüttet werden; sterbe er aber, dann dürfe der Leib propter reverentiam unctionis nicht gewaschen werden.

Fast noch größer ist die Verschiedenheit in der sakramentalen Form. Kern⁶ teilt dieselbe in verschiedene Klassen ein, z. B.: *Formae, quae . . . sunt precationes proprie dictae, formae optativaes, formae indicativae, formae imperativaes, formae mixtae*. Zur ersten Klasse (*precationes proprie dictae*) gehört eine Form, welche sich in einem dem 10. Jahrhundert angehörenden Ordo bei Martène⁷ befindet: *Deprecamur clementiam tuam, omnipotens Deus, ut huic famulo tuo, quem in tua fidentes misericordia sanctificati liquoris effusione praesumimus ungere, oleum doni coelestis prosit ad emendationem mentis et corporis salutarem, ut percepta divinae unctionis sospitate cunctas insidiatoris mortiferi machinationum fraudes invicta virtutis tuae potentia valeat superare*. Zur zweiten Klasse rechnet Kern die *formae optativae*, für welche Binterim⁸ ein Beispiel bietet: *Haec unctionio per signum sanctae crucis, et per oleum*

¹ Mt 16, 18.

² Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 4, ordo 15.

³ Ebd. ordo 4. ⁴ Ebd. ordo 2. ⁵ Rationale l. 1, c. 8, n. 25.

⁶ De sacramento extremae unctionis 146—152.

⁷ De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 4, ordo 11.

⁸ Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christlatholischen Kirche VI, 3. Teil, 339.

sanctificatum, et per donum sancti Spiritus fiat tibi ad sanitatem. Die älteste uns bekannte Form, welche Warren¹ ediert hat, gehört den formae indicativae an: Ungo te de oleo sanctificato in nomine Trinitatis, ut salveris in saecula saeculorum. Ein Beispiel einer forma imperativa bietet das dem 11. Jahrhundert angehörende Pontifikale von Narbonne²: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, regnantis in saecula saeculorum: Accipe sanitatem corporis et remissionem omnium peccatorum tuorum. Die formae mixtae sind, wie schon ihr Name besagt, zusammengesetzt aus einer deprelativen oder optativen Form einerseits und einer indicativen anderseits, z. B.: Ungo oculos tuos de oleo sanctificato, ut quidquid illicito visu deliquisti, huius olei unctione expietur. Per . . . Oremus. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, sit tibi unctio olei sanctificati ad purificationem mentis et corporis, ad munimen et defensionem contra iacula immundorum spirituum. Per . . .³ Unsere jetzige deprelativa (bzw. optativa) Form, die sich vereinzelt schon im 10. Jahrhundert findet, gelangte seit dem 16. Jahrhundert zur alleinigen Herrschaft, nachdem schon Thomas von Aquin⁴ und Papst Eugen IV. in dem Decretum pro Armenis sich für dieselbe ausgesprochen hatten. Bereits in Ritualien des 15. Jahrhunderts ist sie der indicativen Form beigefügt, eingeleitet durch die Worte: Verba substantialia⁵. Das römische Rituale hat sie für die allein gültige Form erklärt; in neuester Zeit bestimmte das heilige Offizium, welches die im Falle der Not zu gebrauchende Form sei.

d) Den Abschluß der heiligen Handlung bildet eine schon im 10. Jahrhundert nachweisbare feierliche Segnung, die noch jetzt in manchen Diözesanritualien, z. B. in jenem der Erzdiözese München-Freising u. a., vorgefunden wird, wobei mitunter ausgedehnte Formulare verwendet werden. Häufig lehrt in denselben die Formel wieder: Dominus Iesus Christus apud te sit, ut te defendat. Intra te sit, ut te reficiat. Circa te sit, ut te conservet. Ante te sit, ut te deducat. Post te sit, ut te munit. Super te sit, ut te benedicat⁶. Zuweilen wird bei der Schlusssegung ein Kreuz verwendet⁷, nach Angabe des Lütticher Rituale aus dem Jahre 1553 sogar das Ölgefäß⁸. Sehr häufig findet sich in den alten Ritualien seit dem 11. Jahrhundert die Darreichung des Kreuzes erwähnt, die bald vor bald nach der Kommunion erfolgte. Das jetzige römische Rituale kennt eine solche bei Beginn der heiligen Handlung. Zuweilen erfolgte diese Darreichung unter einer bestimmten Formel: „Siehe, Bruder, das Geheimnis unserer Erlösung, bete an und bekenne den Erlöser.“ Ein altes Rituale der Kirche von Chalons (15. Jahrhundert) weist den Priester an, bei Überreichung des Kreuzes den Kranken an das Leiden des Erlösers für das Heil der Welt und für den einzelnen Christen zu erinnern. Das gleiche Rituale enthält auch die Bestimmung, daß ein Kreuz beim Kranken zurückgelassen werde, und zwar an einem Orte, an welchem es der Kranke bequem erblicken könne. Damit stimmt auch die Rubrik des römischen Rituale überein: Crucem . . . coram eo (sc. aegroto) relinquat, ut illam frequenter aspiciat et pro sua devotione osculetur et amplectatur. Häufig schloß sich auch an die Spendung der letzten Ölung die missa pro infirmo an; auch begegnet uns

¹ The Liturgy and Ritual of the Celtic Church 168.

² Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 4, ordo 13.

³ Aus einem bei Daunoi (Opp. tom. I, pars I, p. 498) veröffentlichten Formular; vgl. Kern, De sacramento extremae unctionis 150.

⁴ Suppl. III, q. 29, art. 8. ⁵ B. B. in dem Obsequiale Eystettense 1488.

⁶ So in einem alten Ordo von Tours. Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 4, ordo 4.

⁷ Ebd. ordo 30. ⁸ Ebd. ordo 31.

nicht selten eine Verordnung, derzufolge die Priester und die übrigen Cleriker für den Kranken ein eigenes Offizium mit geeigneten Antiphonen, Lektionen, Responsorien und Orationen beten müssten¹. Einen Bestandteil dieses Offiziums bildete der Hymnus: Christe coelestis medicina Patris². — Die Gebete des heutigen römischen Rituale weisen gleichfalls hohes Alter auf und gehen beinahe sämtlich ins 9. oder 10. Jahrhundert zurück, so die Gebete Respice ... fatiscentem und Domine Deus, qui per apostolum ins 9.³, das Einleitungsgebet Introeat und das Schlussgebet Domine sancte ... aegris infundendo corporibus ins 10. Jahrhundert⁴. Die bei der Segnung des Gemach es gesprochene Oration Oremus et deprecemur⁵ läßt sich bereits im 13. Jahrhundert nachweisen. Die Oration In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti extinguitur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum findet sich wörtlich schon im zehnten römischen Ordo⁶.

§ 70. Erklärung des jetzigen römischen Ritus der letzten Ölung.

1. Die Wirkungen der letzten Ölung bezeichnet der heilige Apostel Jakobus mit den Worten: „Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken zum Heile sein, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden auf sich hat, so werden sie ihm vergeben werden.“ Auf diese Wirkungen des heiligen Sakramentes: Sündennachlaß, Stärkung und, wenn es im göttlichen Ratsschluß gelegen ist, Wiederherstellung der Gesundheit, weisen alle Riten und Gebete bei der Spendung der letzten Ölung in eindringlicher und ergreifender Sprache hin. — Beim Eintritt in das Gemach des Kranken hat der Priester gemäß den Worten des Herrn zu sprechen: Pax huic domui, worauf ihm geantwortet wird: Et omnibus habitantibus in ea. Hierauf bekleidet er sich mit Superpellizium und Stola. Die Farbe der Stola ist violett; sie erinnert sofort an die Buße und an das, was die Buße veranlaßt, die Sünde, zu deren Nachlaß die heilige Ölung eingesetzt ist. Dann reicht der Priester dem Kranken das Kreuz zum Kusse dar, um ihm Dankbarkeit und Vertrauen gegen jenen einzuflößen, der durch seinen Kreuzestod ihm die Gnade dieses heiligen Sakramentes verdiente. — Daran schließt sich die Segnung des Gemach es, beginnend mit der Asperzion des Kranken und des Gemach es mit Weihwasser. Zweck dieser Asperzion ist übernatürliche Reinigung und Heiligung des Gemach es und seiner Bewohner. Gerade bei dieser Gelegenheit hat die Asperzion eine besondere Bedeutung, wenn man berücksichtigt, daß bei der Weihe des Wassers die Kirche ausdrücklich betet, „daß die Gesundheit, welche durch Anrufung des Namens Gottes erfleht wird, vor jedem feindlichen Einfall geschützt sei“. Zugleich kann auch das Weihwasser als Sakramentale zur würdigen Vorbereitung auf den Empfang des heiligen Sakramentes der Buße und der letzten Ölung angesehen werden, da es in den Weihegebeten heißt, „daß alles, was diese Flüssigkeit in den Wohnungen der Gläubigen oder an andern Orten besprengt, von jeder Unreinigkeit und Schuld befreit werde“. Wenn hierauf der Kranke zu beichten wünscht, wozu er verpflichtet ist, wenn er sich im Stande der schweren Sünde weiß, so nimmt jetzt der Priester seine Beicht entgegen und erteilt ihm die heilige

¹ Ebd. ordo 4 u. 15.

² Ebd. ordo 17.

³ Ebd. ordo 1.

⁴ Ebd. ordo 4 u. 12.

⁵ Ebd. ordo 25.

⁶ n. 33.

Losprechung. Im Anschluß daran hat der Priester einige Worte des Trostes an den Kranken zu richten und ihn mit der Hoffnung des ewigen Lebens zu erfüllen, was ihm um so leichter gelingen wird, wenn er den Glauben des Kranken an die beseligenden Kräfte und die reichen Früchte dieses Sakramentes erweckt. Zur Segnung des Krankengemaches gehören auch die drei folgenden Gebete. Der Inhalt der Oration Introeat drückt in schöner Weise den Gedanken aus, durch die heilige Ölung möge dem Kranken in erster Linie übernatürliche Stärkung zuteil werden. Der natürliche Widerwille vor dem Tode äußert sich dann am meisten, wenn die Gefahr des Todes an den Menschen herantritt; dazu kommt der Gedanke an die vielen Sünden und an das strenge Urteil, daß der göttliche Richter ergehen lassen wird. Die Folge davon ist Traurigkeit und Seelenangst, welche das Gemüt des Kranken beherrschen, die aber jetzt durch die heilige Ölung behoben werden sollen. Darum fleht der Priester, der, wenn auch selbst ein armer, sündiger Mensch (sub nostrae humilitatis ingressu), doch in diesem Augenblick als Diener der Kirche und Vermittler der göttlichen Gnade wirkt, es möge heitere, durch kein Wölkchen der Traurigkeit getrübte Freude (serena laetitia) einkehren, da gerade im heiligen Sakrament der letzten Ölung die Liebe des Erlösers zu den Menschen eine so herrliche Frucht gezeitigt (charitas fructuosa), die uns ewiges Glück (aeterna felicitas), Wohlergehen durch die göttliche Gnade (divina prosperitas), Heilung unserer Sündenwunden für die Ewigkeit (sanitas sempiterna) gewährt. Von diesem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welches die Ursache unserer Freude und unseres ewigen Glücks ist, sucht der böse Feind gerade dann, wenn er das Ende eines Menschenlebens herannahen sieht, abwendig zu machen; „denn obwohl unser Widersacher während des ganzen Lebens nach Gelegenheit hascht, auf jegliche Weise unsere Seele verschlingen zu können, so gibt es doch keine, wo er so sehr alle Kraft seiner Bosheit aufbietet, um uns zu Grunde zu richten, als gerade diesen Augenblick“. Darum betet die Kirche bei Spendung der letzten Ölung, Gott möge dem Zutritt der bösen Geister wehren (effugiat ex hoc loco accessus daemonum) und an ihrer Stelle die Engel des Friedens walten lassen. Besonders kommt dieser Gedanke in den beiden Gebeten Oremus et deprecemur und Exaudi zum Ausdruck: ein guter Engel möge als Schützer wachen, damit alle, welche im Gemache weilen, in erster Linie natürlich der Kranke, ohne Furcht und Verwirrung, die der böse Feind anrichtet, die wunderbaren Gnadenerweise der Heilsordnung betrachten und an sich erfahren können (ad considerandum mirabilia de lege sua).

Unmittelbar vor der Salbung wird die Seele des Kranken noch besonders für die Gnaden dieses Sakramentes disponiert durch Erweckung der Reue in einem allgemeinen Sündenbekenntnis. Nachdem der Priester die Umstehenden zum Gebete aufgefordert (namentlich werden die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligenlitanei empfohlen), beginnt der eigentliche sacramentale Alt, eingeleitet durch (Handauflegung und) das Gebet: In nomine Patris etc. extinguatur in te omnis virtus diaboli. Die Macht des Teufels äußert sich in der Sünde und ihren traurigen Folgen. Sie soll jetzt schon vor Spendung des Sakramentes gebrochen werden durch die Segengewalt des Priesters und die

Fürbitte der über die Welt und ihren Fürsten triumphierenden Kirche. Nunmehr erfolgt die Salbung der Sinne. Bei der heiligen Taufe werden „die Sinne des Menschen geöffnet und gestärkt, damit er Gott aufnehme und seine Gebote verstehen und halten könne; in den Mund wird Salz gelegt, Ohren und Nase werden mit Speichel benetzt, Stirn und Brust (bei Erwachsenen auch Ohren, Augen, Nase, Mund) mit dem Kreuze bezeichnet. Bei der letzten Ölzung nun werden diese Sinne gesalbt, weil sie oftmals die Bestimmung, welche ihnen in der Taufe vorgezeichnet, nicht erfüllt haben und dem Menschen Anlaß zum Verlust der Taufgnade und zur Begehung vieler Sünden wurden“¹.

Eingeleitet durch einige Versikel folgen drei Schlusgebete, von welchen namentlich das erste die Bitte um die vollen Wirkungen der letzten Ölzung zum Ausdruck bringt: die Gnade des Heiligen Geistes, auf den alle Gnaden der Heiligung zurückgehen, dem die Sündennachlassung vorzüglich zugeeignet wird, möge die infolge der Sünde auftretenden Krankheiten und Wunden heilen (*cura languores istius infirmi, eiusque sana vulnera*) und dem Kranken wie die innere, so auch die äußere Gesundheit verleihen und ihn seinem Berufe wiedergeben. Die zwei letzten Orationen haben hauptsächlich die Bitte um Verleihung der körperlichen Gesundheit zum Inhalt. Zum Schlusse richtet der Priester noch eine kurze Ansprache an den Kranken, ermahnt ihn zu einem frommen, christlichen Tod und zum Widerstand gegen die Versuchungen des bösen Feindes.

2. Eine Art Ergänzung zu den heiligen Sterbesakramenten ist die sog. Generalabsolution, welche den in Todesgefahr Befindlichen erteilt wird. Sie ist ein vollkommener Ablaß, also ein Nachlaß (*absolutio*) aller (*generalis*) noch restierenden Sündenstrafen (diese als *peccata* bezeichnet). Dieser vollkommene Ablaß ist an die Erteilung des päpstlichen Segens (*benedictio apostolica*) geknüpft, welcher seit Benedikt XIV. (1747) auch durch einfache Priester erteilt werden kann, welche hierfür eigens delegiert resp. (von ihrem Bischof) subdelegiert sein müssen, wie es bei uns tatsächlich alle Seelsorgepriester sind. Die Generalabsolution kann gleich nach der heiligen Ölzung erteilt werden, auch wenn das vorhandene *periculum mortis* noch nicht *periculum imminentis* ist; wird ja der Ablaß doch erst beim wirklichen Eintritt des Todes (*vero mortis articulo*) gewonnen. In eodem mortis articulo darf die Generalabsolution nicht wiederholt werden², außer wenn die erstmalige Erteilung etwa wegen Nichtanwendung des von Benedikt XIV. vorgeschriebenen wesentlichen Formulars ungültig gewesen. Ist die Gültigkeit nur zweifelhaft, so kann die Generalabsolution bedingungsweise wiederholt werden. Die für die Gewinnung des vollkommenen Ablusses vorgeschriebenen guten Werke sind für Kranke, die beim Bewußtsein sind, die willige Hinnahme der Schmerzen und des Todes, sodann öfteres mündliches oder auch bloß innerliches Aussprechen des Namens Jesu. Allen in Todesgefahr Befindlichen, welchen man die heilige Ölzung spenden kann und darf, soll man regelmäßig auch die Generalabsolution erteilen, auch Kindern, sofern sie schon sündigen konnten. Nach der sententia communior darf sie selbst den zum Tode Verurteilten gespendet werden.

¹ Amberger, Pastoraltheologie III 825—826.

² S. C. Indulg. 12. Juni 1884.

Was den Ritus betrifft, so findet vor Erteilung der *benedictio apostolica* (mit violetter *Stola*) zuerst die *lustratio cubiculi* statt, wenn dieselbe nicht unmittelbar vorher bei Erteilung des *Vaticiums* und der heiligen Ölung vorgenommen wurde. Die folgenden Versikel mit der *Oration Clementissime Deus* sind zunächst Bitte um völligen Nachlaß der Sünden (*delictorum*). Hierauf folgt als nächste Vorbereitung auf den Nachlaß auch der zeitlichen Sündenstrafen (*peccatorum*) die *confessio et absolutio generalis* (*Confiteor* und *Misereatur*), dann erst findet die formelle Erteilung des vollkommenen *Ablusses*, d. i. des Nachlasses aller zeitlichen Sündenstrafen (*peccatorum*), zuerst in *prefativer* und dann in *indikativer* Form statt, sofort nochmalige Bitte um Straferlaß auf Grund des Erlösungswerkes (*per sacra sancta etc.*) und nochmalige Segnung des Kranken.

Urgente necessitate reicht es gemäß einer römischen Entscheidung hin¹, bloß zu sprechen: *Indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.*

Sechstes Hauptstück.

Das heilige Sakrament des Ordo.*

§ 71. Spender und Empfänger des heiligen Sakramentes des Ordo.

Als Spender des Weihe-sakramentes galt von Anfang an der Bischof, dessen Superiorität über den Presbyter gerade durch die Weihevollmacht ganz vorzüglich zum Ausdruck kommt. Für die Konsekration eines Bischofs sind bereits seit dem Konzil von Nicäa 325 drei Bischofe erforderlich, von welchen indes nur einer als eigentlicher Konsekrator fungiert. Die beiden andern, mitkonsekrierenden Bischofe können mittels päpstlicher Dispens auch durch Priester, gewöhnlich Dignitäre oder Kanoniker, erzeigt werden. Die Frage, welcher Bischof zu weihen berechtigt ist, beantwortet das kanonische Recht. — Frühzeitig treten auch einfache Priester als *ministri extraordinarii* der niederen Weihegrade (und des Subdiaconates) auf; namentlich bürgert sich seit dem 8. Jahrhundert immer mehr das Recht der Äbte ein, ihren Klosteruntergebenen die Tonsur und die niederen Weihen zu erteilen.

Empfänger des Weihe-sakramentes ist jeder männliche Getaufte, dessen Persönlichkeit und Lebenswandel den im kanonischen Recht enthaltenen kirchlichen Bestimmungen entspricht. Diese Eigenschaften festzustellen war von Anfang an Sache einer besondern Prüfung, die schon bald in rituelle Formen gebracht wurde. Außer der besondern Prüfung der Eigenschaften des Ordinanden boten

¹ S. R. C. S. März 1879, n. 3483.

* Literatur. Binterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche I, 1. u. 2. Teil.* Bacuez, *Die heiligen Weihen des Subdiaconats, Diaconats und Priestertums* (deutsch, Mainz 1892, vorwiegend aszetisch). Many, *Praelectiones de sacra ordinatione*, Paris 1905.

der Kirche auch das bereits seit dem 4. Jahrhundert bestehende Verbot der ordinationes per saltum, die Vorschrift eines bestimmten Alters und das Gesetz, in jedem Weihegrade eine bestimmte Zeit zu verharren, eine gewisse Sicherheit, daß nur würdige Männer in den Klerus aufgenommen wurden.

a) Wie schon der hl. Hieronymus¹ bemerkt, unterscheidet sich der Bischof vom einfachen Priester vor allem durch seine Ordinationsgewalt. Paulus und Barnabas stellen in den einzelnen Städten Presbyter auf², die Apostel weißen die ersten sieben Diaconen³. Paulus ermahnt Timotheus: „Ich ermahne dich, daß du wieder anfachest die Gnade Gottes, welche in dir ist durch Auslegung meiner Hände.“⁴ Was schon längst im Glaubensbewußtsein der Kirche wurzelte, hat das Tridentinum ausdrücklich definiert: Si quis dixerit episcopos non ... habere potestatem ... ordinandi, vel eam quam habent illis esse cum presbyteris communem ..., A. S.⁵ Für die Bischofsweihe genügt nach gegenwärtiger kirchlicher Vorschrift nicht ein minister ordinandis, sondern es sind deren drei erforderlich, wobei allerdings nur die Tätigkeit des eigentlichen Konsekrators wesentlich ist. Diese Bestimmung reicht in ihren Anfängen weit ins kirchliche Altertum zurück, in eine Zeit, wo Wahl und Konsekration des Bischofs zeitlich zusammenfielen. Da die Bischöfe berufen sind, an der Leitung der Gesamtkirche Anteil zu nehmen, und ihre Auffstellung demnach nicht bloß die Einzelpfarrgemeinde interessiert, so schien es von Anfang an angemessen, daß mehrere Bischöfe, meist die Bischöfe derselben Kirchenprovinz, an der Erhebung und Ordination des einzelnen Bischofs Anteil nahmen. Schon Cyprian sagt von Papst Cornelius, er sei Bischof geworden et collegarum ac plebis testimonio et iudicio comprobatus⁶. Es mag aber zuweilen auch vorgekommen sein, daß nur ein einziger Bischof bei der Konsekration seines Kollegen beteiligt war. Denn nur so lassen sich die kirchlichen Bestimmungen erklären, welche schon im christlichen Altertum die Anwesenheit mehrerer Bischöfe fordern. Die Apostolischen Konstitutionen⁷ verordnen, der Bischof solle von drei oder mindestens von zwei Bischöfen, niemals aber nur von einem konsekriert werden. Die allgemeine Synode von Nicäa bestimmte in ihrem vierten Kanon, daß bei der Wahl und Weihe sämtliche Bischöfe der Provinz, wenigstens aber drei zugegen seien. Die Synode von Arles 314⁸ forderte die Anwesenheit von sieben, mindestens aber von drei Bischöfen. Den Bischof Cuthbert ordinierten nach Angabe des Beda Venerabilis⁹ sieben Bischöfe. Die Verordnung, wonach mindestens drei Bischöfe die Konsekration zu vollziehen haben, wurde noch von vielen andern Synoden¹⁰ wiederholt und ging auch in das allgemeine kirchliche Rechtsbuch¹¹ und in das römische Pontifikale über. Daneben gab es aber stets Ausnahmen von der Regel. So gestattete z. B. schon Gregor d. Gr.¹² dem hl. Augustin, Erzbischof von Canterbury, daß er in England ohne Assistenz von Bischöfen, deren Beiziehung anfänglich ohnedies unmöglich war, bischöfliche Konsekrationen vornehme. Auch später lassen sich Dispensationen vom allgemeinen kirchlichen Gesetz nachweisen. Pius IV. z. B. gestattete durch Breve vom 11. August 1562, daß in Ostindien nur ein Bischof unter Assistenz von zwei bis drei Dignitären oder Kanonikern die Bischofskonsekrationen vollziehe; eine ähnliche Dispens gewährte Clemens XI. durch Schreiben vom 26. November 1718¹³. Von der allgemeinen Regel, daß drei Bischöfe bei-

¹ Ep. 85. ² Apg 14, 22. ³ Apg 6, 6. ⁴ 2 Tim 1, 6.

⁵ Sess. XXIII, can. 7. ⁶ Ep. 44, 3. ⁷ L. 3, c. 20. ⁸ can. 20.

⁹ Hist. eccl. 4, c. 28.

¹⁰ Z. B. Araucanicum I (441) c. 21. Toletanum IV (633) c. 19.

¹¹ c. 7, X de temp. ordin. 1, 11. ¹² Ep. I. 11, ep. 64.

¹³ Many, Praelectiones de sacra ordinatione 159.

zuziehen seien, mache im Mittelalter nur der Papst eine Ausnahme, der stets allein die Konsekrationen vollzog. Doch hat sich jetzt schon längst der Papst hierin der allgemeinen kirchlichen Sitte angelassen und konsekiert nur unter Assistenz von zwei Bischöfen. In alter Zeit läßt sich auch bei Erteilung anderer Weihegrade die Mitwirkung mehrerer Bischöfe wahrnehmen. So sagt der hl. Cyprian von dem Lektor Aurelius: *Hunc . . . a me et a collegis, qui praesentes aderant, sciatis ordinatum*¹. Wenn auch aus dieser Stelle wegen der Unbestimmtheit des Ausdruckes ordinatum nicht notwendig eine Anteilnahme der Bischöfe an der Weihe gefolgert werden muß, sondern möglicherweise bloß eine Mitwirkung der bischöflichen Kollegen Cyprians bei der Aufführung des Aurelius gemeint ist, so geht hingegen unwiderleglich aus Eusebius hervor, daß bei der Priesterweihe des Origenes Bischof Alexander von Jerusalem und Bischof Theotitus von Cäsarea zusammenwirkten². Eine Mitwirkung von Priestern bei der Priesterweihe ist noch jetzt im römischen Pontifikale vorgesehen, wenn es vorschreibt, daß nach der Handauslegung des Bischofs alle anwesenden Priester, von welchen drei oder mehrere mit der Planeta oder wenigstens mit der Stola bekleidet sind, den Ordinanden die Hände auflegen und während der Einleitung zum Weihegebet die rechte Hand über dieselben ausgestreckt halten sollen.

Galt für die höheren Ordines stets der Bischof als minister ordinarius, so kommen für die niederen Weihen schon frühzeitig auch Priester als ministri extraordinarii in Betracht. Papst Gelasius³ schreibt, es möchten die Priester eingedenkt sein, daß sie sine summo pontifice nicht das Recht haben, einen Subdiakon oder einen Aloluten zu ordinieren. Daraus geht hervor, daß Papst Gelasius den Fall für möglich hielt, daß ein Priester mit Erlaubnis des Papstes solche Ordinationen vornehme. Deutlicher spricht sich die siebte allgemeine Synode 784⁴ über dieses Recht der Presbyter, speziell der Äbte aus: „Die Weihe eines Lektors kann — jedoch nur im eigenen Kloster — jeder Hegumenos vornehmen, wenn ihm selbst vom Bischof die Hand aufgelegt wurde zur Übernahme des Hegumenenamtes und wenn er selbst ein Priester ist.“ Das Recht des minister extraordinarius, zu welchem auch der Kardinalpriester für seine Titelkirche gehört, ist nach allgemeiner, durch Innozenz III. gesetzlich fixierter Gewohnheit auf die Erteilung der Tonsur und der vier niederen Weihen beschränkt⁵. Aber selbst im 17. Jahrhundert noch wurde einem polnischen Cistercienserabt das Recht, die Subdiationatsweihe zu erteilen, gegeben. In der Bulle *Expositio* vom Jahre 1489, deren Echtheit jedoch angezweifelt wird, gestattete Innozenz VIII. dem Generalabt und andern vier Äbten des Cistercienserordens, auch die Diaconatsweihe ihren Ordensuntergebenen zu spenden. Da jedoch Leo XIII. in der Bulle *Non mediori* vom 30. Juli 1902, in welcher er die Statuten des reformierten Cistercienserordens approbiert, nur die Tonsur und die vier niederen Weihen erwähnt, so muß gegenwärtig dieses Privileg, wenn es überhaupt jemals zu Recht bestand, als erloschen betrachtet werden⁶.

b) Um dem Eindringen ungeeigneter Elemente in den geistlichen Stand möglichst zu begegnen, hielt man in der alten Kirche an dem Grundsatz fest, daß nur solche zu den höheren Weihegraden befördert werden sollten, die sich in den niederen bewährt hätten. Zu diesem Zwecke war es notwendig, eine gewisse Zeit zu bestimmen, die man in ihnen zuzubringen hatte. Bereits das Konzil von Sardica 343⁷ befiehlt, daß keiner zum Bischof geweiht werden solle, der sich nicht zuvor im Amte des Lektors,

¹ Ep. 33.

² Eusebius, Hist. eccl. 6, 8.

³ Ad episc. Lucaniae Bruttiosque const. ep. 9, 6.

⁵ Many, Praelectiones de sacra ordinatione 128.

⁷ can. 13.

⁴ can. 14..

⁶ Ebd. 146.

des Diacons und des Priesters bewährt habe, und fügt die Begründung bei, daß durch eine solche, auf längere Zeit hin sich erstreckende allmäßliche Beförderung die erforderlichen Eigenchaften des Ordinanden gehörig geprüft werden können. Den gleichen Zweck verfolgt Papst Siricius¹, wenn er an Himerius von Tarragona schreibt, wer sich dem kirchlichen Dienste von Kindheit an widmet, müsse vor den Jahren der natürlichen Reife getauft und den Lektoren eingegliedert werden. Dann könne er Akoluth und Diacon werden. Habe er weitere fünf Jahre in diesem Ordo zur Zufriedenheit gedient, könne er zum Priestertum und dann nach weiteren zehn Jahren zur bischöflichen Würde befördert werden. Wer sich jedoch erst im reifen Mannesalter der Kirche anschließe, müsse zunächst zwei Jahre Lektor und Exorzist, dann Akoluth und Subdiacon sein, um zum Diaconate zugelassen zu werden. Dann könne er accessu temporum das Presbyterat und das Bischofsamt erlangen. Auch Papst Zosimus² bestimmte, daß zuvor der Ordo des Lectorates, des Exorzistates, Akoluthates, Subdiaconates und Diaconates empfangen werden müsse, bis einer zum Priester und Bischof geweiht werden dürfe. Auch dieser Papst bestimmte genauer die Zeit, welche in den einzelnen Weihegraden zugebracht werden mußte. Wer von Kindheit auf im Kirchendienste sich befand, mußte Lektor bleiben bis zum 20. Lebensjahr, hierauf vier Jahre Akoluth oder Subdiacon, dann fünf Jahre lang Diacon sein, um zu höheren Würden emporsteigen zu können. Trat jemand aber erst als Erwachsener in den geistlichen Dienst, so mußte er fünf Jahre hindurch Lektor oder Exorzist, vier Jahre Akoluth oder Subdiacon, fünf Jahre Diacon sein. Zur Zeit dieser Päpste war also der Empfang des Ostiariates gar nicht, die Weihe des Exorzistates und Akoluthates nicht unbedingt erforderlich, um zu höheren Weihen emporsteigen zu können. Doch war es, wie ein dem Papste Cajus (283—296) zugeschriebenes Dekret des Liber pontificalis³ beweist, schon im 6. Jahrhundert üblich, sämtliche niederen Weihen zu empfangen, bevor man in die höheren hierarchischen Grade aufgenommen werden konnte. In Rom kam es aber bis ins 11. Jahrhundert vor, daß ein Diacon unmittelbar zum Bischof ordiniert wurde⁴. Unter den Vorwürfen, welche Photius⁵ den Römern machte, war auch der enthalten, daß bei ihnen Diaconen per saltum zum Bischof ordiniert wurden.

Die Beobachtung dieser Gesetze über die Interstitionen bot schon genügende Garantie dafür, daß nur Männer eines bestimmten Alters in die einzelnen Weihegrade aufgenommen würden. Daneben fehlte es aber auch nicht im christlichen Altertum an Gesetzen, welche das Weihealter genau fixieren⁶. Eine Synode von Neocaesarea⁷ schreibt für das Priestertum ein Lebensalter von 30 Jahren vor, eine Novelle des Kaisers Justinian⁸ sogar 35 Jahre. Für das Diaconat verlangen mehrere Synoden das 25. Lebensjahr; für das bischöfliche Amt fordern die Synoden von Agde (506)⁹ und Arles (524)¹⁰ das 30. Lebensjahr, die Apostolischen Konstitutionen¹¹ sogar das 50. Das jetzt geltende Recht ist in den Rubriken des römischen Pontifikale enthalten. Danach darf niemand vor dem 22. Lebensjahr Subdiacon, vor dem 23. Diacon, vor dem 25. Lebensjahr Presbyter werden; zugleich wird bestimmt, daß zwischen dem Empfange der niederen Weihen und dem Subdiaconat, zwischen diesem und dem Diaconat, zwischen Diaconat und Presbyterat der Zeitraum eines Jahres liege. Zwischen

¹ Ep. 1, 9. ² Ep. 9 ad Hesychium Salonit. n. 1—2.

³ Duchesne, Liber Pontif. I 161.

⁴ Mabillon, In ordinem Romanum commentarius: Migne, P. L. 78, 912 919.

⁵ Ep. 1, 1, ep. 2 ad Nicol. pap.: Migne, P. Gr. 102, 606.

⁶ Vgl. Krauß, Realencyklopädie II 551.

⁷ can. 14. ⁸ Nov. 137, c. 13. ⁹ c. 16. ¹⁰ c. 1.

¹¹ L. 2, c. 1.

der Tonsur und den niederen Weihen sind keine Interstitien vorgeschrieben; doch sollten solche zwischen den einzelnen ordines minores bestehen. Für den Bischof ist das vollendete 30. Lebensjahr als Altersgrenze bestimmt¹.

§ 72. Ordinationszeiten. Ort der Spendung.

Ordinationszeiten für die höheren Weihen sind nach gegenwärtigem liturgischen Recht die Quatemberjamstage, der Samstag vor dem Passionssonntag und der Karlsamstag. Die Bischofsweihe darf nur an einem Sonntage und an den Apostelfesten (natalitia apostolorum) gespendet werden; an einem Festtage nur dann, wenn dies der Papst speziell erlaubt hat. Die niederen Weihen können an allen Sonn- und Feiertagen (de praecepto), die Tonsur an jedem beliebigen Tage gespendet werden. Die Beobachtung bestimmter Ordinationstermine lässt sich bis ins christliche Altertum hinauf verfolgen. In der römischen Kirche wurden in der ältesten Zeit die Ordinationen mit Vorliebe, wie die Angaben des Liber pontificalis beweisen, im Monat Dezember vorgenommen. Schon unter Papst Gelasius traten die vier Quatemberjamstage und der Samstag vor dem Passionssonntag als Ordinationstage auf, zu welchen sich im 12. Jahrhundert auch noch der Karlsamstag gesellte. Die Weihe erfolgte näherhin in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag. So kam es, daß, namentlich bei einer größeren Anzahl von Ordinanden, die höheren Weihen, namentlich die Bischofsweihe, am Sonntagmorgen erteilt wurden. Als die Vigilfeier der Quatemberjamstage auf den Morgen des Samstags verlegt wurde, pflegte man auch die Weihen am Samstagmorgen zu erteilen. Nur die Bischofsweihe wurde stets am Sonntag erteilt, seit dem 10. Jahrhundert auch an den natalitia apostolorum.

Der Ordo des Episcopates und die übrigen ordines sacri müssen während der heiligen Messe, die ordines minores wenigstens am Morgen erteilt werden. Für die Tonsur ist keine bestimmte Tageszeit angegeben. Ort der Ordination ist die Kirche, und zwar bei einer ordinatio generalis die Kathedrale oder eine andere dignior ecclesia. Die niederen Weihen und die Tonsur können auch außerhalb der Kirche gespendet werden.

a) In der ältesten Zeit ist von bestimmten Ordinationsterminen noch nicht die Rede: man ordinierte Kleriker dann, wenn eine erledigte Stelle vorhanden war oder wenn es der Nutzen der Kirche gebot. Doch lässt sich schon frühzeitig in der römischen Kirche eine bestimmte Ordinationszeit nachweisen. Den Biographien der einzelnen Päpste im Liber pontificalis sind stets Angaben über die Zahl der von ihnen vollzogenen Ordinationen beigegeben, die sämtlich im Dezember stattfanden. Diese Angaben gehen, wie Harnack² dargetan hat, viel höher im Alter hinauf als die Redak-

¹ c. 7, X de elect. I, 6.

² „Über die ordinationes im Papstbuch“: Sitzungsberichte der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrg. 1897, S. 761—778. Harnack hat die Notizen des Liber pontificalis einer gründlichen Untersuchung unterzogen und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß man bei den Diaconen die traditionelle Zahl nicht unter die Hälfte, bei den Presbytern nicht unter zwei Drittel sinken ließ, ähnlich wie noch gegenwärtig nicht jeder Kardinalsposten sofort besetzt wird, sondern erst eine größere Anzahl von Vacanzen abgewartet wird, bis man zu einer neuen Promotion schreitet.

tion des Liber pontificalis im 6. Jahrhundert. Ob diese Dezemberordination am Quatemberstag stattfand, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden, da wir erst aus dem 5. Jahrhundert sichere Nachricht über die Ordinationen an den Quatembertagen in der Dekrete des Papstes Gelasius besitzen, welcher zu den Quatembertagen auch noch die mediana Quadragesima, d. h. den Samstag Sitientes, fügt¹. Dieses Dekret wurde öfters wiederholt, wie z. B. von Gregor II. in dem Schreiben *Ad clerum et plehem Thuringi consistentem*². Der Karstag, der in alter Zeit durch die Taufzeremonien schon zur Genüge in Anspruch genommen war, ist erst unter Alexander III.³ als Ordinationstag erwähnt. Vereinzelt scheint allerdings eine Ordination am Karstag schon früher vorgekommen zu sein. Denn bereits Plegius II. befiehlt dem Diacon Latinus, nach Rom zu kommen, ut in sabbato magno post horam baptismi ordinetur⁴. Die Bestimmungen Gelasius' I. über die Ordinationszeiten bezogen sich vor allem auf die Priester- und Diaconatsweihe. Erst Alexander III. verfügt, daß auch die Subdiaconen nur an den herkömmlichen Ordinationstagen geweiht würden. Da in der gleichen Dekrete dem Bischof gestattet wird, an Sonn- und Feiertagen unum aut duos ad minores ordines promovere, so scheinen damals bereits für die Weihe der niederen Cleriker die gleichen Ordinationszeiten gegolten zu haben wie für die ordines sacri. — Die Weihe der Bischöfe ist seit alter Zeit nicht an die Quatembertage gebunden. Jedoch ist es eine alte Vorschrift, daß die bischöfliche Konsekration nur an einem Sonntag vorgenommen werde. In einem Briefe an die Bischöfe der Provinz Vienne betont Leo d. Gr.⁵, daß die Vorfahren nur den Tag der Auferstehung des Herrn, d. h. den Sonntag, für würdig erachteten, an ihm die sacerdotes, d. h. die Bischöfe, zu weihen. Erst der *Ordo romanus vulgatus* fügt die natalitia apostolorum hinzu, worunter aber nur die eigentlichen Todesstage der Apostel, nicht etwa andere Apostelfeste, z. B. *Cathedra Petri*, *Conversio S. Pauli usw.*, zu verstehen sind⁶.

Die Ordinationen wurden nach altrömischem Brauche während der Vigilfeier in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag vorgenommen. Schon Leo d. Gr.⁷ schreibt in seinem Briefe an Dioskur von Alexandrien vor, daß die sacerdotalis et levitica ordinatio nicht zu jeder beliebigen Zeit gehalten werden sollte, sondern nur post diem sabbati eius noctis, quae in prima sabbati lucescit. Quod eiusdem observantiae erit, si mane ipso dominico die, continuato sabbati ieunio celebretur, a quo tempore praecedentis noctis initia non recedunt. Nach Papst Gelasius I.⁸ sollten die Ordinationen circa vesperam vorgenommen werden; noch Urban II. bestimmte auf dem Konzil von Clermont (1095)⁹: Protrahatur ieunium usque ad vesperas et, si fieri potest, usque ad crastinum, ut magis appareat, in die dominico ordines fieri. Als aber die Messe des Quatemberstags wegen Abbruchs des Fastens auf den Samstagvormittag verlegt wurde, wurden auch sämtliche Ordines während der Vormittagsmesse erteilt. Nur die bischöfliche Weihe wird nach wie vor am Sonntagmorgen gespendet.

b) Die Ordinationen pflegten seit alter Zeit innerhalb der heiligen Messe erteilt zu werden. Schon das Konzil von Laodicea (4. Jahrhundert)¹⁰ verbietet, die Ordinationen sub conspectu audientium zu feiern — diese Büßerklasse mußte sich aber zu Beginn der Gläubigenmesse entfernen —, woraus geschlossen werden darf, daß schon damals während der heiligen Messe die Ordination vollzogen wurde. Auch die Apostolischen

¹ c. 7, D. LXXV. ² Migne, P. L. 89, 502.

³ c. 8, X de temporibus ordinationum I, 11. ⁴ c. 12, D. LXXVI.

⁵ Ep. 10. ⁶ Many, Praelectiones de sancta ordinatione 249.

⁷ Ep. 9. ⁸ Ad ep. Lucaniae ep. 14, n. 11. ⁹ c. 24. ¹⁰ c. 5.

Konstitutionen¹ setzen voraus, daß die Ordination des Bischofs während der heiligen Messe erfolgt, desgleichen das Leonianum², welches ein eigenes über die Ordinanden zu sprechendes Hanc igitur kennt. Im 12. Jahrhundert war es in Rom bei der ordinatio generalis des Quatemberamtags üblich, sämtliche ordines nach der 5. Lektion, der lectio de camino ignis, zu erteilen³. Zu diesem Zwecke begab sich der Papst vom Hauptaltare der Basilika des hl. Petrus zum Altar des hl. Andreas. Jetzt muß an diesem Tage die Tonsur nach dem Kyrie, das Ostiariat nach der ersten, das Lektorat nach der zweiten, das Exorizitat nach der dritten, das Akoluthat nach der vierten, das Subdiaconat nach der fünften, das Diaconat nach der sechsten Lektion und das Presbyterat nach dem letzten Verse des Tractus oder der Sequenz erteilt werden. — Dass gerade die Quatemberamtstage als Ordinationstermine gewählt wurden, erklärt sich aus der altkirchlichen Gewohnheit, vor den Ordinationen zu fasten⁴. Noch jetzt muß der Konsekrator und der electus den Tag vor der Bischofsweihe als Fastitag beobachten. Nach Durandus⁵ findet die Ordination deswegen an den Quatembern statt, weil die Priester und die übrigen Kleriker jene Stelle in der Kirche inne haben, die ursprünglich beim ausgewählten Volke die Leviten einnahmen. Von diesen lesen wir, daß sie der Herr für die Erftgeburt angenommen habe. Die Erftgeburt seien die Erftlinge (primitiae), Erftlinge aber auch die Ordinanden. Es sei daher passend, dem Herrn bei den Erftlingen der Zeit (in primitiis temporum), d. h. zur Quatemberzeit, die eine neue Jahreszeit eröffnet, die Erftlinge der Menschen darzubringen. Warum gerade nach der 5. Lektion de camino ignis die Weihe vorgenommen werde, erklärt Durandus⁶ also: „Es geht diese Lesung der Weihe der Kleriker voraus, um zu zeigen, daß niemand mit Recht zur Konsekration hinzutreten könne, der nicht zuvor durch den Feuerosen geht und in dem Feuerosen Gott preist gemäß den Worten der Weisheit: ‚Die Gefäße des Töpfers prüft der Ofen, und die gerechten Menschen prüft die Trübsal‘.“⁷ Denn diejenigen, welche in den heiligen Dienst eintreten, müssen im Ofen vieler Trübsale und Versuchungen geprüft sein, nach den Worten des Apostels⁸: „Sie müssen aber zuvor geprüft werden, und dann mögen sie das Amt ausüben. Wir lesen also jenes wegen der Ordinanden, um zu zeigen, dieselben müßten ein solches Leben führen, daß ihnen kein Feuer des babylonischen Königs, d. h. des Teufels, schaden könne, wie auch das Feuer den drei Jünglingen keinen Schaden tat.“ — Der Sonntag wurde als Weihetag der Bischöfe außersehen, weil er der vornehmste Tag der Woche ist und deshalb für die wichtigste Weihe ganz vorzüglich passend; dann ganz besonders deswegen, weil an diesem Tage der Heilige Geist über die Jünger herabkam⁹.

c) Da die Ordinationen in der heiligen Messe schon von alters her vollzogen wurden, so war auch wohl von Anfang an die Kirche oder der gottesdienstliche Versammlungsraum der Ort für die Erteilung der heiligen Weihen. Auch die Subdiaconen und Akoluthen hatten sich zu ihrer Ordination in der Kirche einzufinden¹⁰. Wie aus Amalar¹¹ hervorgeht, der sich hierbei auf eine Stelle im Ambrosiaster beruft, pflegte man zu seiner Zeit nur den Diaconat und Presbyterat am Altare zu erteilen, nicht aber die übrigen ordines, eo quod nec mysterii ministrare statuuntur. Gegenwärtig können die Tonsur und die niederer Weihen an jedem passenden und anständigen Ort erteilt werden. Eine Kirche ist nicht gefordert, wenn auch das Pontifikale einen Altar voraussetzt. Die höheren Weihen müssen, wenn sie statutis a iure temporibus,

¹ L. 8, c. 5. ² n. 28 ed. Feltoe 119. ³ Ordo rom. XI, n. 12.

⁴ Vgl. Apg 13, 2—3. ⁵ Rationale I, 2, c. 1, n. 34.

⁶ Ebd. I, 6, c. 18, n. 3. ⁷ Sir 27, 6. ⁸ 1 Tim 3, 10.

⁹ Durandus, Rationale I, 2, c. 11, n. 6. ¹⁰ Ordo rom. VIII, n. 1 u. 2.

¹¹ De eccl. off. I, 2, c. 6.

d. h. an den gewöhnlichen Ordinationszeiten gehalten werden, in der Kathedralkirche in Gegenwart der Kanoniker erteilt werden; wenn aber außerhalb der Bischofsstadt, in einer ecclesia dignior. Doch erfährt dieses Gesetz in der Praxis viele Milderungen, zumal die Bischöfe durch ein Breve extra tempora von der Einhaltung der Ordinationszeiten entbunden werden können.

S 73. Das geschildlichte Hervortreten der einzelnen Weihegrade.

Neben der von Christus eingesetzten Hierarchie, bestehend aus Bischöfen, Priestern und ministri, zeigten sich in den ersten apostolischen Zeiten auch mannigfache charismatische Ämter, durch welche der Heilige Geist für die Bedürfnisse der jungen Kirche in außerordentlicher Weise sorgte. Doch schon um die Wende des 1. Jahrhunderts tritt der Episkopat in der Apokalypse des hl. Johannes klar und deutlich hervor; um eben dieselbe Zeit zeigt sich auch bei Ignatius von Antiochien die von Christus eingesetzte dreigestaltige Hierarchie: Bischöfe, Priester und Diaconen. Die Befugnisse des Bischofs waren von Anfang an im wesentlichen dieselben wie heutzutage. Es ist für die ersten Zeiten charakteristisch, daß der Bischof beinahe ausschließlich die priesterlichen Funktionen ausübt, während die Priester fast ganz und gar zurücktreten und erst mit den großen Verfolgungen des 3. Jahrhunderts häufiger als selbständige Liturgen und vereinzelt als Leiter der Gemeinden auftreten. Bedeutend vermindert und beinahe gänzlich auf die liturgischen Funktionen beschränkt sind jetzt die Amtsbeugnisse der Diaconen, die im christlichen Altertum als Vollzugsorgane des Bischofs eine große Rolle spielten. Das Anwachsen der Christengemeinden hatte zur Folge, daß die Diaconen nicht mehr allein den weitverzweigten Obliegenheiten ihres Amtes nachkommen konnten und notwendig neuer Gehilfen bedurfsten. Solche erstanden ihnen in den Trägern der niederen Weihegrade, die bereits sämtlich um die Mitte des 3. Jahrhunderts in dem Briefe des Papstes Cornelius an Fabius von Antiochien erwähnt werden und entweder direkt aus dem Diaconat heraus sich entwickelten oder auch selbständig entstanden. Aus dem Diaconat gingen hervor die Subdiaconen (erst seit Innozenz III. allgemein als *ordo sacer* anerkannt), die *Akoluthen* und *Ostiarier*. Die Subdiaconen hatten einen dem Dienste der Diaconen untergeordneten Dienst am Altare zu versehen, die Akoluthen hingegen wurden zu den verschiedensten Dienstleistungen herangezogen, namentlich zu Botengängen, Übertragung der heiligsten Eucharistie, in der gallikanischen Kirche auch zum Anzünden der Lichter, Bebringung von Wein und Wasser, während den Ostariern die Sorge um das Gotteshaus und der darin enthaltenen Einrichtung übertragen war. Als selbständige Weihestufen erscheinen neben diesen Exorzist und Lectorat. Das Amt des Exorzisten übten noch im 2. Jahrhundert charismatisch begabte Christen aus, im 3. Jahrhundert erscheint es bereits als selbständiger klerikaler Ordo, dem später auch die Energumenendisziplin übertragen wurde. Ein eigenes Lectorenamt ist schon im 2. Jahrhundert mit Sicherheit zu erkennen; anfänglich mochten dessen Obliegenheiten von einzelnen Gemeindegliedern, die sich wegen ihrer Bildung besonders dazu eigneten, versehen worden sein. Im christlichen Altertum galt der Ordo der Lectoren häufig als Vorstufe zu den höheren Weihegraden, als eine Art

Seminar. Den Lektoren wurden später die Lesungen abgenommen und von andern, höheren Clerikern besorgt, die Lektoren aber, die meist noch im jugendlichen Alter standen, als Sänger in der schola cantorum verwendet. — Die Tonsur, welche zuerst von den orientalischen Mönchen getragen wurde, tritt bei den Weltlerikern erst seit dem 5. Jahrhundert auf. Als Zeichen des Eintritts in den geistlichen Stand erscheint sie seit dem 9. Jahrhundert.

a) Das Tridentinum definiert im sechsten Kanon der 28. Sitzung: Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, A. S.¹ Klar und deutlich tritt die dreigestaltige Hierarchie hervor beim hl. Ignatius von Antiochien. Das Zeugnis des hl. Ignatius ist um so durchschlagender, als er den monarchischen Episkopat nicht etwa als eine erst neu eingeführte Institution erwähnt, der erst die Anerkennung erkämpft werden mußte, sondern als eine allgemein anerkannte. Die Ermahnungen des hl. Ignatius, die Einheit gegenüber der Häresie im Anschluß an den einen Bischof zu bewahren, würden geradezu ihren Zweck verfehlt haben, wenn ein oligarchischer Episkopat innerhalb Syriens oder in einem größeren Teile der Kirche vorhanden gewesen wäre. Die aus den Schriften des hl. Ignatius entnommenen Beweise enthalten noch eine besondere Kraft, wenn sie mit den historischen Berichten über die Bischöfe der einzelnen Kirchen zusammengehalten werden; sowohl die römische Bischofsliste bei Irenäus² als auch die antiochenische und alexandrinische bei Eusebius³, der aus älteren Quellen schöpft, kennen nur den monarchischen Episkopat.

Wie der Episkopat, so zeigen sich bei Ignatius von Antiochien auch die beiden andern Stufen der Hierarchie, Presbyterat und Diaconat. Wiederholt ist in seinen Briefen die Rede vom Bischof, dem Presbyterium und den Diaconen. Die Tätigkeit der Presbyter⁴ tritt in der ältesten christlichen Zeit sehr in den Hintergrund. Gerade für die Ausübung spezifisch priesterlicher Funktionen durch eigentliche Presbyter, z. B. Feier des heiligen Messopfers und Absolution der Sünder läßt sich in den zwei ersten christlichen Jahrhunderten kein Beispiel anführen. Erst zur Zeit der großen Christenverfolgungen des 3. Jahrhunderts kommen die Priester selbständig zur Geltung; sie feiern in Karthago das heilige Opfer nicht bloß in den Gefängnissen⁵, sondern auch in der öffentlichen Versammlung der Gläubigen⁶. Zur gleichen Zeit führt das Priesterkollegium der römischen Kirche bei der Verwaltung des bischöflichen Stuhles auch die Verwaltung der Kirche — jedoch zunächst nur als Kollegium⁷. Die erste Spur der Verwaltung einer kleineren Kirche durch einen eigenen Priester findet sich für das Abendland in Afrila; im Orient ist das erste Beispiel einer selbständig von Priestern geleiteten Gemeinde die Mareotis bei Alexandrien, von welcher Gegend der hl. Athanasius⁸ ausdrücklich bezeugt, daß dort niemals ein eigener Bischof oder Chorbischof fungierte, sondern daß jedes der dortigen Dörfer seinen eigenen Priester hatte. Je mehr das Christentum auf dem Lande sich ausbreitete, um so bedenklicher wurde es, Bischofs-

¹ Über den Episkopat handeln: Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates, Freiburg 1900. Ermoni, Les origines de l'épiscopat, Paris 1903. F. X. Kraus, Art. „Bischof“ in Realencyklopädie der christlichen Alterthümer I 162 ff.

² Adv. haer. 3, 3. ³ Ermoni, Les origines de l'épiscopat 37.

⁴ De Smedt, L'organisation des églises chrétiennes au 3^e siècle: Revue des questions historiques L (1891) 397 ff.

⁵ Cypr., Ep. 5. ⁶ Cypr., Ep. 16.

⁷ Cypr., Ep. 8.

⁸ Apol. c. Arianos c. 85.

stühle in den neuen kleinen Gemeinden zu begründen. Man kam daher zunächst auf den Ausweg, Chorbischöfe¹ zu schaffen mit verminderten Vollmachten; später wurde die Landseelsorge selbständigen Presbytern übertragen, die zum Teil excurrendo die Seelsorge ausübten, zum Teil aber auch ihren festen Wohnsitz inmitten ihrer Herde hatte. Die Presbyter in den Städten hatten noch die besondere Aufgabe, als Ratskollegium des Bischofs zu fungieren. Schon der hl. Ignatius nennt das Presbyterium ουεόπιον des Bischofs²; der hl. Cyprian³ versichert, daß er, ohne den Rat seiner Priester einzuhören, keine Handlung vorgenommen und besonders vor der Vornahme der Ordinationen sich des Rates des Presbyteriums versichert habe. — klarer als die Tätigkeit der Presbyter tritt im christlichen Altertum die Tätigkeit der Diaconen⁴ hervor. Entsprechend ihrer Einsetzung war ihnen die Armenpflege überwiesen und der „Dienst am Tische“. War damit auch nur zunächst der Dienst bei den Liebesmahlen gemeint, so wurde doch wegen der mit den Agapen in engstem Zusammenhange stehenden eucharistischen Opferfeier dieser Dienst am Tische zu einem spezifisch liturgischen. Nicht mehr bloß das irdische Brot, sondern vielmehr das Himmelbrot sollten die Diaconen darreichen. Diese Beziehung des Diaconates zur heiligsten Eucharistie bildet auch die hervorragendste Auszeichnung der Diaconen, auf welche schon Ignatius von Antiochien hinweist: „Es müssen aber auch die Diaconen⁵, welche Diener der Geheimnisse Jesu Christi sind, das Wohlgefallen aller besitzen; denn sie sind nicht bloß Diener für Speise und Trank, sondern Diener der Kirche Gottes.“ Dieser Dienst der Diaconen am Leibe und Blute des Herrn wird auch von Justin dem Märtyrer⁶ erwähnt; er bildet ihre vorzüglichste liturgische Tätigkeit und ist deswegen auch im Ordinationsritus hervorgehoben, in welchem die Diaconen comministri et cooperatores corporis et sanguinis Domini genannt werden. Speziell war den Diaconen die Austeilung des heiligen Blutes vorbehalten. Außerdem pflegten sie die Oblationen entgegenzunehmen, die Dipthchen zu verlesen, die Ordnung beim Gottesdienst aufrecht zu erhalten. Bereits die Apostolischen Konstitutionen⁷ erwähnen, daß neben den Priestern auch die Diaconen das Evangelium zu lesen hatten; in der römischen Kirche oblag ihnen bis auf Gregor d. Gr. sogar der Sologesang des Graduale⁸. Neben dieser liturgischen Tätigkeit ging Hand in Hand eine jurisdiktionelle, welche die Diaconen als Vollzugsorgane des Bischofs auszuüben hatten. Gerade letztere Tätigkeit bewirkte, daß die Stellung der Diaconen äußerlich mehr hervortrat als jene der Priester, so daß die Apostolischen Konstitutionen⁹ den Diacon das Auge, das Ohr, den Mund und die Hand, das Herz und die Seele des Bischofs nennen. Diese jurisdiktionellen Besugnisse der Diaconen sind zwar im Laufe der Zeit mehr und mehr von den Priestern übernommen worden; ihre liturgische Tätigkeit aber ist noch jetzt im wesentlichen dieselbe wie im christlichen Altertum. — Der 15. Kanon der Synode von Neocäsarea (314) bestimmte, daß selbst in einer großen Kirche nur sieben Diaconen vorhanden sein sollten. Diese traditionelle Siebenzahl geht zurück auf die Apostelgeschichte¹⁰ und wurde mit Rücksicht darauf heilig gehalten. Papst Cornelius¹¹ und der Dichter Prudentius¹² gedenken der gleichen Zahl auch für die römische Kirche.

¹ Synode von Anchra 314, can. 13.

² Trall. c. 3.

³ Ep. 14, c. 4; ep. 38, c. 1.

⁴ Seidl, Der Diaconat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung, Regensburg 1884. Leder, Die Diaconen der Bischofe und ihre urchristlichen Vorläufer: Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von U. Stuz, Stuttgart 1905. Münz, Artikel „Diacon“ in Kraus, Realencyklopädie I 356 ff; Artikel „Diaconen“ in Hauf, Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche IV 600 ff.

⁵ Trall. 2, 3. ⁶ Apol. I 65. ⁷ L 2, c. 57.

⁸ Duchesne, Origines du culte chrétien 173. ⁹ L 2, c. 44.

¹⁰ 6, 1. ¹¹ Euseb., Hist. eccl. 6, 43. ¹² Peristeph. 2, 18.

Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgie. II. 2. Aufl.

b) Neben diesen hierarchischen Weihegraden entstanden im Laufe der Zeit der Subdiaconat und die *ordines minores*¹, welche zum erstenmal in dem Briefe des Papstes Cornelius an Fabius von Antiochen² um die Mitte des 3. Jahrhunderts erwähnt werden. Danach gab es in Rom um diese Zeit außer dem Bischof 46 Priester, 7 Diaconen, 7 Subdiaconen, 42 Acoluthen, 52 Exorzisten, Lektoren und Ostiarier. Die Subdiaconen erscheinen unter dem Namen Hypodiaconen zur gleichen Zeit auch in Karthago³. Etwas später tritt der Subdiaconat im Orient hervor, wo Athanasius⁴ einen ὑποδιάκονος Euthymius erwähnt und das Konzil von Antiochen (341)⁵ den Chorpriestern gestattet, Subdiaconen zu weihen. Das Konzil von Laodicea⁶ erwähnt gleichfalls den Subdiacon unter dem Namen ὑπηρέτης, die Apostolischen Konstitutionen⁷ unter beiden Bezeichnungen. Auf die Frage, woher der Subdiaconat stamme, gibt Harnack⁸ die einfache Antwort: „Hier führt schon der Name auf den Ursprung. Die Subdiaconen haben sich wirklich aus dem Diaconat entwickelt. Zwei Ursachen haben hier mitgewirkt. Erstens glaubte man auf Grund des Berichtes der Apostelgeschichte die Siebenzahl der Diaconen nicht überschreiten zu dürfen, während man doch in größeren Städten eine größere Anzahl von Diaconen nötig hatte; zweitens wurden die Diaconen allmählich so vornehm (l.), daß sie ihre niederen Dienstleistungen abzuschütteln suchten.“ Dieser doppelte Charakter der Subdiaconen erklärt es nach Harnack, daß sie die oberste Stelle unter den clericis minores einnahmen und immerfort zu dem höheren Klerus graviterten. Bereits Alexander II.⁹ rechnet den Subdiaconat zu den höheren Weihegraden, ohne daß jedoch diese Ansicht damals schon allgemein in der Kirche durchgedrungen wäre. Erst Innozenz III.¹⁰ sagt vom Subdiaconat: Sacer gradus esse minime dubitatur. Wieland¹¹ sucht den Ursprung des Subdiaconates in dem untergeordneten Dienstpersonal der Synagoge, was immerhin einige Wahrscheinlichkeit für sich hätte, wenn die historischen Nachrichten über den Subdiaconat nicht erst aus dem 3. Jahrhundert stammen würden, wo ein Einfluß des Judentums auf die kirchliche Organisation nicht mehr angenommen werden kann. Der Wirkungskreis der Subdiaconen war ein überaus mannigfältiger; doch gilt überall der schon von den Apostolischen Konstitutionen¹² ausgesprochene Grundsatz: „Sie sind Diener der Diaconen.“ Nach den Apostolischen Konstitutionen¹³ hielten die Diaconen an den Türen der Männer, die Subdiaconen an den Türen der Frauen Wache. Noch jetzt betet der Bischof bei der Subdiaconatsweihe, Gott möge die Weiheskandidaten segnen, ut eos in sacrario tuo sancto strenuos sollicitosque coelestis militiae instituas excubidores. Dieser Wächterdienst der Subdiaconen erhielt sich noch lange in der römischen Kirche, wo die Subdiaconen die Aufsicht über die Gräber der heiligen Märtyrer und über die Reliquien der Heiligen hatten¹⁴. Ihre vorzüglichste Dienstleistung aber war die Obsorge für die heiligen Gefäße und die Unterstützung des Diacons bei der Empfangnahme der Oblationen. Bei der Opferung hatte ferner der Archiparaphronista, der gleichfalls Subdiacon war, ein Kännchen mit Wasser dem Archidiacon zu übergeben, der es hierauf in den Kelch goß¹⁵. In der gallikanischen

¹ Harnack, Über den Ursprung des Lectorates und der andern niederen Weihen, Gießen 1886. Reuter, Das Subdiaconat, historisch-dogmatisch-liturgisch erklärt, Augsburg 1890. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores, Rom 1897.

² Euseb., Hist. eccl. 6, 43. ³ Cypr., Ep. 9, 1 2.

⁴ Hist. Arian. n. 60. Migne, P. Gr. 25, 766. ⁵ can. 10.

⁶ c. 20 21 22 24 25. ⁷ L. 3, c. 11; l. 8, c. 21.

⁸ Über den Ursprung des Lectorates 35. ⁹ c. 11, D. XXXII.

¹⁰ c. 7, X de servis non ordinandis I, 18.

¹¹ Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores 31.

¹² L. 8, c. 28.

¹³ L. 8, c. 11. ¹⁴ Duchesne, Liber Pontif. I 171.

¹⁵ Vgl. Ordo rom. I, n. 13 14.

Liturgie mußte der Subdiacon die Oblationen für die heilige Messe ausscheiden¹; nach Pseudo-Alkuin² war ihm auch die Sorge für die übrig bleibenden heiligen Geftalten überwiesen: Peracto sacrificio mysteria corporis et sanguinis Domini, quae superfuerint, a diacono colligenda vel deportanda suscipit. Dieser näheren Beziehung, in welcher der Subdiacon zur heiligen Eucharistie stand, entsprach es, daß ihm auch die Fürsorge für die Altarwäsché und Altarbekleidung übertragen wurde. In dem Briefe des Pseudo-Klemens an Jakobus³ heißt es: „Die Tücher und Vorhänge (palla et vela) des Heiligtums, wenn sie durch den Gebrauch schmutzig geworden sind, sollen die Diaconen mit ihren untergeordneten Dienern (cum humilibus ministris, nach anderer Lesart cum subdiaconis) innerhalb des Heiligtums waschen, so daß sie die Hülle des Tisches des Herrn nicht außerhalb des Heiligtums legen dürfen, damit nicht etwa Staub (= Parfeln) vom Leibe des Herrn abfalle und verunreinigt werden, wenn die Altartücher außerhalb des Heiligtums gewaschen werden.... Die Altarwäsché soll aber nicht mit der übrigen Kirchenwäsché in demselben Becken gereinigt, sondern hierfür ein neues verwendet werden.“ Alle diese Dienste sind auch jetzt noch in der Allocution bei Erteilung des Subdiaconates erwähnt: Subdiaconum oportet aquam ad ministerium altaris praeparare — pallas altaris et corporalia ablucere — calicem et patenam eidem (sc. diacono) offerre — de ipsis oblationibus tantum debet in altari poni, quantum populo possit sufficere, ne aliquid putridum in sacrario remaneat. In der spanischen Kirche war den Subdiaconen schon frühzeitig⁴ die Lesung der Epistel übertragen, während dies Amalar⁵ im 9. Jahrhundert noch als eine tadelnswerte Neuerung empfindet, wiewohl schon nach dem ersten römischen Ordo⁶ der Subdiacon dieses Amt ausübt. Zu Rom nahmen die Subdiaconen auch die leitende Stelle in der schola cantorum ein: der primicerius und secundicerius, der archiparaphronista und die paraphronistae waren ihren Reihen entnommen. Nach dem ersten römischen Ordo mußten die Subdiaconen nach dem Offertorium hinter dem Altare Stellung nehmen, bei der Prästation respondieren und das Sanctus singen⁷.

c) Der nächste Weihegrad, der sich nach unten in der clerikalen Rangordnung den Subdiaconen anschließt, ist der Ordo der Akoluthen⁸, welcher schon in dem Korneliusbriefe und bei Cyriani⁹ hervortritt. Auf die Veranlassung zur Einführung dieses Weihegrades weist schon der Name ἀκόλουθος hin. ἀκόλουθος bedeutet „Nachfolger“ und wird von einem Nachfolger höherer oder niederer Art gebraucht¹⁰. In ersterer Hinsicht kann es darum bedeuten: Schüler, Anhänger, Jünger; in letzterer: der begleitende Knecht, der Knappe, der Diener. Als die Geschäfte der Diaconen und Subdiaconen sich mehrten, führte man zu ihrer Unterstützung eine neue kirchliche Rangstufe ein, die man den Ordo der „Diener“ (Akoluthen) schlechthin nannte. Es braucht deswegen ein heidnisches Vorbild der Acoluthen, wie Harnack¹¹ annimmt, nicht vorausgesetzt werden. Harnack glaubt dieses in den calatores gefunden zu haben, die bei den heidnischen Priesterkollegien für den persönlichen Dienst eines jeden Mitgliedes bestimmt waren. Diese calatores haben mit den christlichen Acoluthen nur das gemein, daß ihr Dienstbereich nicht näher umschrieben war, sondern daß sie

¹ Mabillon, De liturg. gallic. 303.

² De eccl. off. l. 1, c. 11.

³ Hardouin, Conc. coll. I 50. Neuter, Das Subdiaconat 173—174.

⁴ Conc. Toletanum I (398), c. 4.

⁵ De eccl. off. l. 1, c. 11.

⁶ Ordo rom. I, n. 10.

⁷ Ebd. n. 16.

⁸ Krüll, Art. „Akoluthen“ in Kraus, Realencyklopädie I 30 ff. Leclercq, Art. Acolythe im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I 348 ff.

⁹ Ep. 7; 34, 4; 52, 1.

¹⁰ Harnack, Über den Ursprung des Lectorates 40.

¹¹ Ebd.

als „Diener“ (*ἀκόλουθοι*) zu allen Dienstleistungen Verwendung fanden. Der Akoluthat ist im Orient nicht bekannt; er blieb auf das Abendland beschränkt, wo er höchst wahrscheinlich in der römischen Kirche entstand, als dortselbst noch die griechische Sprache in ausgedehntem Maße Verwendung fand¹. — Der wichtigste Dienst, zu welchem in der römischen Kirche die Akoluthen verwendet wurden, war die Überbringung des Fermentum, d. h. der konsekrierten Partikel, von der päpstlichen Messe in die einzelnen Titelkirchen. Von diesem Gebrauche berichtet schon Innozenz I.²: „Weil die Priester (der Titelkirchen) an diesem Tage (Sonntag) wegen des ihnen anvertrauten Volkes nicht kommen können, so erhalten sie per acolythos das von uns konfizierte Fermentum, damit sie sich gerade an diesem Tage von unserer Gemeinschaft nicht ausgeschlossen halten.“ Bei der päpstlichen Messe hatten sie ferner die Säckchen zu halten, über welche von den Priestern die Hostien in Partikeln gebrochen wurden³. Deshalb sagt schon der Diakon Johannes in dem Briefe an Senarius⁴: Acolyti vero sacramentorum portanda vasa suscipiunt et ministrandi sacerdotibus ordinem gerunt. In den römischen Ordines⁵ werden die Akoluthen wiederholt als Leuchtenträger erwähnt; in der gallikanischen Kirche⁶ war ihnen das Anzünden der Lichter beim Gottesdienst und das Herbeibringen von Wasser und Wein bei der Opferfeier übertragen. Der hl. Cyprian verwendete die Akoluthen zu Botendiensten. Gerade die Mannigfaltigkeit in der Verwendung dieser Kleriker zeigt, daß sie anfänglich lediglich zur Entlastung der Diakonen und Subdiakonen, als „Diener“, eingeführt wurden.

d) Hat sich der Subdiaconat und der Akoluthat aus dem Diaconat entwickelt, so ist hingegen die Entstehung der beiden folgenden Ordines⁷, der Exorzisten und Lektoren, durchaus selbständige. In der ersten Zeit bestand in der Kirche ebenso wenig wie in der Synagoge ein eigenes Exorzistenamt. Der Exorzismus lag vielmehr in den Händen von Christen, die ein besonderes Charisma hierfür empfangen hatten. Ein besonderer Klerikaler Ordo entstand erst, als die Charismen anfingen, in der Kirche seltener zu werden. Da wurden „die Charismatiker, welche es in Wahrheit waren, mehr und mehr zusammengeschlossen, ohne daß sie dadurch äußerlich und formal dem Klerus eingegliedert worden wären. Dieser erste Schritt dürfte für das Abendland auf das Ende des 2. bzw. den Anfang des 3. Jahrhunderts zu verlegen sein. Die nunmehrige Stellung der Exorzisten war eine Art Zwitterstellung. Da jedoch das Kollegium der Exorzisten der Aufsicht der Kirche unterstand, genoß es beim Volke hohes Ansehen und wurde allmählich auch kirchlicherseits als solches anerkannt.“⁸ — Dies erfolgte vor der Mitte des 3. Jahrhunderts. In dem Briefe der confessores an den hl. Cyprian⁹ wird der Exorzist deutlich zum Klerus gerechnet: Praesente de clero et exorcista et lectore. Um die gleiche Zeit werden in dem schon erwähnten Corneliusbrief 52 Exorzisten neben andern Klerikern angeführt. Im Orient ist der Ordo der Exorzisten zum erstenmal erwähnt im 24. Kanon der Synode von Laodicea¹⁰, verschwand jedoch bald wieder. Im Abendlande jedoch hat sich das Amt der Exorzisten erhalten, wohl deshalb, weil wir hier bis ins 7. Jahrhundert einer ausgebildeten Energumenendisziplin begegneten. Mit dem Verschwinden der Energumenendisziplin wurden die Exorzisten von den Priestern vollzogen, den Exorzisten aber

¹ Harnack, Über den Ursprung des Lectorates 40 II. ² Ad Decent. c. 8.

³ Ordo rom. I, n. 50. ⁴ c. 10. Migne, P. L. 59, 404.

⁵ B. B. Ordo rom. I, n. 8. Ebd. II, n. 4.

⁶ Statuta eccl. antiqua.

⁷ Krüll, Art. „Exorzisten und Exorzistenamt“ in Kraus, Realencyklopädie I 471—472.

⁸ Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores 129.

⁹ Ep. 23. ¹⁰ Mansi, Conc. coll. II 567.

untergeordnete Beschäftigungen, z. B. die Sorge für das Weihwasser (aquam in ministerio fundere) und die Aufrechterhaltung der Ordnung beim Gottesdienst (dicere populo, ut qui non communicat det locum). Nach dem römischen Rituale und Pontifikale hat auch noch gegenwärtig der Exorzist die Besitzigung, Exorzismen — mit Ausnahme jener, die mit der Taufe und andern Sakramenten und Sakramentalien verbunden sind, welche dem Priester reserviert sind — als minister ecclesiae vorzunehmen. Doch bedarf er, wie der Priester, für die Vornahme solcher nicht mit der Spendung der Sakramente und Sakramentalien verbundener Exorzismen, auf Grund einer allgemeinen kirchlichen Gewohnheit, die durch die partikuläre Gesetzgebung¹ genauer fixiert wurde, einer ausdrücklichen bischöflichen Erlaubnis.

Wohl der älteste Weihegrad — die drei hierarchischen Ordines ausgenommen — ist der Ordo der Lektoren. Im Judentum gab es nach den älteren Quellen keine besonders aufgestellten Vorleser. Ein jedes des Lesens kundige Gemeindeglied konnte zum Vorlesen der heiligen Schriften herangezogen werden. Naturgemäß wird die Auswahl der zu diesem Geschäft geeigneten Persönlichkeiten keine allzu große gewesen sein. In einer ähnlichen Lage befand sich anfänglich auch die christliche Kirche — ein jeder gebildete Laie konnte vom Vorsteher der gottesdienstlichen Versammlung zur Übernahme der Lesung eingeladen werden². Die Matrone im Hirten des Hermas befiehlt dem Verfasser, „die Bücher, welche er geschrieben, mit den Ältesten, welche der Kirche vorstehen, zu verlesen“³. Um die gleiche Zeit erwähnt auch Justin der Märtyrer⁴ einen Vorleser (*ἀναγγέλταν*) der Heiligen Schrift. Ob dieser aber der Inhaber eines besondern Lektorenamtes war, macht das gebrauchte Partizip (*ἀναγγέλτων*) zweifelhaft. Doch trat schon im 2. Jahrhundert ein klerikaler Ordo der Lektoren hervor, wie aus einer im Jahre 1871 in der Katakombe S. Agnese aufgefundenen und von De Rossi dem 2. Jahrhundert zugewiesenen⁵ Inschrift ersichtlich ist, auf welcher ein Favor lector erscheint. Daß dieser Lektor klerikalen Charakter trug, ist nicht zu bezweifeln, da beinahe um die gleiche Zeit Tertullian⁶ den Lektor mit dem Bischof, Priester und Diacon zusammen nennt, wenn er von den *ordinationes temerarias et inconstantes der Häretiker* spricht. Bei Cyprian⁷ ist der Lektor zweifelsohne bereits ein Kleriker. Im Osten tritt der Lektorat als eigener kirchlicher Stand hervor im 23. Kanon des Konzils von Laodicea und im 10. Kanon des Konzils von Antiochien (341). Die Entstehung eines eigenen Ordo lectorum ging wohl in ähnlicher Weise vor sich wie die Ausgestaltung des Exorzistates. Es wird sich eben unter den gebildeten Gemeindegliedern, welche sich zur Funktion des Vorlesens eignete, „eine Art von Gewohnheitsrecht“, die Lesungen vorzunehmen, gebildet haben. Von einer solchen Gruppe bis zu einem besondern kirchlichen Ordo ist aber nur ein Schritt. Vielleicht klingt bei Eusebius, welcher unter den Mitgliedern des Clerus auch *ἡ ἐπὶ τοῦ πλήθους ἀναγγέλταν εἰδικεύειν τάξις* aufführt, eine leise Erinnerung an diesen Ursprung des Lektorates nach. Der Ordo der Lektoren erfreute sich im christlichen Altertum des *höchsten Ansehens*, schon aus dem Grunde, weil von den Lektoren ein höherer Grad wissenschaftlicher Bildung gefordert war. Vor allem aber stand dieser Ordo in der Werthschätzung kirchlicher Kreise hoch, weil er die Schule für höhere kirchliche Würden bildete: Felix von Nola, Eusebius von Vercelli, Epiphanius von Pavia, die Päpste Liberius und Siricius begannen ihren Kirchendienst mit der Ausübung des Lektorates⁸. Dieser Zweck des Lektorates, auf die Er-

¹ Bgl. z. B. Instructio past. Eystett. 307.

² Bgl. Wieland, Die geneiſche Entwicklung der sog. ordines minores 67—70.

³ Funk, Opp. patr. ap. I 350. ⁴ Apol. I 67. ⁵ Bullettino 1871, 31.

⁶ De praescript. c. 41. ⁷ Ep. 23.

⁸ Duchesne, Origines du culte chrétien 353 ff.

langung höherer kirchlicher Würden vorzubereiten, trat besonders hervor, als die eigentliche Aufgabe der Lektoren, das Evangelium und die Epistel zu lesen, von andern Ordines übernommen wurde¹. Nunmehr wurden auch Knaben als Lektoren aufgenommen; schon Victor von Vita sagt, daß im Klerus von Karthago quam plurimi erant lectores infantuli². Besonders in Italien war diese Einrichtung, welche die gleichen Ziele verfolgte wie unsere heutigen Seminarien, weit verbreitet. Daraufhin weist schon das Konzil von Vaison (529)³, das den Priestern empfiehlt, secundum consuetudinem quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovimus, jüngere Lektoren in ihr Haus aufzunehmen, ihnen geistliche Väter zu sein, sie in den Psalmen und in den heiligen Schriften zu unterrichten, ut et sibi dignos successores provideant et a Domino praemia aeterna recipient. Eine weitere, nicht unwichtige Verwendung fanden die jugendlichen Lektoren als Sänger, die eine besondere Körperhaft bildeten, für welche wegen ihrer noch die „Schule“ besuchenden Mitglieder der Name schola gebräuchlich war. Eine solche schola lectorum bestand in Lyon, wo in einer Inschrift des 6. Jahrhunderts⁴ ein primicerius scholae lectorum, in Tongern oder in Reims, wo ein primicerius scholae clarissimae militiaeque lectorum erwähnt werden⁵. Auch die schola cantorum zu Rom, die sich hauptsächlich aus Waisenknaben rekrutierte, bestand aus Lektoren, die der Leitung von Subdiaconen unterstanden⁶. — Von einer Besugnis der Lektoren, „Brot und alle neuen Früchte“ zu segnen, weiß das christliche Altertum nichts. Zum erstenmal ist dieses Recht, das gegenwärtig nur von den Priestern ausgeübt werden darf, erwähnt im Ordo romanus vulgatus⁷.

Im Unterschied von dem Lektorat hat der Ordo des Ostiariates auch im christlichen Altertum weniger Bedeutung gehabt. Ein besonderer Stand der Ostiarier konnte erst ins Leben treten, als die Kirche anfing, besondere gottesdienstliche Gebäude zu besitzen. Doch dauerte es bis Mitte des 3. Jahrhunderts, bis zum erstenmal die Ostiarier im Corneliusbriefe erwähnt werden. Es hat sich dieser Ordo wohl direkt aus dem Subdiaconat entwickelt. Während die aus dem gleichen Ordo hervorgegangenen Akoluthen eine viel seitigere Verwendung fanden, war der Ordo der Ostiarier mehr stabil, an das kirchliche Gebäude gebunden. Harnack⁸ sieht in dem antiken aedituus = curator templi das Vorbild, welches die Kirche im Ostiariat nachgeahmt hat. Ein besonderes Vorbild für den Ostiariat in den heidnischen Priesterkollegien zu suchen, ist nicht notwendig, da das Bedürfnis, die kirchlichen Gebäude und die in ihnen verwahrten heiligen Bücher und Gefäße zu bewachen, von selbst zur Aufführung besonderer Wächter führen mußte. Für den Orient bezeugt die Synode von Laodicea⁹ einen hieratalen Ordo der θυρωποί; doch ist der Ostiariat aus der morgenländischen Kirche bald verschwunden. Auch im Westen geschieht der Ostiarius nur ganz selten Erwähnung¹⁰. Wie aus den ältesten Weiheformularien

¹ Das römische Missale (Rit. celebr. VI, c. 8) kennt noch jetzt das Recht des Lektoren, die Epistel zu lesen: Si quandoque Celebrans cantat Missam sine Diacono et Subdiacono, Epistolam cantet in loco consueto aliquis lector superpelliceo indutus, qui in fine non osculatur manum Celebrantis.

² Historia persecut. Afr. 3, 24. ³ can. 1.

⁴ Le Blant 667 A. Duchesne, Origines du culte chrétien 355.

⁵ Duchesne, Origines 355. ⁶ Duchesne, Liber Pontif. II 92 195.

⁷ Ed. Hittorp 87. Diese Besugnis steht gegenwärtig nur mehr den Priestern zu. Benedict. XIV., De sacrif. missae sect. 1, n. 306.

⁸ Über den Ursprung des Lektorates 37—39. ⁹ can. 4.

¹⁰ In Rom verschwanden die Ostiarier schon im 6. Jahrhundert; ihre Obliegenheiten versahen dem Laienstande angehörende mansionarii. Duchesne, Origines du culte chrétien 354 II.

hervorgeht, war die Hauptaufgabe der Ostiarier die Bewachung des Kirchengebäudes; seit dem 13. Jahrhundert wird auch das Glockenläuten als Funktion des Ostariates erwähnt¹.

e) Der Erteilung der Weihen geht schon seit dem Mittelalter die Tonsur² voraus, die zuerst in Aszetenkreisen des 4. Jahrhunderts erwähnt wird. Hieronymus³ bemerkt, daß in den Klöstern Ägyptens und Syriens die Jungfrauen und Witwen, welche sich dem Dienste Gottes weihten, sich von den Vorsteherinnen der Klöster das Haupthaar abschneiden ließen. Was Hieronymus von den Nonnen, berichtet Paulinus von Nola⁴ von den Mönchen. Vielleicht galt schon zur Zeit des Heidentums das Scheren des Haupthaars als ein Zeichen der Aszese, weshalb auch die Priester und Verehrer der Isis und des Serapis das Haupt kahl geishoren hatten. Wurde in Ägypten das Kahlscheren des Hauptes allgemein als Zeichen besonderer Gottesverehrung angesehen, dann konnte es auch leicht in die Kreise des ägyptischen Mönchtums übergehen und von hier aus in andere Gegenden der Kirche. Daß die Tonsur ursprünglich eine Mönchsgewohnheit war, geht noch aus dem Kirchengeschichtschreiber Sokrates⁵ hervor, welcher berichtet, Julian der Apostat habe durch Übernahme der Tonsur das Leben der Mönche geheuchelt ($\tauὸν τῶν μοναχῶν ὑπεκρύπτο διόν$). Die Weltgeistlichen waren anfänglich nur gehalten, das Haar nicht lange wachsen zu lassen. Prudentius⁶ berichtet, wohl aus den Anschauungen seiner Zeit heraus, die auch der hl. Hieronymus teilt, über den hl. Cyprian: *Deflua caesaries compescitur ad breves capillos.* Im 5. Jahrhundert tritt die Tonsur bei Klerikern auf Katakombenbildern⁷ auf; ein Jahrhundert später war man schon so sehr daran gewöhnt, in der Tonsur ein Zeichen des kirchlichen Dienstes zu erblicken, daß man selbst in kirchlichen Diensten verwendeten Laien die Tonsur erteilte⁸. Im gleichen Jahrhundert unterschied man bereits zwischen verschiedenen Formen der Tonsur. Die im Abendlande hauptsächlich verbreitete Form war die tonsura S. Petri, welche, wie Gregor von Tours⁹ zu erzählen weiß, schon der hl. Petrus getragen haben soll. Sie bestand darin, daß man das ganze Haupt kahl schor und lediglich einen Kranz von Haaren stehen ließ. Aus dieser Tonsur entwickelte sich unsere jetzige römische Tonsur dadurch, daß der Kranz der Haare sich immer mehr verbreiterte, so daß schließlich nur mehr eine kleine, kreisrunde kahle Stelle am Scheitel blieb. Die Synoden des Mittelalters¹⁰ mahnen wiederholt die Kleriker an ihre Pflicht, die Tonsur zu tragen, und verbieten das Tragen langer Haare. Die Haare sollten so geschnitten sein, daß stets die Ohren sichtbar blieben, ut aures pateant. Bereits im Mittelalter entwickelte sich auch ein Unterschied zwischen der Tonsur der höheren und jener der niederen Kleriker, wie aus verschiedenen Synodalbestimmungen¹¹ hervorgeht. Noch gegenwärtig schreibt das Caeremoniale episcoporum¹² vor, daß der zum Bischof Erwählte sogleich nach der päpstlichen Bestätigung sich eine größere Tonsur herstellen lasse. Im Orient war die sog. tonsura S. Pauli üblich;

¹ Martène, *De antiqu. eccl. rit.* I. 1, c. 8, art. 8, n. 8.

² De Waal, Art. „Tonsur“ in Kraus, Realencyklopädie II 901 ff. Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche XIX 836 ff.

³ Ep. 147, 5 ad Sab. ⁴ Ep. 22, 2.

⁵ Hist. eccl. 3, 1. ⁶ Peristeph. 13.

⁷ Wilpert, *Die Gemälde der Katacombe*, Tafel 255 u. 256.

⁸ Gregor, M., Ep. 1, 2, c. 38. ⁹ De gloria martyrum. I, c. 17.

¹⁰ Vgl. die Synoden von London 1248, Albi 1254, Salzburg 1274, Basel 1431. Martène, *De antiqu. eccl. rit.* I. 1, c. 8, art. 7, n. 7.

¹¹ Vgl. die Synoden von Ravenna 1314 u. 1318. Martène, *De antiqu. eccl. rit.* I. 1, c. 8, art. 7, n. 7.

¹² L. 1, c. 1.

sie bestand darin, daß man das ganze Haupthaar kurz schor. Dieser Tonsur gedenkt schon Beda Venerabilis¹, wenn er von Theodor, einem griechischen Mönche, der nachmals zum Erzbischof von Canterbury erhoben wurde, berichtet, es habe derselbe nach seiner Subdialonatsweihe vier Monate gewartet, bis die Haare ihm so lange gewachsen seien, daß er die tonsura S. Petri tragen konnte. Bis dorthin habe er nämlich die tonsura S. Pauli getragen. — Eine besondere Art der Tonsur hatten die alten Briten: sie schoren das Haar des Vorderhauptes, ließen es jedoch am Hinterkopfe stehen. — Durch die Tonsur wird gegenwärtig die Aufnahme in den Klerikalstand erteilt. Ein solcher Unterschied zwischen dem Klerikalstand im weiteren Sinne und den Weihegraden war jedoch noch unbekannt, als es Pflicht der Geistlichen wurde, die Tonsur zu tragen. Der Kleriker empfing die Tonsur, wenn er ordinirt wurde. Zum erstenmal wird unterschieden zwischen tonsurari und ordinari im 58. Kanon des Konzils von Meaux 845². Morinus³ führt diese Trennung auf die Sitte zurück, im zarten Alter befindliche Kinder der Kirche oder einem Kloster zur Erziehung für den geistlichen Stand zu übergeben. Da es nicht angebracht erschien, dieselben sofort zum Lector oder einem andern niederem Weihegrad zu befördern, so erteilte man ihnen einstweilen die Tonsur, damit sie wenigstens in ihrer äußerer Erscheinung zur neuen Klerikalen Umgebung paßten. Bezeichnenderweise trägt ein bei Erteilung der Tonsur gesprochenes Gebet im Ordo romanus vulgatus die Überschrift: *Oratio ad puerum tondendum*⁴. Erst Innozenz III. hat klar und deutlich ausgesprochen: *Per primam tonsuram iuxta formam Ecclesiae datam ... clericalis ordo confertur*⁵.

§ 74. Die Entstehung des Ritus der Ordination.

Der gegenwärtige Ritus der Ordination stellt sich dar als eine Vermischung altrömischer mit altgallikanischen Weiheriten. Die ältesten ausführlichen Formularien der heiligen Weihen nach dem altrömischen Ritus sind in den römischen Sakramentarien (Leonianum und Gelasianum) und Ordines (besonders in Ordo 8 und 9) enthalten. Danach zeigt der Weiheritus für die drei hierarchischen Stufen Episkopat, Presbyterat und Diaconat eine ganz einheitliche Bildung: die Weihehandlung wird eröffnet durch ein Invitatorium, welches zum Gebete für die Ordinanden auffordert. Dieser Aufforderung wird sofort in der sich anschließenden litania entsprochen. Als Kern des Ritus der hierarchischen Ordines erscheint die Handauflegung des Bischofs, mit welcher ein doppeltes Gebet verbunden ist: das erste, kürzere, in Form einer Kollekte, das zweite, lange und feierliche, in Form eines eucharistischen Gebetes (Präfation). Gemeinsam ist diesen Weiheordines auch das vorausgehende Examen, welches ursprünglich einen oder mehrere Tage vor der Ordination gehalten wurde, jetzt aber einen Bestandteil des Ordinationsritus selbst bildet. Die altrömische Form des Examens vor der Bischofsweihe ist seit dem Mittelalter außer Gebrauch gekommen; der Ritus desselben und die dabei gesprochenen Gebete haben aber gleichwohl im dritten Teile des jetzigen römischen Pontifikale einen Platz gefunden unter der Überschrift: *De scrutinio serotino, quo antiqui utebantur*

¹ Hist. eccl. gentis Angl. 4, 1; 5, 1.

² c. 58.

³ Comment. de sacr. eccl. ordinat. pars III, p. 209.

⁴ Ed. Hittorp 86.

⁵ c. 11, X de aetate et qualitate et ordine praeficiendorum 1, 14.

antequam electus in episcopum consecraretur. — Von den übrigen Weihen wird nur der Subdiaconat und Acoluthat in den römischen Ordines behandelt; der Ritus, welcher sich gegenwärtig im kirchlichen Gebrauche nicht erhalten hat, bestand lediglich in der Übergabe des Kelches bzw. Säckchens unter einer dabei gesprochenen kurzen Formel. — Der römische Ritus bei Erteilung der hierarchischen Ordines wurde in der Karolingerzeit durch verschiedene altgallikanische Gebete und Ceremonien, die sich in den Statuta ecclesiae antiqua (dem 6. Jahrhundert angehörend und häufig fälschlich als viertes Konzil von Karthago zitiert), im Missale Francorum und im Gelasianum (in den beiden letzteren Quellen allerdings bereits vermischt mit römischen Gebeten) vorfinden, bereichert. Zu diesen Riten gehören namentlich das jetzt gebräuchliche Examen und die Auflegung des Evangelienbuches bei der Bischofsweihe, die Salbung des Hauptes und der Hände bei der Bischofs- bzw. Priesterweihe. Nachträglich kam noch dazu die Überreichung der Instrumente und der liturgischen Gewänder. Die jetzige Form des Subdiaconates und der niederen Weihen ist wesentlich altgallikanisch und in ihren Grundzügen schon in den Statuta ecclesiae antiqua enthalten. Der Ritus der Tonsur begegnet uns zum erstenmal im Gregorianum.

a) **Bischofsweihe.** Wegen der hohen Bedeutung, welche das heilige Sakrament des Ordo für die ganze Kirche besitzt, mahnt schon der heilige Apostel¹: „Lege niemand voreilig die Hände auf.“ Es mußten zuerst die Eigenschaften des Ordinanden geprüft werden. Eine solche Prüfung war in der ältesten Kirche schon damit gegeben, daß der Gemeinde eine größere Beteiligung bei der Aufstellung der Hierarchen zufam, als dies später der Fall war. Schon der römische Clemens² erwähnt, daß die kirchlichen Vorsteher unter Zustimmung der ganzen Gemeinde aufgestellt worden seien (*οὐεὐδοκάστης τῆς ἐκκλησίας πάσῃς*). In den Briefen des hl. Cyprian³ lassen sich mehrere Stellen nachweisen, wonach die Beteiligung des Volkes an der Wahl zugleich auch eine Prüfung der Ordinanden sein sollte: Plebe praeſente sub omnium oculis diligatur et dignus atque idoneus publico iudicio ac testimonio comprobetur. Das Volk solle gefragt werden: quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit? Diese öffentliche Prüfung in Gegenwart des Volkes wurde auch bei den Kandidaten des bischöflichen Amtes vorgenommen, wie aus dem achtten römischen Ordo⁴ ersichtlich ist. Der Verlauf des Examens war nach dem genannten Ordo folgender: Wenn in einer Stadt eine Bischofswahl erfolgte, so wurde vom Clerus und vom Volke dieser Stadt ein Decretum über die vollzogene Wahl abgesahnt und der electus vom Clerus nach Rom geleitet, wo dem Papste die schriftliche Bitte überreicht wurde, den Erwählten zu konsekrieren. Der Papst weist den Erwählten durch den Sacellarius oder Nomenklator zum Archidiacon, der ihn fragt, ob er sich eines der quattuor criminis capitalia schuldig weiß, nämlich des Ehebruchs, der Sodomie, Bestialität oder der Schändung einer gottgeweihten Jungfrau. Seine Unschuld hatte der electus über den Evangelienbüchern und über den Reliquien des Apostelfürsten zu schwören, worauf über diese Verhandlungen dem Papste Bericht erstattet wurde. Tags darauf versammelte der Papst die anwesenden Bischöfe und Priester, ferner das Volk, welches den Erwählten nach Rom geleitete. Aus den Priestern der Bischofsstadt wurde nunmehr einer ausgewählt, der dem Papste auf seine Fragen Antwort zu geben hatte. Der Papst begann nun-

¹ 1 Tim 5, 22.

² c. 44. Funk, Opp. Patr. Apost. 117.

³ Ep. 67, c. 4 u. 5.

⁴ n. 5 6 7.

mehr mit der Frage: Quid est, fratres, quod vos fatigastis? Die Antwort darauf lautete: Ut nobis, Domine, concedas pastorem. Hierauf fragt der Papst, welche Stufe in der Hierarchie der Erwählte bereits einnehme; ob er von der Kirche der Wähler selbst oder von einer andern komme; ob er in diesem Falle mit Dismissionen versehen sei; ob der electus verheiratet gewesen sei, sein Haus bestellt habe, welche Gründe für seine Erhebung maßgebend gewesen seien; ob nicht bei der Wahl Simonie mitunterlaufen. Zum Schluße fragte der Papst: Habetis decretum?¹ d. h. die Wahlurkunde? Diese nahm der Papst in Empfang und befahl alsdann ihre Verlesung. War dies geschehen, so wurde der electus vor den Papst geführt, der an ihn zum Teil die gleichen Fragen richtete wie an den oben genannten Priester. Dann aber stellte der Papst noch besondere Fragen an den Erwählten: Quales codices in ecclesia tua leguntur? Der Erwählte antwortete darauf: Octateuchum, Regnorum, Prophetarum, Actuum Apostolorum, Evangelium et Apostolum. Auf die Frage des Apostolicus: Nosti canones? und die Antwort des electus: Doce nos Domine, gab der Papst einige die Ordination betreffende kirchliche Bestimmungen bekannt und verwies im übrigen auf ein Exemplar einer Kanonensammlung, das ihm überreicht werden würde: Attamen dabitur tibi edictum de scrinio, quomodo debeas conversari. Damit war das Examen abgeschlossen. Der Papst trug noch dem electus auf, an diesem Tage zu fasten, und entließ ihn hierauf mit dem Friedenskuss. — Neben diesem altrömischen Examen erscheint aber bereits im Ordo romanus vulgatus² ein anderes, welches die Überschrift trägt: Incipit examinatio in ordinatione episcopi secundum Gallorum institutiones; ein Salzburger Pontifikale³ des 11. Jahrhunderts bietet dasselbe unter der Bezeichnung: Secundum Gallos. Der Wortlaut dieses altgallikanischen Examens, dessen Inhalt schon in den Statuta ecclesiae antiqua skizziert ist, ist schon im Ordo romanus vulgatus — abgesehen von geringfügigen Verschiedenheiten — der gleiche wie im heutigen römischen Pontifikale. Bei der Annahme des römischen Ritus wurde dieses Examen Secundum Gallos nicht beseitigt, sondern neben dem römischen beibehalten, so daß also ein doppeltes Examen abgehalten wurde: das eine — am Abend vorher —, daß scrutinium serotinum, nach altrömischem Ritus; das andere — am Morgen der Konsekration — nach altgallikanischer Weise. Durandus⁴ meint, beim abendlichen Scrutinium werde der electus geprüft de statu praetoritae vitae, am Morgen jedoch de futura conversatione. Im 14. Jahrhundert war das Scrutinium serotinum in der römischen Kirche bereits in Abnahme gekommen — Ecclesia Romana ... non curat de scrutinio serotino, sagt ein Lyoner Pontifikale⁵ des 14. Jahrhunderts — und das altgallikanische an seine Stelle getreten. Das römische Pontifikale hat diesem Examen eine Stelle im Konsekrationsritus eingeräumt, dem Scrutinium serotinum hingegen seinen Platz im dritten Teile des Pontifikale angewiesen, wiewohl es nirgends mehr gehalten wird⁶. — Die Glaubensfragen des im jetzigen Konsekrationsritus gebräuchlichen Examens lassen deutlich erkennen, daß durch sie eine ganz bestimmte Häresie getroffen werden soll. Ohne Zweifel war dies die priscillianische Häresie, die zu der Zeit, als die Glaubensfragen entstanden, in Spanien und im südlichen Gallien grässerte. Was Künstle⁷ sagt, um den antipriscillianischen Charakter des Athanasianum nachzuweisen, gilt in

¹ Beispiel eines solchen Decretum bei Martène, De antiq. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 14.

² Ed. Hittorp 97. ³ Martène, De antiq. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 8.

⁴ Rationale l. 2, c. 11, n. 11.

⁵ Martène, De antiq. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 18.

⁶ Die Rubriken verwenden eigentümlicherweise nur das Imperfekt.

⁷ Antipriscilliana, Freiburg 1905, 224.

gleicher Weise auch von den Glaubensfragen des Examens. Ein Glaubensbekenntnis, das sich gegen den Priscillianismus richtete, mußte vor allem zum Ausdruck bringen: die katholische Trinitätslehre gegen jede Art von Sabellianismus, die Lehre von der Menschwerdung gegen Irrtümer, die dem Apollinarismus verwandt sind, das Dogma von der Auferstehung des Fleisches. Es mußte aber auch Stellung genommen werden gegen den Dualismus. Allen diesen Anforderungen entspricht der Inhalt der Glaubensfragen¹. Für jenen Teil des Examens, der sich auf die Sitten des electus bezieht, sind offenkundig die Ermahnungen verwendet, welche der heilige Apostel Paulus in den Pastoralbriefen seinen Schülern Titus und Timotheus erteilt.

Dem Examen geht nach gegenwärtigem Ritus die Verlesung des Mandatum apostolicum und die Eidesleistung voraus. Nach Angabe eines Pontifikale von Besançon² (11. Jahrhundert) mußten die Komprovinzialbischöfe (jetzt der ältere der beiden Assistenten) den electus dem Metropoliten vorstellen mit den Worten: Reverende Pater, postulat sancta mater Ecclesia N., ut hunc praesentem presbyterum ad onus episcopatus sublevetis. Auf die Frage des Metropoliten: Scitis illum dignum esse? antworteten die Bischöfe: Scimus et credimus illum esse dignum, quantum humana fragilitas sinit nosse, und das Volk: Deo gratias. Dann wurden nach dem gleichen Pontifikale einige päpstliche Dekretalen, darunter die pseudoisidorische Dekretale des Papstes Anastasius De ordinatione episcoporum vel sacerdotum verlesen. Da sich aber schon seit langer Zeit der Apostolische Stuhl das Recht der Konsekration der Bischöfe reserviert hat, fragt gegenwärtig der Konsektor anstatt: Scitis illum dignum esse etc.? Habetis mandatum apostolicum? worauf eine Bulle verlesen wird, in welcher der Papst die Konsekration einem andern überträgt. An diese Verlesung des päpstlichen Schreibens reiht sich gegenwärtig der Eid der Treue gegen den Apostolischen Stuhl. Einen solchen Eid forderte schon Gregor d. Gr.³, als die istrischen Bischöfe aus dem Schisma zur Einheit der Kirche zurückkehrten; auch der Apostel der Deutschen, der hl. Bonifatius, mußte vor seiner Konsekration einen Eid, den Treueid der suburbikarischen Bischöfe, schwören⁴. Die jetzige Form des Eides ist in den Grundzügen schon vorhanden in der Eidesformel der Dekretalen⁵ und geht wahrscheinlich zurück auf jenen Eid, welchen Gregor VII.⁶ auf dem römischen Konzil des Jahres 1079 für den Patriarchen von Aquileja vorschrieb. Im Laufe der Zeit erhielt dieser Eid mehrfache Zusätze, darunter besonders durch Sixtus V. eine genauere Umschreibung der Pflicht der visitatio liminum seitens der Bischöfe. Dieser dem römischen Papste zu leistende Eid verdrängte den Treueid, den ursprünglich die Bischöfe dem Metropoliten vor, zuweilen auch erst nach ihrer Konsekration zu leisten hatten⁷.

Nach der Leistung des Treueides und der Abhaltung des Examens beginnt der eigentliche Weiheakt, der gegenwärtig durchbrochen und umgeben ist von den verschiedensten Zeremonien, nach dem alten römischen Ritus aber überaus einfach war. Nach dem neunten römischen Ordo⁸ sprach der Papst zu dem electus, der nach dem Evangelium hereingeführt wurde: Cives nostri elegerunt sibi illum pastorem.

¹ Man pflegte diesen Glaubensfragen keine weiteren antihäretischen Zusätze hinzuzufügen; nur in einem Lyoner Pontifikale (14. Jahrhundert) werden dem electus noch besondere Fragen über die Transsubstantiation vorgelegt. Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 18.

² Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 10.

³ Migne, P. L. 77, 1347—1348. ⁴ Ebd. 79, 803.

⁵ c. 4, X de iure iurando II, 24.

⁶ Migne, P. L. 148, 812—813. Many, Praelectiones de sacra ordinatione 456.

⁷ Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 10 u. 18.

⁸ n. 4.

Oremus itaque pro hoc viro, ut Deus omnipotens infundat in eo gratiam spiritus sui, et dignus habeatur ad cathedram episcopalem regendam. Darauf folgte die Litanei, welche die schola sang. Et tunc, so fährt der Ordo fort, accedit proprius ad altare subnixo capite. Pontifex vero ponet manum super caput eius et dicit unam orationem in modum collectae, alteram eo modulamine, quo solet contestata cantari, et sedet pontifex in sella sua. Ipse vero osculatur pedem eius et suscipitur ad pacem, et sic consummatur consecratio illius. Auch nach dem gegenwärtigen Ritus geht dem Weiheakt ein Invitatorium voraus: Oremus, fratres carissimi, das schon im Gelasianum¹ und Missale Francorum² als solches verwendet wird. Es folgt die Allerheiligenlitanei, welche seit dem 13. Jahrhundert³ eine besondere, auf den electus sich beziehende Segensformel enthält. Die mit der Handauslegung verbundene Formel: Accipe Spiritum sanctum hat erst in verhältnismäßig später Zeit, etwa zwischen 1300 und 1400, Eingang gefunden. Toti antiquitati, sagt Martène, ignota fuerunt: adeo ut vix in ullo Pontificali annos 400 attingenti reperiantur⁴. — Vor der Handauslegung, welche die drei Bischöfe gemeinsam vornehmen, legt der Konsekrator ein Evangelienbuch auf Nacken und Schultern des electus, welches hierauf von einem Kleriker während der ganzen Weihehandlung in dieser Stellung festgehalten wird. Dieser Ceremonie gedenkt schon der neunte römische Ordo⁵; jedoch fand sie in Rom damals nur bei der Konsekration der Päpste statt, die bis ins 10. Jahrhundert hinein regelmäßig die Bischofsweihe nicht empfangen hatten. Außerhalb Roms ist der Brauch, das Evangelienbuch aufzulegen, bedeutend älter. Er figuriert unter den Ceremonien der Bischofsweihe bereits in den Apostolischen Konstitutionen⁶, nach welchen ein Diacon, er findet sich auch in den Statuta ecclesiae antiqua, nach welchen zwei Bischöfe das Evangelienbuch über das Haupt des Ordinanden zu halten hatten, während der Konsekrator das eigentliche Weihegebet spricht. Isidor von Sevilla kennt die Auslegung des Evangelienbuches nicht, die, wie aus Amalar⁷ und Pseudo-Altuin⁸ hervorgeht, im 9. und 10. Jahrhundert selbst in gallikanischen Ländern noch nicht allgemein Eingang gefunden hatte. Häufig wurde das Evangelienbuch nicht, wie es gegenwärtig geschieht, geöffnet auf Haupt und Nacken des electus gelegt, sondern geschlossen. Es kam auch vor, daß das Evangelienbuch zuerst geschlossen aufgelegt, während des Konsekrationengebetes nach den Worten: Hoc in eius moribus actibusque clarescat, geöffnet wurde⁹. — Das doppelte Gebet, das erste in modum collectae und das zweite in der Form der contestata, dessen der neunte Ordo gedenkt, findet sich auch noch in dem gegenwärtigen Konsekrationssitus, in der Koaltele Propitiare und der Präfation (Deus honor omnium dignitatum), deren Wortlaut schon im Leonianum¹⁰ feststeht. Unterbrochen wird dieses Gebet gegenwärtig durch die Salbung des Hauptes, während seinen Abschluß die Salbung der Hände bildet. Diese Salbungen sind aus dem gallikanischen in den römischen Ritus übergegangen. Eine Salbung der Hände mit

¹ XCIX ed. Wilson 151. ² Muratori, Lit. rom. vet. II 670.

³ Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 16.

⁴ Ebd. art. 10, n. 14. Die Formel wurde in der Kirche von Lyon von sämtlichen anwesenden Bischöfen successive gesprochen. Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 18.

⁵ n. 5.

⁶ L. 8, c. 4.

⁷ De eccl. off. I. 2, n. 14.

⁸ De div. off. n. 37.

⁹ Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 10.

¹⁰ Ed. Feltoe 119—120. Die Worte: Sint speciosi — de profectu omnium consequatur haben keine Parallele im Leonianum, finden sich aber bereits im Gelasianum (ed. Wilson 151) und im Missale Francorum (Muratori, Lit. rom. vet. II 670).

den noch jetzt im Pontifikale gebrauchten Gebeten begegnet uns zuerst im Missale Francorum, und zwar für die Priester- und Bischofsweihe¹. Eine Salbung des Hauptes und (wohl auch) der Hände kennt schon Almalar², wenngleich er nur ausführlich der Salbung des Hauptes gedenkt und die Salbung der Hände durch Hinweis auf den alttestamentlichen Hohenpriester, dessen Haupt und Hände gesalbt wurden, lediglich andeutet. Nach einem Pontifikale von Besançon (11. Jahrhundert)³ hatten alle anwesenden Bischöfe das Haupt des electus zu salben, eine Sitte, die weitere Verbreitung gefunden hat und noch im 14. Jahrhundert⁴ nicht gänzlich verschwunden war. Das Haupt des Konsekranten wurde vor der Salbung mit einem Tuche umwunden, welches er bis zum Schlusse der heiligen Messe zu tragen hatte⁵. Schon um die Wende des Jahrtausends⁶ kannte man die Salbung des Hauptes während des Konsekrationsgebetes nach den Worten: Coelestis unguenti rore sanctifica; die Salbung der Hände fand, wie noch gegenwärtig, nach dem großen Weihegebet statt. Doch war dieser Gebrauch keineswegs allgemein. Nach dem sog. EgberitPontifikale⁷ erfolgte die Salbung des Hauptes außerhalb des Konsekrationsgebetes, und zwar erst nach der Salbung der Hände. Ein Ordo von Besançon (11. Jahrhundert)⁸, ebenso ein Pontifikale von Vec⁹ erwähnen die Salbung der Hände erst nach der Kommunion. Dabei wurde als Kommuniongesang die Antiphon Unguentum in capite und der Psalm Ecce quam bonum gewählt, der bei der Salbung der Hände auch nach dem gegenwärtigen Pontifikale gesungen werden muß. Bei der Salbung des Hauptes sang man nach einem Mainzer Pontifikale des 13. Jahrhunderts¹⁰ den bei dieser Gelegenheit höchst passenden Psalm 44 Eructavit mit der Antiphon Unxit te Dominus oleo laetitiae prae consortibus tuis, während man in Lyon¹¹ für diesen Zweck den Hymnus Veni sancte Spiritus wählte, der jetzt durch den schon frühzeitig bei der Priesterweihe gebrauchten Hymnus Veni Creator ersetzt ist.

Nach der Salbung der Hände wird Stab und Ring und das Evangelienbuch überreicht. Die Darreichung des Evangelienbuches wird erst im 11. Jahrhundert¹² erwähnt, doch erfolgte sie nicht an der jetzigen Stelle, sondern erst am Schlusse der Messe. Die Übergabe von Ring und Stab jedoch kennt bereits Isidor von Sevilla¹³. Die Formel bei Übergabe des Ringes (Accipe annulum, fidei scilicet signaculum) und des Stabes (Accipe baculum pastoralis officii), ferner das Weihegebet für den Ring (Creator et conservator humani generis) sind schon dem Ordo romanus vulgatus¹⁴ bekannt; das Gebet bei der Weihe des Stabes (Sustentator) jedoch ist jüngerer Datums¹⁵.

¹ Muratori, Lit. rom. vet. II 669. Von den beiden Gebeten, welche am Schlusse der Priesterweihe stehen, wird das erste bei der Salbung der Hände des Priesters, das zweite bei der Salbung der Hände des Bischofs gesprochen. — Das Gebet nach der Salbung der Hände: Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi steht im Ordo romanus vulgatus ed. Hittorp 101.

² De eccl. off. l. 2, c. 14.

³ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 10.

⁴ Ebd. ordo 18.

⁵ Pontifikale von Cambrai (12.—13. Jahrhundert). Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 13.

⁶ Ordo rom. vulg. ed. Hittorp 100.

⁷ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 2.

⁸ Ebd. ordo 10. ⁹ Ebd. ordo 12. ¹⁰ Ebd. ordo 16.

¹¹ Ebd. ordo 18. ¹² Ebd. ordo 10. ¹³ De eccl. off. l. 2, c. 5.

¹⁴ Ed. Hittorp 101—102.

¹⁵ Pontifikale von Lyon (14. Jahrhundert). Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 18.

Die Bischofsweihe wird wie alle höheren Weihen nur innerhalb der heiligen Messe erteilt. Man hatte zu diesem Zwecke ein besonderes Messformular, zuweilen wählte man aber auch die missa de Spiritu sancto¹. Seit dem 13. Jahrhundert wurde iuxta modernam consuetudinem Romanae Ecclesiae² die Messe vom Sonntag hierfür genommen, wie dies noch heutzutage der Fall ist. Die ältesten Quellen erwähnen noch nichts von einer Konzelebration des neugetauften Bischofs. Bei der Kommunion hatte der Konsekrator dem neuen Bischof eine ganze Hostie zu reichen, von welcher dieser einen Teil genoss, die übrigbleibende Hostie aber aufbewahrte, um davon 40 Tage nacheinander zu kommunizieren³. Vom Diacon empfing hierauf der Neugeweihte, der nach dem Brauche einiger Kirchen das Confiteor⁴ zu sprechen hatte, das heilige Blut. Anstatt mit dem Konsekrator zu konzelebrieren, feierte vielmehr der Neugeweihte im unmittelbaren Anschluß an seine Konsekration eine eigene Messe. Noch ein Ordo des 12. Jahrhunderts bietet die Rubrik: Post haec (sc. nach der Konsekrationsmesse) cantetur missa novi episcopi⁵. Im 13. Jahrhundert aber erscheint bereits die concelebratio; ein römisches Pontifikale aus dieser Zeit sagt: Consecratus celebranti consecratori concelebrare debet⁶; ein anderes, gleichzeitiges Pontifikale⁷, welches im allgemeinen den römischen Ritus wiedergibt, bestimmt, daß nach der Präfation, vor Beginn des Kanons der neugeweihte Bischof inmitten der beiden Assistenten an die rechte Seite des Altars zu treten habe, wo er zwischen den beiden Assistenten stehend submissa voce aus einem Missale alle Worte des Kanons mit seinem Konsekrator liest und mit demselben alle Kreuzzeichen macht. Schon vor der Präfation hatte der electus an der Seite des Konsekrators der confessio, d. h. dem Stufengebet und dem Sündenbekenntnis, beiwohnen müssen. Beim Offertorium dieser Messe fand eine Naturaloblation statt, welche im wesentlichen gleich der jetzigen ist⁸. Der Neugeweihte brachte entweder selbst oder durch seine Diener zwei Kerzen, zwei Brote, die zuweilen in ein Tuch eingeschlagen waren, ein oder mehrere Gefäße mit Wein dem Konsekrator dar.

Nach dem jetzigen Konsekrationsritus erfolgt, nachdem der Konsekrator den Segen erteilt, die Segnung und Überreichung der Mitra und der liturgischen Handschuhe. Die Überreichung der Mitra bildet schon seit dem Ende des 12. Jahrhunderts einen Bestandteil des Ordinationsritus. Denn der Notar des hl. Bernhard, Nikolaus von Clairvaux († 1175)⁹, kann bereits über den Konsekrationsritus schreiben: Ungitur caput, liniuntur et manus, ponitur et evangelica pagina super caput..., imponitur cedaris capiti consecrato. Seit dem 13. Jahrhundert ist der Überreichung der Mitra wiederholt in den Ordines gedacht. „Die Überreichung des Ornatsstückes fand stets erst nach vorausgegangener Salbung des Hauptes statt. Bald erfolgte sie bei der Weihe selbst während der Messe, bald, wie noch jetzt, am Schlusse der letzteren, je nachdem das heilige Salböl auf dem Haupte des Geweihten sogleich oder erst am Ende der ganzen Feier abgetrocknet wurde. Das Gewöhnlichere scheint gewesen zu sein, daß die Mitra dem Neugeweihten erst am Schlusse der ganzen heiligen Handlung und unmittelbar vor der Heimkehr aufgesetzt wurde.“¹⁰ Die jetzt im römischen Pontifikale für die Segnung und Überreichung der Mitra verzeichneten Gebete finden sich schon in einem Lyoner Pontifikale des 13. Jahrhunderts¹¹; ebendort findet sich die

¹ Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 18.

² Ebd. ordo 15.

³ Ordo rom. vulg. ed. Hittorp 102.

⁴ Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 16. ⁵ Ebd. ordo 12.

⁶ Ebd. ordo 17. ⁷ Ebd. ordo 16. ⁸ Ebd. ordo 14 (13. Jahrh.).

⁹ Migne, P. L. 144, 899. Braun, Die liturgische Gewandung, Freiburg 1907, 486.

¹⁰ Braun 486.

¹¹ Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 18.

Übergabe der Handschuhe mit den jetzt gebräuchlichen Gebeten erwähnt, und es ist ihr der gleiche Platz eingeräumt wie im jetzigen Pontificale Romanum, während nach dem Ordo romanus vulgatus¹ die Handschuhe schon vor der Weihe übergeben wurden².

Nach der Überreichung der Handschuhe erfolgt die Inthronisation des neu geweihten Bischofs. Der Konsekrator ergreift dessen Rechte und der ältere der beiden Assistenten dessen Linke, und so führen sie ihn zur bischöflichen cathedra (wenn die Konsekration in der Kathedrale des Neugeweihten sich vollzieht, sonst zum Baldistorium des Konsekrators), worauf der Konsekrator an der Evangelienseite stehend das Te Deum ansingt und das durch die Antiphon Firmetur manus tua eingeleitete Deus omnium fidelium pastor et rector spricht. Während des Tedeums geht der Neugeweihte, begleitet von den beiden assizierenden Bischöfen, segnend durch die Kirche und erteilt, nachdem der Konsekrator für ihn das Gebet gesprochen, noch einmal den feierlichen Segen, eingeleitet durch Sit nomen Domini benedictum etc. Mit Ausnahme der Inthronisation, die schon im 10. und 11. Jahrhundert³ unmittelbar nach der Darreichung des Ringes unter mehreren längeren Gebeten erfolgte, sind diese Riten sämtlich jüngeren Datums. Auch die Prozession des segnenden Bischofs durch die Kirche war dem Mittelalter fremd. Spuren dieses Brauches können erblickt werden in einem Salzburger Pontifikale (11. Jahrhundert)⁴, welches vorschreibt: Peracta autem missarum sollemnitate ... incedit in medio constipatus agmine sacerdotum. Et omnes scholae flagitant ab eo benedictionem. Quo benedicente respondent omnes cum strepitu: Amen; vielleicht auch in einem Pontifikale des 13. Jahrhunderts, welches bestimmt: Imponitur ei (sc. consecrato) mitra, et sic indutus pompose redit ad hospitium suum⁵. — Im 13. Jahrhundert ist auch die letzte Zeremonie der Bischofsweihe, die acclamatio⁶, ausgebildet. Der Konsekrierte nähert sich in drei Zwischenräumen seinem Konsekrator, und dreimal niederknied singt er in immer höherer Tonlage: Ad multos annos. Ein ähnlicher Brauch begleitet uns schon in einem römischen Ordo aus Salzburg⁷. Wenn der Papst nach seiner Konsekration an den unteren Stufen der Petrusbasilika angelangt war, bestieg er entweder ein Pferd oder nahm auf einem Thronsessel Platz, worauf die patroni der römischen Regionen ihn begrüßten mit dem Rufe: Dominus Leo papa, quem S. Petrus elegit in sua sede multis annis sedere. Diese Huldigung, die in Rom naturgemäß dem Papste erwiesen werden mußte, empfing außerhalb Roms der Metropolit oder Konsekrator. Solche Aklamationen, welche dem Geehrten langes Leben wünschten (*πολυχρόνια*), waren im christlichen Altertum namentlich auf Synoden, sehr häufig. Am Schlusse der vierten Sitzung riefen die Väter des Konzils von Chalcedon: Multi anni imperatorum, magnorum imperatorum multi anni⁸. Am Schlusse der achten Sitzung des sechsten allgemeinen Konzils von Konstantinopel (680) riefen die Konzilsmitglieder: Constantino magno imperatori multos annos ... Agathoni orthodoxo Papae Romano multos annos⁹. Diese *πολυχρόνια*, deren sich noch jetzt die russische Kirche bedient, spielten einst am byzantinischen Hofe eine große Rolle¹⁰; wahrscheinlich von Osten her kamen sie in das Ceremoniell der römischen

¹ Ed. Hittorp 109.

² Braun, Die liturgische Gewandung 382.

³ Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 23.

⁴ Ebd. ordo 8. ⁵ Ebd. ordo 14.

⁶ Cabrol, Art. Acclamations im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I 240 ff.

⁷ Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 8; vgl. auch Ordo rom. IX, n. 6.

⁸ Mansi, Conc. coll. VII 47—50. ⁹ Ebd. XI 346.

¹⁰ Codinus, De officiis Constantinopolitanis 15. Migne, P. G. 157, 97.

Kirche, wo wir sie in den Laudes bei der Krönung der römischen Kaiser und des Papstes treffen; auch dem klassischen Altertum sind sie nicht unbekannt; so z. B. ist die Aklamation bei Lampridius¹: *Vivas, floreas, valeas, vincas, multis annis imperes, nichts anderes als ein τολυχρόνος.*

b) Priesterweihe. Wie bei der Bischofsweihe, so ist auch bei der Priester- und Diaconatsweihe als Einleitung des Weiheritus ein Examen der Weihenkandidaten vorgesehen. Die früheste Beschreibung dieses Examens bietet der römische Ordo von St.-Amand (8. Jahrhundert)². Nach dessen Angabe mußten die Ordinanden am Montag der Ordinationswoche sich dem Bischof vorstellen und in seiner Gegenwart sowie in Gegenwart des Primicerius, des Archidiacons und des Presbyteriums über den Reliquien der Heiligen schwören, daß sie sich keines der vier crimina enormia schuldig gemacht hätten. Am Mittwoch und am Freitag derselben Woche mußten sich die Weihenkandidaten dem Volke in der Basilika S. Maria Maggiore bzw. in der Apostelfkirche vorstellen. Während die electi mit der Planeta bekleidet im Presbyterium standen, bestieg der scriariarius vor der Lektion den Ambo und sprach: *In nomine Domini nostri Iesu Christi. Si igitur est aliquis, qui contra hos viros aliquid scit de causa criminis, absque dubitatione exeat et dicat; tanto memento communionis suaæ.* Diese Formel mußte er dreimal wiederholen und dann den Ambo verlassen. Im Gelasianum³ ist dieses Scrutinium bereits mit dem Ordinationsritus verbunden. Nicht mehr der scriariarius, sondern der Bischof selbst richtet an das Volk die Aufforderung, Einspruch gegen die Ordination zu erheben, wenn etwas gegen die Ordinanden vorliegt. Die Formel Auxiliante Domino Deo et salvatore nostro Iesu Christo, welche das Gelasianum für diese Aufforderung bietet, stimmt beinahe wörtlich mit der noch jetzt im Pontifikale vor der Diaconatsweihe gebrauchten überein, ihr Schluß: *Verumtamen memor sit communionis (conditionis) suaæ, fehrt auch wieder in der dem gallikanischen Ritus⁴ entstammenden Allofutio: Quoniam fratres carissimi rectori navi etc. bei der Priesterweihe.* Die Frage, welche der Bischof an den Archidiacon richtet: *Scis illos dignos esse?* findet sich schon mit der dazu gehörenden Aufforderung Postulat sancta mater ecclesia in einem um die Wende des Jahrtausends entstandenen Pontifikale von Zumieges⁵. Da durch das Tridentinum das Scrutinium der Ordinanden auf ganz andere Grundlagen gestellt wurde, ist das gegenwärtige Scrutinium unmittelbar vor der Ordination zur reinen Zeremonie geworden. Schon Innozenz III.⁶ kannte den rein zeremoniellen Charakter der Frage: *Scis illos dignos esse, da er dem Archidiacon gestattet, diese Frage zu bejahen, wenn er auch keine persönliche Gewißheit über die Würdigkeit der Ordinanden besitzt.* — Die auf das Scrutinium folgende Ansprache Consecrandi filii dilectissimi ist neueren Ursprungs; dasselbe gilt mit wenigen Ausnahmen auch von den Ansprachen bei Erteilung der übrigen Ordines. Zwar enthalten schon die Statuta ecclesiae antiqua die Aufforderung, der Bischof solle die Ordinanden über die Pflichten ihres Amtes belehren, jedoch treten bestimmte Formeln in den Ordines des Mittelalters nicht hervor.

Als eigentlicher Mittelpunkt der Priesterweihe erscheint wie bei der Bischofskonsekration das Invitatorium Oremus dilectissimi Deum Patrem omnipotentem, die Allerheiligenlitanei (welche jedoch gegenwärtig entgegen dem alten Brauche schon vor dem

¹ Alexander Sev. 10.

² Duchesne, Origines du culte chrétien 481 ff.

³ Ed. Wilson 82.

⁴ Missale Francorum, ed. Muratori, Lit. rom. vet. II 666.

⁵ Martène, De antiq. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 3.

⁶ c. 1, X de scrutinio in ordine faciendo I 12.

Invitatorium gebetet wird), die einleitende Kollekte Exaudi und das präfationsartige Weihegebet: Domine sancte . . ., honorum auctor et distributor omnium dignitatum, welch beide Gebete schon im Leonianum¹ und im Gelasianum² mit einigen unwesentlichen Varianten vorhanden sind. Die Handauflegung erfolgte schon im neunten Ordo³ wie noch gegenwärtig nach der Litanei, und zwar legte nach alt-römischem Ritus der Papst allein die Hände auf. Die gallikanischen Statuta ecclesiae antiqua bestimmen wie der heutige römische Ritus: Omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas iuxta manum episcopi super caput illius teneant. Die Handauflegung begleiteten keine besondern Formeln, da sie durch die unmittelbar darauffolgenden Weihegebete schon genugsam determiniert ist. Doch finden sich auch hier Ausnahmen. Nach einem Mainzer Pontifikale des 13. Jahrhunderts⁴ z. B. musste der Bischof sprechen: Spiritus sanctus superveniat in te, et virtus Altissimi sine peccato custodiat te, während der Chor die Antiphon Accipite Spiritum sanctum sang. — Nach dem jetzigen Pontifikale erfolgt unmittelbar nach dem Weihegebet die Kreuzung der Stola vor der Brust des Ordinanden und die Übergabe der Planeta. Die Planeta und das Orarium musste nach dem Ordo von St.-Amand⁵ der Archidiacon übergeben, und zwar bereits vor den Weihegebeten; gemäß dem neunten römischen Ordo⁶ geschieht die Überreichung der heiligen Gewänder nach den Weihegebeten, wobei der Archidiacon die Stola, die er von der Confessio des hl. Petrus genommen, der Papst jedoch die Planeta überreichte. Von der Faltung der Kasula spricht die Rubrik eines römischen Pontifikale des 13. Jahrhunderts⁷: Hic vestiat eum casula plicata. Daß die Kasula gefaltet wurde, geschah wohl deshalb, um den Ordinanden bei der Priesterweihe nicht zu behindern. Musste er doch nach der Bekleidung an den Händen gesalbt werden, den Kelch berühren, bei der Opferung seine Gaben darbringen, die Blätter des Missale wenden, wobei ihm die Kasula alten Schnittes hinderlich gewesen wäre. Erst am Schluß der Messe war eine Faltung der Kasula nicht mehr notwendig; darum wird auch noch gegenwärtig am Ende der Messe, nach dem Gehorsams gelübde die Kasula entfaltet. Die Gebete, welche das jetzige römische Pontifikale bei der Überreichung der Gewänder enthält, finden sich schon im Ordo romanus vulgaris⁸. — Zwischen der Überreichung der Gewänder und der Salbung der Hände ist das Gebet Deus sanctificationum omnium auctor eingehoben. Es ist dies das Weihegebet des altgallikanischen Ritus⁹, welches bei der Verschmelzung beider Riten diese Stelle erhielt. Nunmehr folgt die Salbung der Hände, die schon Theodulph von Orleans († 821)¹⁰ als Bestandteil des gallikanischen Weiheritus kennt, wenn er seine Priester folgendermaßen anredet: Unde oportet vos semper memoros esse tantae dignitatis, memoros vestrae consecrationis, memoros sacrae quam in manibus suscepistis unctionis. Doch kam nicht bloß eine Salbung der Hände, sondern auch eine Salbung des Hauptes zuweilen bei der Priesterweihe vor¹¹. Während der Salbung pflegte man schon im 11. Jahrhundert in einigen Kirchen den Hymnus Veni Creator Spiritus zu singen¹². Nach der Rubrik des schon oben angeführten

¹ Ed. Feltoe 22. ² Ed. Wilson 22—23.

³ n. 2. Nach Angabe desselben Ordo müssen während der Litanei sämtliche Ordinanden prosternieren.

⁴ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 16.

⁵ Duchesne, Origines du culte chrétien 483. ⁶ n. 2.

⁷ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 17.

⁸ Ed. Hittorp 94. ⁹ Missale Francorum, ed. Muratori, Lit. rom. vet. II 668.

¹⁰ Capitula ad Presbyteros. Migne, P. L. 105, 192—193.

¹¹ So im Pontifikale von Jumièges (Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 3) und Cahors (ebd. ordo 5).

¹² Ebd. ordo 7.

Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgie. II. 2. Aufl.

Mainzer Pontifikale des 13. Jahrhunderts¹ mußte der Bischof zuerst das Veni sancte Spiritus beten, worauf der Chor die Pfingstsequenz Sancti Spiritus assit nobis gratia und, wenn eine größere Anzahl von Ordinanden vorhanden war, auch noch das Veni Creator Spiritus sang. Die Darreichung des Kelches und der Patene und die dabei gesprochenen Gebete, welche die gleichen sind wie gegenwärtig, sind schon im Ordo romanus vulgatus erwähnt². Bei der nun folgenden Messe opfern die neugeweihten Priester Kerzen. Von einem Kerzenopfer seitens der Neugeweihten ist schon im Ordo von St.-Amand (8. Jahrhundert)³ die Rede; doch erfolgte dieses Opfer erst tags darauf: In alia vero die desert pontifici presbyter X cerea similiter et archipresbytero. Erst seit dem 13. Jahrhundert⁴ pflegten die Neugeweihten am Tage ihrer Ordination Kerzen darzubringen. Hingegen war es eine altkirchliche, schon durch den Ordo von St.-Amand⁵ bezeugte Gebräuchlichkeit, daß sie an diesem Tage vor allen andern Priestern opferten und die heilige Kommunion empfingen. Die Hostie, welche sie empfingen, war genügend groß, um davon 40 Tage hintereinander zu kommunizieren. Eine Konzelebration der neugeweihten Priester mit dem Bischof war jedoch am Ordinationsstag anfänglich nicht üblich, sie kam, wie die Konzelebration bei der Bischofsweihe, erst im 13. Jahrhundert auf⁶. In alter Zeit zelebrierte, wie der Ordo von St.-Amand berichtet⁷, der neugeweihte Priester unmittelbar nach seiner Ordination selbständig seine erste Messe. War die Ordinationsmesse zu Ende, so mußten die mansionarii der Titelkirche, für welche die Priester geweiht wurden, mit Leuchtern und Rauchfäßern bereitstehen. Hierauf zog ein jeder neugeweihte Priester mit seinen Klerikern in die Titelkirche, die ihm zugewiesen war. Ein jeder hatte noch einen andern Priester als Beiständer (paranimpha) bei sich. Zwei Diener (stratores), die der Papst sandte, hielten das Pferd des Neugeweihten am Zügel und riefen mit lauter Stimme: Tali presbytero talis sanctus elegit, und die mansionarii wiederholten diesen Ruf, bis man zur Titelkirche gelangte. Hinter dem Priester ging sein sacellarius, der Almosen spendete. War man in der Titelkirche angelangt, so durfte der Neugeweihte an diesem Tage (wie am Ostertage) auf einem an der Seite des Altares aufgestellten Sitz Platz nehmen und das Gloria in excelsis anstimmen. Der paranimphus presbyter stand an der Seite des Neugeweihten und las das Evangelium. Danach feierte der Neugeweihte seine erste heilige Messe. Ein Mahl im Freundeskreis schloß die Feierlichkeiten des Ordinationstages ab.

Nach der Kommunion folgt die Übertragung der Absolutionsgewalt durch eine zweite Handauflegung, welche im 13. Jahrhundert, da Durandus von ihr schweigt, noch nicht allgemein war, wiewohl sie schon gelegentlich einer Priesterweihe, welche Bischof Vietbert von Cambrai 1048 vornahm, erwähnt wird⁸. Von dem Kredo der Neugeweihten, welches dieser Handauflegung vorausgeht, ist in älteren Quellen noch nicht die Rede. In der Kirche von Sens⁹ war es im 13. Jahrhundert üblich, daß der Erzbischof nach der Ordinationsmesse das Symbol sang. — An die Verleihung der Absolutionsgewalt schließt sich das Treugelöbnis der Priester an.

¹ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 17.

² Ed. Hittorp 94—95.

³ Duchesne, Origines du culte chrétien 483.

⁴ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 17.

⁵ Duchesne, Origines du culte chrétien 483.

⁶ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 17.

⁷ Duchesne, Origines du culte chrétien 483.

⁸ D'Achery, Spicilegium t. 9, c. 7 66, p. 691 733. Vgl. Many, Praelectiones de sacra ordinatione 447.

⁹ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 9, n. 21.

Ein Gehorsamsgelöbnis bei der Priesterweihe ist uralt¹, doch wurde es nicht immer nach der Kommunion abgenommen, sondern meist, wie bei der Bischofsweihe, vor Beginn des Ordinationsritus. Die Ermahnung des Bischofs an die Ordinanden (Quia res quam tractaturi estis) findet sich schon vereinzelt im 13. Jahrhundert²; noch älter ist der Schlussleben (Benedictio Dei omnipotentis), der sich bereits um die Wende des Jahrtausends nachweisen lässt³.

c) Diakonatsweihe. Auch bei der Diakonatsweihe bildet den altrömischen Kern des Ordinationsritus das eucharistische Weihegebet, mit vorausgehendem Invitatorium, Litanei, Handauflegung und Kollekte. Invitatorium, Kollekte und eucharistisches Weihegebet finden sich bereits im Leonianum⁴ und Gelasianum⁵. Im jetzigen römischen Ritus ist die Kollekte nicht sofort zu erkennen, da sie mit dem Invitatorium zu einem Ganzen verschmolzen ist (sie beginnt bei den Worten: Preces nostras clementer exaudiat). Die Handauflegung erfolgte ursprünglich vor dem Weihegebet bzw. vor der Kollekte, und zwar legt der Bischof nach uralter Gewohnheit nur die rechte Hand auf das Haupt des Ordinanden, weil, wie die Statuta ecclesiae antiqua und nach ihnen viele mittelalterliche Weiheordines, auch das jetzige römische Pontifikale sagen, der Diacon non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur. Im 13. Jahrhundert⁶ schon war es gebräuchlich, die Präfation zu unterbrechen und bei den Worten: Emitte in eos, quae sumus Domine, Spiritum sanctum, die Handauflegung zu vollziehen. Zuweilen kam auch eine doppelte Handauflegung vor — eine zu Beginn, die andere in der Mitte des Weihegebetes⁷. Die Handauflegung bei der Diakonatsweihe war bis tief herein ins Mittelalter von keiner besondern Formel begleitet; erst seit dem 13. oder 14. Jahrhundert treten solche Formeln auf, unter ihnen auch die jetzt im römischen Pontifikale verwendete, welche Martene⁸ in drei Handschriften des 13. Jahrhunderts fand. Neben dieser Formel war auch gebräuchlich z. B. in Autun: Accipe Spiritum sanctum, in Mainz: Spiritus sanctus superveniat in te et virtus Altissimi custodiat te in nomine Domini⁹. Auch im Ritus der Diakonatsweihe sind verschiedene Gebete dem Bestande der altgallikanischen Liturgie entnommen, so z. B. das Invitatorium Commune votum communis oratio prosequatur¹⁰, ferner das altgallikanische Weihegebet Domine sancte, Pater fidei, spei et gratiae¹¹, das sich jetzt — nur durch das Gebet Exaudi getrennt — an die Darreichung des Evangelienbuches reiht. Diese Übergabe des Evangelienbuches und die Überreichung der Stola gehen wie die damit verbundenen Gebete gleichfalls auf das erste Jahrtausend zurück¹². Von der Læsung des Evangeliums der Ordinationsmesse durch einen neugeweihten Diacon ist jedoch vor dem 13. Jahrhundert nichts bekannt¹³.

Die Dalmatik wurde nach dem neunten römischen Ordo¹⁴ schon bei der Weihe überreicht. „Von Rom aus verbreitete sich der Brauch (die Dalmatik zu überreichen) allmählich auch im übrigen Abendlande; doch dauerte es bis ins späte Mittelalter,

¹ Die Formel desselben bei Martene (ebd.) lautet: Vis episcopo tuo, ad cuius parochiam ordinandus es, obediens, et consentiens esse secundum iustitiam et ministerium tuum? Eine längere Formel des Gehorsamsgelübdes bietet Martene (ebd. art. 11, ordo 8).

² Ebd. ordo 17.

³ Ebd. ordo 3.

⁴ Ed. Feltoe 120—121.

⁵ Ed. Wilson 26—27.

⁶ Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 17.

⁷ Ebd. ordo 16.

⁸ Ebd. art. 9, n. 3.

⁹ Ebd. art. 11, ordo 16.

¹⁰ Missale Francorum, ed. Muratori II 660.

¹¹ Ordo rom. vulg. ed. Hittorp 92.

¹² Ebd.

¹³ Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 16.

¹⁴ n. 3.

ehe er sich allgemein eingebürgert hatte. Der Grund hierfür mag gewesen sein, daß die Ministri die Dalmatik und Tunika nicht ausnahmslos bei allen Funktionen trugen und daß deshalb diese Gewänder nur als ornamentum, nicht aber als Insignie, als Abzeichen des Ordo galten.¹ — Vereinzelt kam auch eine Salbung der Hände bei der Diaconatsweihe vor; noch in Pontifikalien des 10. und 11. Jahrhunderts² läßt sich dieser Brauch nachweisen, den schon Nikolaus I. auf eine Anfrage des Bischofs Rudolphus von Bourges³ als dem römischen Ritus fremd erklärte.

d) Der Subdiaconat, die niederer Weihe und die Tonsur. — Über den Ritus der Erteilung des Subdiaconates und der niederen Ordines in der römischen Kirche sind nur wenige Nachrichten vorhanden. Über die Weihe der Ostiarier und Exorizisten hat sich in den Quellen des römischen Ritus überhaupt keine Kunde erhalten. In Bereff der Weihe der Lectorum enthält der neunte römische Ordo⁴ nur die kurze Notiz: *Pueri bene psallentes ... nutritur in schola cantorum ...; ex hac accipient primam benedictionem ab archidiacono.* Den Ritus des Subdiaconates beschreibt zum erstenmal der römische Diacon Johannes in dem Briefe an Senarius⁵: *Cuius (sc. subdiaconi) hic apud nos ordo est, ut accepto sacra-tissimo calice, in quo consuevit pontifex dominici sanguinis immolare mysterium, subdiaconus iam dicatur.* Wie dem Subdiacon bei seiner Weihe ein Kelch, so wurde dem Acoluthen nach Angabe des achten Ordo⁶ ein Säckchen überreicht und dabei die Formel gesprochen: *Intercedente beata et gloria semperque Virgine Maria et beato apostolo Petro, salvet et custodiat et protegat te Dominus. Amen.* Die Entstehung dieser Formel rückt Duchesne⁷ nicht über das 7. Jahrhundert hinauf. Den Kelch konnte auch der Archidiacon überreichen⁸. Während die Formel gesprochen wurde, mußte der Ordinand prosterieren⁹. Der Subdiacon mußte ferner zuvor einen Eid leisten, daß er sich keines der vier crimina enormia schuldig gemacht habe¹⁰. Nach gegenwärtigem römischen Ritus wird beim Aufruf der Kandidaten des Subdiaconates auch der Titel genannt, auf Grund dessen der Ordinand geweiht wird. Den Titel der Ordination anzugeben, war bei der Diaconats- und Priesterweihe altrömischer Brauch. Nach dem Ordo von St-Amand¹¹ mußte der Papst ausrufen: *Talis presbyter regionis tertiae, titulo tale, ille.* Im Gelasianum¹² lautet die Formel: *Auxiliante Domino Deo et Salvatore nostro Iesu Christo eligimus in ordine diaconii sive presbyterii illum subdiaconum sive diaconum de titulo illo.*

Von dem altrömischen Ritus der Erteilung des Subdiaconates und der niederen Weihung hat sich — abgesehen von dieser Nennung der Titel und der Darreichung des Kelches — nichts mehr in unserem jetzigen Ordinationsritus erhalten. Derselbe beruht vielmehr ganz und gar auf dem altgallikanischen, durch die Statuta ecclesiae antiqua und durch das Missale Francorum bestimmten Brauche. Nach den Statuta empfängt der zum Subdiacon zu Ordinierende aus der Hand des Bischofs einen leeren Kelch mit Patene, vom Archidiacon ein Wasserkännchen (jetzt auch ein Weinkännchen) mit einem Becken und einem Handtüchlein. Das Invitatorium Oremus Deum ac Dominum nostrum und das Weihegebet Domine sancte ist ebenso wie die Formel

¹ Braun, Die liturgische Gewandung 297.

² Martène, De antiq. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 11, ordo 2 3 11.

³ Ep. 66. Migne, P. L. 119, 884. ⁴ n. 1.

⁵ n. 10. Migne, P. L. 59, 405. ⁶ n. 1.

⁷ Origines du culte chrétien 360. ⁸ Ordo rom. 8, n. 2.

⁹ Ebd. ¹⁰ Ebd.

¹¹ Duchesne, Origines du culte chrétien 482.

¹² Ed. Wilson 22.

bei Darreichung des Kelches bereits im Missale Francorum¹ enthalten. An letztere reihen sich in der genannten Quelle Ermahnungen, welche in der Admonitio des jetzigen römischen Pontifikale wiederlehrten (Et ideo si usque nunc fuisti tardus . . . amodo castus; oblationes, quae veniunt in altari . . . in baptisterium vergi; ferner der Schluß: Ideo te admoneo, tu ita te exhibe, ut Deo placere possis). Die Überreichung des Amiktes ist jüngeren Datums; hingegen läßt sich die Übergabe der Tunizelle an den neuen Subdiacon schon im 12. Jahrhundert nachweisen²; die Überreichung des Manipels kam frühestens im 10. Jahrhundert auf; erster Zeuge hierfür ist das Pontifikale Egberts von York³. Braun bemerkt dazu: „Es ist gewiß nicht Zufall, daß die Einführung der Zeremonie in die Zeit fällt, in welcher sich das Subdiaconat im letzten Stadium seiner Entwicklung zu einem ordo maior befand. Die höhere Bedeutung, welche die Subdiaconen nachgerade gewonnen hatten, führte dazu, daß ihr Manipel sich für sie zu einem der diaconalen Stola entsprechenden Amtssymbolen ausbildete.“⁴ Ziemlich spät wurde die Übergabe des Epistelbuchs, die Durandus noch nicht kennt, eingeführt.

Der Ritus der niederen Weihen weist mit dem Ritus des Subdiaconates die gleiche Struktur auf: Nach dem Aufruf der Ordinanden und der Admonitio des Bischofs folgt die Übergabe der Instrumente unter einer bestimmten Formel, hierauf das Invitatorium und das Weihegebet (nur beim Afcoluthat sind drei Weihegebete im Pontifikale verzeichnet). Die Formeln und Gebete sind fast sämtlich in den oben genannten gallikanischen Quellen enthalten. Die Statuta ecclesiae antiqua bieten die Formeln bei Überreichung der Instrumente für den Weiheritus des Ostiariates, des Lectorates und des Exorzistates; das Missale Francorum⁵ das Invitatorium und das Weihegebet des Ostiariates und Exorzistates, das Weihegebet des Lectorates (wenigstens am Anfang) und ein Weihegebet (Domine sancte . . . qui ad Moysen) des Afcoluthates. Die beiden andern Weihegebete des Afcoluthates (Domine sancte . . . qui per Iesum Christum und Omnipotens sempiterne Deus) trifft man im Pontifikale des Egbert von York⁶; dorthin ist auch das Invitatorium für den Ordinationsritus des Lectorates enthalten. — Im Missale Francorum⁷ wird die Weihe der Lectoren eingeleitet durch die Worte: Eligunt te fratres tui: ut sis lector in domo Dei tui: et agnoscas officium tuum, ut impleas illud: potens est enim Deus, ut augeat tibi gratiam — welche Worte nur unwesentlich verändert am Anfang und am Schluß der Admonitio des jetzigen römischen Pontifikale wiederlehrten. Schon nach Angabe der Statuta werden dem Ostiarier die Kirchenschlüssel, dem Lector ein Lektionarium, dem Exorzisten ein libellus, in quo scripti sunt exorcismi, dem Afcoluthen ein Leuchter und ein leerer Weinkännlein überreicht. Erst später (12. Jahrhundert) wurde es üblich, den Ostiarier an die Kirchtüre zu führen und ihm den Glockenstrang zu überreichen⁸. — Die Riten der Tonfur sind gleichfalls auf gallikanischem Gebiete entstanden. Das Invitatorium Oremus . . . pro his famulis suis, qui ad deponendum etc., die Antiphon Dominus pars hereditatis meae, die Gebete Praesta und Adesto des heutigen Pontifikale finden sich schon im Gregorianum⁹, während die Oration Omnipotens . . . propitiare peccatis nostris

¹ Ed. Muratori, Lit. rom. vet. II 663—664.

² Martène, De antiq. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 7 10.

³ Ebd. ordo 2. ⁴ Die liturgische Gewandung 549.

⁵ Missale Francorum, ed. Muratori, Lit. rom. vet. II 662.

⁶ Martène, De antiq. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 2.

⁷ Ed. Muratori, Lit. rom. vet. II 662.

⁸ Martène, De antiq. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 13.

⁹ Ed. Muratori, Lit. rom. vet. II 182—183.

erst im Ordo romanus vulgatus¹ anzutreffen ist. In späteren Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts² sind auch die Antiphon Hic accipiet, Ps 23 Domini est terra und Ps 15 Conserva me Domine unter den Riten der Tonsur aufgeführt. Die Überreichung des Superpellizeums ist zum erstenmal erwähnt in einem römischen Pontifikale des 13. Jahrhunderts³. Es stammt demnach diese Zeremonie aus einer Zeit, „in welcher die Albe bei den niederen Klerikern außer Gebrauch gekommen und das Superpellizium, deren eigentliches Sakralsleid und damit zugleich deren Amtsgewand im besondern Sinne geworden war. . . . Das Gebet, unter welchem sich jetzt die Übergabe des Superpellizeums vollzieht, begegnet uns schon in Pontifikalien aus dem 15. Jahrhundert“⁴.

§ 75. Erklärung des jetzigen römischen Ritus der Ordination.

a) Tonsur. Die Tonsur ist kein ordo, keine Weihe; denn die Tonsurierten empfangen keine besondere Vollmacht. Sie ist nur eine Zeremonie, durch welche sie in einen neuen, von den Laien verschiedenen Stand aufgenommen werden, in welchem sie der Welt entsagen und ganz des Herrn Eigentum, des Herrn Los (clericu) werden. Der Gedanke an den Verzicht auf die Welt und die Hingabe an Gott beherrscht dorum Zeremonien und Gebete der Tonsur. Im Invitatorium fleht der Bischof vor allem um Beständigkeit jener religiösen Hingabe (habitum religionis in eis in perpetuum conservet), um Befreiung von jeglicher Sehnsucht nach der Welt (saeculari desiderio). Darum bittet er in dem gleichen Invitatorium um den Heiligen Geist, damit er ihre Herzen von der geistigen Blindheit befreie, auf daß sie die Welt, der sie entsagen, nicht mit einem menschlichen Urteile, sondern mit den vom Heiligen Geiste erleuchteten Augen ihres Geistes bemessen und dereinst im Lichte der Ewigkeit die Geringfügigkeit ihres Opfers und die alles überragende Größe des Lohnes erkennen können. Nunmehr erfolgt die Tonsurierung, wobei der Bischof und der Tonsurand gemeinsam⁵ die Worte des Psalms 15, 5 sprechen: „Der Herr ist meines Erbes und meines Bechers Anteil; du bist es, der mir zurückgibt mein Erbe.“ Während des Aktes der Tonsurierung singt die schola einige Verse des Psalms 15, der seinem Inhalte nach „ein zuversichtliches Gebet des leidenden Erlösers“ darstellt. Dem Herrn zu lieb verzichtet der angehende Kleriker auf die Freuden der Welt, erntet in seinem späteren Berufsleben gar mannigfache Bitterkeit von seiten der Welt und der weltlich gesinnten Christen; doch erhebt ihn stets sein Vorbild Christus und das herrliche Erbe, welches Christus seiner heiligen Menschheit nach empfangen. „Das Los ist mir gefallen auf Herrliches, denn ein herrliches Erbe ist mir geworden.“ Das folgende Gebet Praesta quaesumus fleht zum Herrn, es möchten die Kleriker in der Liebe, die sie angetrieben hat, auf die Welt Verzicht zu leisten, zu dessen äußerem Ausdruck sie die Tonsur empfangen haben, beständig verharren. — Hat nun der Kleriker bei der Tonsurierung auf die Welt verzichtet und vom Bischof vernommen, daß er dafür herrlichen Lohn

¹ Ed. Hittorp 86.

² Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11, ordo 12 16 17.

³ Ebd. ordo 17. ⁴ Braun, Die liturgische Gewandung 143.

⁵ S. R. C. 12. Nov. 1831, n. 2682 ad 3.

ernten werde, so kommt im zweiten Teil des Ritus in Psalm 23 und in der Überreichung des Chorrokes deutlicher zum Ausdruck, welcher Art dieser Lohn sein werde und auf welche Weise ihn der Kleriker in seinem neuen Stande verdienen müsse. Psalm 23 handelt nämlich vom Einzug des Herrn in sein Heiligtum, auf unsern Heiland gedeutet, vom Einzug Christi nach seinem irdischen Leben in die Herrlichkeit des Himmels. An dieser himmlischen Glorie sollen die Kleriker im Gefolge ihres Königs einst Anteil nehmen, was sie um so zuversichtlicher hoffen können, als sie für ihre Weltentsagung ein besonderer Segen vom Herrn erwarten wird (Hi accipient). Diesen Segen des Allerhöchsten werden ihnen besonders jene Tugenden verschaffen, auf welchen nach den Worten des Psalms 23 die Verheißung der ewigen Glorie ruht: Herzenseinfalt und Herzensreinheit. Um Beharrlichkeit und um den Lohn des Tugendlebens fleht der Bischof in der Oration Adesto und bekleidet dann die einzelnen Kleriker mit dem Superpellizeum. Es erinnert der Chorrock durch seine weiße Farbe an die Herrlichkeit der Auserwählten, gemahnt aber auch zugleich durch seine Farbe an die innere Umschaffung, an die Umwandlung in einen neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit (Induat te Dominus novum hominem etc.). Nach der Überreichung des Chorrokes folgt noch das Gebet Omnipotens, in welchem der Ordinator Gott um die Gnade bittet, er möge die neuen Kleriker von jeglicher Knechtung durch das weltliche Leben und seine Gewohnheiten (ab omni servitute saecularis habitus) befreien; er möge ihnen die Gnade verleihen, der Schmach des Weltlebens zu entsagen — denn darin besteht die Schmach des Weltlebens, daß der weltlich Gesinnte mehr der Kreatur als dem Schöpfer dient und so seine ehrenvolle Bestimmung außer acht läßt —; Gottes Kraft, so fleht der Bischof, möge ihnen bestehen, damit sie, die das Abbild der Dornenkrone des Herrn auf ihrem Haupte tragen, durch die abgetötete Gesinnung ihres Herzens das ewige Erbe erhalten (tua virtute hereditatem subsequi mereantur in cordibus), in ewiger Vereinigung mit jenem, der auf Erden die Dornenkrone getragen und jetzt von seinem himmlischen Vater mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ist. — Eine kurze Ansprache des Bischofs, in welcher er die neuen Kleriker an die Vorrechte des Klerikalen Standes, dem sie nunmehr angehören, erinnert und an ihre Pflicht, ein ehrbares äußeres Auftreten mit sittlichem Streben zu verbinden, mahnt, schließt den Alt der Consurierung.

b) Die niederen Weiheen und der Subdiaconat. Eine selbständige Bedeutung haben gegenwärtig unter allen Weihegraden nur der Episkopat und Presbyterat; alle übrigen Ordines dienen nur zur Vorbereitung auf diese Weihestufen, in welchen die von der Kirche nach und nach erteilten Vollmachten zum Teil erst ausgeübt, wo aber auch die in den Ordines übernommenen Pflichten, an welche namentlich die verschiedenen admonitiones erinnern, erst im vollen Umfang an den einzelnen herantreten. Wenn darum die Kirche für die Weihekandidaten im Weiheritus bestimmte Standesgnaden er sieht, so hat sie nach gegenwärtiger Praxis vor allem das künftige priesterliche Leben der Weihekandidaten im Auge, wo sich erst recht eigentlich die Gelegenheit zur Betätigung der übernommenen Pflichten bietet, wo aber auch anderseits die Amtsgnade erst in ihre volle Wirksamkeit tritt. — In der Admonitio werden dem Ostiarier seine Pflichten

ans Herz gelegt: Schellen, Läuten, Öffnen der Kirche und der Sakristei, Aufschlagen des Buches für den Prediger. Zwei Tugenden sind es, die der Bischof den Ostiarier empfiehlt: Sorgfalt für das Besitztum der Kirche, Pünktlichkeit und Ordnung im Gottesdienst. In Erfüllung dieser Pflichten aber werden sie zugleich höheren geistigen Pflichten gerecht, durch ihr gutes Beispiel dem Bösen den Zutritt in das Herz der Gläubigen zu versperren und dafür Gott und seiner Gnade Eingang zu gewähren. Nach dieser Ansprache werden den Ordinanden die Kirchenschlüssel¹ überreicht mit den Worten: „Handelt so, daß ihr Rechenschaft geben könnt über jene Dinge, welche durch diese Schlüssel verschlossen werden.“ Rechenschaft wird einmal vor Gott der Ostiarier bzw. Priester zu geben haben über den Besitz des Gotteshauses, der zum größten Teile zum Schmucke des „Gezeltes Gottes unter den Menschen“ dient, ob nichts durch seine Schuld zu Grunde gegangen, ob wirklich dem eucharistischen Gotte eine würdige Wohnstätte bereitet war. Danach führt der Archidiakon die Ordinanden zur Kirchture, welche sie öffnen und schließen müssen², und übergibt ihnen das Glockenfeil, worauf sie die Glocke zu läuten haben. Es genügt jedoch auch das Läuten der Altarschelle. Den Abschluß der Ordination bildet das Weihegebet mit vorausgehendem Invitatorium, in welchem die Kirche die spezielle Berufsgnade für die angehenden Ostiarier ersucht. Diese Berufsgnade der Ostiarier ist „die treueste Sorgfalt“ (*fidelissima cura*) im Hause des Herrn zur würdigen Feier des Gottesdienstes (*ad invocandum nomen Domini*), durch welche Pflichterfüllung der Ostiarier sich seinen Anteil am ewigen Lohne erwerben solle. — Das Mittelalter pflegte stets Christus den Herrn als Vorbild der einzelnen Ordines darzustellen. Christus aber übte, wie Durandus³ und vor ihm die Liturgiker des Mittelalters sagen, das Amt eines Ostiariers aus, als er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb. Damals zeigte sich der Herr zu unserer Erbauung besorgt von der eifrigsten Sorge für das Haus des Herrn, und seine Jünger erinnerten sich, daß von ihm geschrieben steht: *Zelus domus tuae comedit me.*

Zwei Pflichten werden in der Admonitio des Lectorates hergehoben, von welchen die eine, Vornahme der Lesungen, noch jetzt (unter gewissen Voraussetzungen) vom Lektor ausgeübt wird, während die andere, Segnung des Brotes und der neuen Früchte, nach gegenwärtigem Rechte auf die Priester übergegangen ist. Was die Lektoren in der Kirche verlesen, ist Gottes Wort, welches würdig — *ad intelligentiam et aedificationem fidelium* — vorgetragen werden soll. Isidor von Sevilla⁴ verlangt deswegen, daß jener, der zu diesem ordo befördert wird, *doctrina et libris imbutus sensuumque ac verborum scientia ornatus* sei, damit er im stande sei, die einzelnen Sätze, deren Anfang und Schlüß zu unterscheiden (*distincte . . . proferre*), was bei dem Mangel der Interpunktions in älteren Büchern vor allem eine rasche, geistige Erfassung

¹ Auf die Anfrage: *An in ordinatione ostiariorum . . . oporteat uti clavi qualcumque, antworlete die Congreg. de Propag. Fide unter dem 27. Sept. 1843: Affirmative. Many, Praelectiones de sacra ordinatione 357.*

² Es ist nicht gefordert, daß dies mit einem Schlüssel geschehe. S. R. C. 12. Nov. 1831, n. 2682 (*non est stricte necessarium*).

³ *Rationale* 1. 2, c. 5, n. 5.

⁴ *De eccl. off.* 1. 2, c. 2.

des Inhaltes voraussetzte. Den Lektoren wird ganz besonders ein tugendhafter Lebenswandel ans Herz gelegt, damit der Zwiespalt zwischen den sittlichen Forderungen, die sie bei Verlesung des göttlichen Gesetzes, wo sie von allen gesehen und gehört werden, verkünden, und ihrem eigenen Lebenswandel nicht allzu schroff hervortrete. — Nach der Ermahnung überreicht der Bischof den Ordinanden codicem, de quo lecturi sunt, welcher codex ein Missale, Brevier oder die Heilige Schrift sein kann. Der Bischof spricht dabei: „Nehmet hin und seid Vorleger des göttlichen Wortes; erfüllt ihr euer Amt treu und mit Nutzen, dann werdet ihr den Lohn derjenigen empfangen, welche von Anfang an das Wort Gottes gut verwaltet haben.“ Im Weihegebet betet alsdann die Kirche, es möchten die Lektoren durch anhaltende Lesung (Studium — assiduitate lectionum) für die Ausübung ihres Berufes sich geeignet erweisen, nach den Worten Gottes, die sie verkünden, leben und so durch ihr Wort und Beispiel der Kirche zur Erbauung gereichen. — Christus der Herr übte nach Anschauung der Mittelalterlichen¹ das Lektorat aus, als er in der Synagoge zu Nazareth² das Buch des Propheten Isaías öffnete und die Stelle las: Spiritus Domini super me³. — Den Exorzisten werden in der Admonitio zunächst die Pflichten ihres Amtes nahegelegt: den Dämonen zu gebieten, die äußere Ordnung beim Gottesdienst unter den Gläubigen aufrecht zu erhalten und für Weihwasser zu sorgen. Vor allem aber mahnt sie der Bischof, in ihrem Leben den Lastern zu gebieten (vitiis imporare), damit der böse Feind nichts vorfinde, was er als sein eigen beanspruchen könnte. Darauf empfangen sie aus der Hand des Bischofs librum, in quo scripti sunt exorcismi, oder an dessen Stelle ein Pontifikale oder Missale, in welchen gleichfalls Exorzismen enthalten sind. Dabei spricht der Bischof die Worte: „Nehmet es und präget es dem Gedächtnis ein und empfanget die Macht, die Hände den Besessenen, seien es Getaufte oder Katechumenen, aufzulegen.“ In dem Invitatorium und in dem Weihegebet, das sich daran schließt, betet der Bischof, es möchten die Exorzisten sein spirituales imperatores, bewährte Ärzte der Kirche, bestätigt durch die Gnade der Heilung und durch himmlische Wunderkraft. Christus der Herr übte diesen Ordo aus, als er zu wiederholten Malen die bösen Geister austrieb, besonders aber, als er Magdalena von den sieben unreinen Geistern befreite⁴. — Der Weihheritus der Akoluthen zeichnet sich gegenüber den andern Weihegraden, wie schon erwähnt wurde, durch eine größere Feierlichkeit aus; anstatt des einen Weihegebetes werden deren drei gesprochen, wohl aus dem Grunde, weil dieser Ordo von allen übrigen niederen Weihen am nächsten zum Opfer des Altares in Beziehung tritt. Denn es muß, wie in der Admonitio hervorgehoben wird, der Akoluth nicht bloß die Lichter der Kirche anzünden und den Leuchter tragen, sondern auch Wein und Wasser zum eucharistischen Opfer beibringen. Dieser doppelten materiellen Tätigkeit der Akoluthen entsprechen auch geistige Verpflichtungen. Die Akoluthen sollen sich vor allem erinnern, daß sie als „Licht im Herrn“ ablegen sollen die Werke der Finsternis und anziehen die Waffen des Lichtes, daß sie, die nunmehr in eine nähere Beziehung zum Opfer des

¹ Durandus, Rationale 1. 2, c. 5, n. 5. ² Et 4, 16—17.

³ Is 61, 1—2. ⁴ Durandus, Rationale 1. 2, c. 6, n. 6.

Altares getreten, durch ein reines, leusches Leben sich selbst Gott zum Opfer darbringen sollen. Jetzt übergibt der Bischof den Weihekandidaten den Leuchter mit der (nicht angezündeten) Kerze und spricht: „Nehmet hin den Leuchter mit der Kerze und wisset, daß ihr berufen seid, die Lichter der Kirche anzuzünden.“ Hierauf übergibt er ihnen das leere Kännchen mit den Worten: „Nehmet hin das Kännchen, um Wein und Wasser zur Eucharistie des Blutes Christi beizubringen, im Namen des Herrn.“ Es folgen jetzt die drei Weihegebete, eingeleitet durch ein Invitatorium. Der Inhalt dieser Gebete ist schon genügend angedeutet im Invitatorium: „Gott möge die Aioluthen segnen, damit sie, welche das sichtbare Licht in ihren Händen vorantragen, (durch ihren Lebenswandel) auch ein geistiges Licht (ihren Mitmenschen) gewähren und selbst einmal den ewigen Lohn ernten.“ Christus übte den Ordo der Aioluthen aus, als er sagte: „Ich bin das Licht der Welt.“¹

Die Subdiaconatsweihe gleicht in der Struktur des Weiheritus ganz und gar den niederden Weihen. Wegen der mit dem Empfange der Subdiaconatsweihe beginnenden Verpflichtung zu einem vollkommen leuschen Leben und zum täglichen Breviergebete begann man diesen Ordo allmählich als ordo sacer anzusehen. Es ist naheliegend, daß dieser Wandel in den Anschauungen sich auch in der Ausgestaltung des Ritus äußerte. Der Kern des Ordinationsritus blieb zwar unangetastet; doch wurden demselben mannigfache Zusätze beigegeben: am Schluß die Übergabe des Manipels, der Tunizelle und des Epistelbuches, am Anfang die einleitende Admonitio und die Allerheiligenlitanei. Weil mit dem Empfange des Subdiaconates der Eintritt in den Dienst der Kirche endgültig vollzogen wird, wird bei der Namensaufrufung auch der Titel angegeben, auf Grund dessen die Existenz des Ordinanden gesichert erscheint. Die Ordinanden stehen nach dem Namensaufruf in einiger Entfernung (competenti spatio) vor dem Bischof, der an sie eine Anrede hält, in welcher er sie noch einmal auf die Bedeutung des Schrittes aufmerksam macht, den sie mit dem Empfange dieser Weihe tun. Jetzt noch seien sie frei, der Rücktritt zu einem weltlichen Berufe ihnen noch möglich (hactenus . . . liberi estis, licetque vobis ad saecularia vota transire); empfingen sie jedoch diese Weihe, so gehörten sie unwiderruflich Gott und der Kirche an (Deo . . . perpetuo famulari, in Ecclesiae ministerio semper esse mancipatos). Die Loslösung von der Welt finde aber ihren vorzüglichsten Ausdruck in der Leuscheit, die sie durch Übernahme des Subdiaconates gelobten. Eine Last (onus) scheinen diese Pflichten zu sein, doch führen sie hinauf zu wahrer Herrschaftswürde (Deo, cui servire regnare est, perpetuo famulari). Nach dieser Ansprache treten die angehenden Subdiaconen, gleichsam um ihr Verharren in dem einmal gefassten Beschlüsse zu bekunden, näher an den Bischof heran; dann werden auch die zum Diaconat und Presbyterat zu Promovierenden aufgefordert, heranzukommen, und es beginnt die Allerheiligenlitanei, während welcher der Bischof kniet, die Ordinanden aber vor dem Altare auf dem Angesichte liegen. Da die Ordination nicht bloß das Leben des einzelnen betrifft, sondern auch für die ganze Kirche von der weitesttragenden Bedeutung ist, so ist es durchaus

¹ Durandus, Rationale I. 2, c. 7, n. 5. Jo 8, 12.

angemessen, daß alle Anwesenden sich vereinen, um die notwendigen Standesgräden für die Ordinanden zu erleben. Gar passend ist dieses Gebet in die Form der Allerheiligenlitanei gekleidet. Die Nennung der einzelnen Heiligennamen soll die Ordinanden und die für sie betende Gemeinde auch an die Tugenden erinnern, welche die Heiligen auszeichneten, ganz besonders aber an die Standestugenden, die den einzelnen Weihegraden von nötzen sind. Für den Subdiacon ist die vorzüglichste Tugend, zu deren vollkommenster Übung er sich verpflichtet, die Keuscheit; zu deren Schutz wird besonders angerufen die reinste Jungfrau und alle jungfräulichen Seelen, deren im allgemeinen und im besondern die Litanei gedenkt. Für den Diakon werden als nachahmenswerte Beispiele der Heiligkeit angerufen die heiligen Diaconen Stephanus, Laurentius und Vinzentius; für den Priester die heiligen Apostel und alle, die sich durch apostolisches Wirken die Krone der Heiligkeit erwarben. Auch bei den folgenden Invokationen, welche Gebete für die einzelnen Bedürfnisse der Kirche enthalten, mag man sich erinnern, daß Gott für seine Kirche regelmäßig am besten zu sorgen pflegt durch Kleriker, die sich bemühen, in echt apostolischem Eifer „Salz der Erde“ zu sein. Gegen Ende der Litanei wendet sich der Bischof gegen die Ordinanden und erteilt ihnen den feierlichen Segen, indem er Gott bittet, die Weihenkandidaten „mit der Fülle himmlischer Gaben und Güter bereichern (benedicere), mit dem Schmucke der Heiligkeit und Tugenden ausstatten (sanctificare) und so zu seinem Dienst für immer in Besitz nehmen (consecrare) zu wollen“¹. Nachdem die Allerheiligenlitanei gesungen, hält der Bischof, während die zu Subdiaconen zu Weihenden um ihn knien, eine Ansprache, in welcher er sie in die Pflichten ihres Amtes einweist und aus denselben besondere fittliche Forderungen ableitet. Eine der vorzüglichsten liturgischen Pflichten des Subdiacons ist, für die Altarbekleidung und deren Reinhaltung zu sorgen. Da nun der Altar Christus, das Haupt, die Altarbekleidung aber die Glieder des mystischen Leibes Christi, die Gläubigen, darstellt, so ist mit diesen materiellen Obliegenheiten des Subdiacons angedeutet, daß er auch die fittliche Pflicht hat, durch Wort und Beispiel zur steten Läuterung der Glieder der Kirche beizutragen und zu diesem Zwecke ganz besonders von dem Zeitpunkt der Weihe an ein neues Leben zu beginnen (*Si usque nunc fuistis tardi ad ecclesiam, amodo debetis esse assidui etc.*). Ist die Belehrung vorüber, so überreicht der Bischof einem jeden der Ordinanden Kelch und Patene, und während die Ordinanden die heiligen Gefäße berühren, spricht der Bischof: „Sehet, wessen Dienst euch anvertraut wird; darum ermahne ich euch, betraget euch so, daß ihr Gott gefallen könnet.“ Hierauf läßt sie der Archidiacon die mit Wein und Wasser gefüllten Rännchen, ein Becken und ein Handtuch berühren, worauf der Bischof das Invitatorium und die Weihegebete beginnt. In dem Weihegebete betet er, es möge Gott die Ordinanden zu treubesorgten Wächtern der streitenden Kirche (*coelestis militiae . . . excubidores*) und zu treuen, wenn auch (einstweilen noch) untergeordneten Dienern seiner heiligen Altäre machen (*sanctisque altaribus tuis fideliter subministrent*). In besonders feierlicher Weise werden dann in demselben Gebete die Gaben des Heiligen Geistes

¹ Gehr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche II 308.

auf die Ordinanden herabgerufen. Es geschieht dies wohl aus ganz besondern Gründen gerade bei jener Weihe, deren Empfang zu vollkommener Keuschheit verpflichtet; denn gerade zu dieser Tugend bringt die Heilige Schrift den Heiligen Geist in innige Beziehung. „Welche fleischlich sind, die können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistig, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt.“¹ „Die Frucht des Geistes aber ist: . . . Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit.“² „Gott hat uns den Geist . . . der Kraft und Liebe und der Rücksichtsamkeit gegeben.“³ (Si usque nunc ebriosi, amodo sobrii). Den Abschluß des Ordinationsritus bildet die Übergabe des Amtes, des Manipels und des Epistelbuches. Einer der neugeweihten Subdiakonen übt nun sofort sein Amt aus, indem er die Epistel singt, wenn die Messe gesungen, oder liest, wenn dieselbe bloß gelesen wird. — Christus übte nach Durandus⁴ den Ordo des Subdiaconates aus, als er auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelte und beim letzten Abendmahl Wasser in das Becken schüttete, um seinen Jüngern die Füße zu waschen.

c) Ritus der Diaconatsweihe. Zu Beginn der Weihehandlung spricht der Archidiacon zum Bischof: „Hochwürdigster Vater! es fordert die heilige Mutter, die katholische Kirche, daß Ihr diese gegenwärtigen Subdiakonen zur Last des Amtes eines Diacons befördert.“ Die heilige Kirche fordert die Ordination, weil die Bedürfnisse der Kirche die Ordination neuer Mitglieder des Klerus erheischen, weil — wie dies gegenwärtig meist der Fall sein wird — die Ordinanden unter der Aufsicht der Kirche erzogen und jetzt von ihren Erziehern dem Bischof dargeboten werden. Damit ist eine gewisse Sicherheit gegeben, soweit dies bei menschlichen Verhältnissen überhaupt möglich ist (quantum humana fragilitas nosse sinit), daß nur würdige Kandidaten an den Weihaltar treten, weshalb auch die Frage des Bischofs: „Weißt du, daß jene würdig sind?“, zuverlässig mit Et scio et testificor vom Archidiacon beantwortet werden kann. — Schon bei der Aufstellung der ersten Diaconen sagten die heiligen Apostel: „Ersethet euch also, Brüder, sieben Männer aus euch von gutem Zeugnis.“⁵ Ob wirklich die Auserwählten dieses „gute Zeugnis“ von Seiten der Gemeinde haben, dessen versichert sich nunmehr der Bischof in der Ansprache Auxiliante, worin er die Anwesenden auffordert, herorzutreten und Zeugnis abzulegen, wenn sie etwas gegen die Ordination einzuwenden hätten. Diese Anrede schließt mit den Worten: Verumtamen memor sit conditionis sua, d. h., wer als Ankläger auftritt, möge keinen zu strengen Maßstab anlegen, sondern seiner eigenen menschlichen Schwäche eingedenkt bleiben. — Nach einer kurzen Pause wendet sich der Bischof an die Ordinanden und hält die Admonitio, welche Bezug nimmt auf die ehemalige Verwendung der Diaconen als Vollzugsorgane der kirchlichen Jurisdiktion, auf ihren Altardienst, der sie in unmittelbarste Beziehung zur heiligsten Eucharistie bringt, und auf die Bekündigung des Evangeliums, um auf Grund dieser Amtspflichten sittliche Mahnungen den angehenden Diaconen für ihre neue kirchliche Stellung zu bieten. Wie den Leviten einst die Sorge um die Stiftshütte und später über

¹ Röm 8, 8—9.² Gal 5, 22—23.³ 2 Tim 1, 7.⁴ Rationale I, 2, c. 8, n. 5.⁵ Apg 6, 3.

den Tempel anvertraut war, so jetzt — bis zu einem gewissen Grade — den Diakonen, die das Amt und den Namen der Leviten geerbt, die Sorge für den Antithypos der Stiftshütte, für die Kirche Gottes, die sie tragen und schützen müssten durch den Schmuck der Heiligkeit, durch die Verkündigung des göttlichen Wortes, durch vollkommenes gutes Beispiel. Die Diakonen sind, wie die Admonitio weiter ausführt, comministri et cooperatores corporis et sanguinis Domini — sie treten in Berührung mit dem jungfräulichen Fleische des Herrn, das er aus einer Jungfrau angenommen. Wenn schon im Alten Bunde die Mahnung galt: Mundamini, qui fertis vasa Domini¹, dann wird um so mehr in der Vollendung des Neuen Bundes die Mahnung des Apostels² befolgt werden müssen: „Enthaltet euch der fleischlichen Gelüste, welche wider die Seele streiten.“ Das Amt des praedicare erfordert vom Diakon, wie schon vom Lektor, daß er die Wirkung des Wortes Gottes durch sein eigenes gutes Beispiel in den Seelen der Gläubigen erhöhe. — Es folgt die Allerheiligenlitanei, wenn sie nicht schon vor der Subdiakonatsweihe, die etwa am gleichen Tage stattfand, bereits gebetet worden war, und hierauf eine doppelte Aufruforderung zum Gebet: Commune votum und Oremus . . . Deum Patrem omnipotentem. Während der Bischof die konsekratorischen Gebete über die Ordinanden spricht, soll ihn das Gebet aller Anwesenden begleiten, zudem ja alle der Ordination zugestimmt hätten (commune votum — communis oratio prosequatur). Der Inhalt dieses Gebetes ist in den beiden Invitatorien und in dem darauffolgenden eucharistischen Gebete genügend ausgedrückt: es möchten die Ordinanden in ihrem künftigen Berufe vor allen andern durch ihren geistlichen Lebenswandel hervorragen (spirituali conversatione piaefulgentes), Gott möge in ihnen die Weihegnade lebendig erhalten (eisque consecrationis induluae propitiis dona conservet) und befestigen (sua benedictione confirmet). Im Weihegebet wendet sich der Bischof in feierlichen Worten an den allmächtigen, ewigen Gott, der jede Ehre verleiht (honorum dator), der die einzelnen Stände und Rangstufen scheidet (ordinum distributor), der ihre Pflichten verteilt (officiorum dispositor), der — obwohl in sich stets unverändert — dennoch alles erneuert und für jede Zeit anordnet, was ihr frommt, der eine solche Erneuerung, Wachstum und Ausbreitung auch seiner Kirche gewährt durch die dreigestaltige Hierarchie. Gott möge, so fleht der Bischof weiter, in Gnaden jener gedenken, die zum Amte des Diaconates geweiht werden, ihre Sünden vergeben (admissa purgare) und die nötigen Gnaden zu einem frommen Lebenswandel verleihen (et ea quae sunt agenda, concedere); denn Gott ist cognitor secretorum, scrutator cordium. Das Tugendleben ist aber Kampf gegen die Macht des Bösen, wozu die Ordinationsgnade die Ordinanden ganz besonders befähigen soll. Darum bricht nunmehr der Bischof das Gebet ab und legt jedem einzelnen der Ordinanden die Hand auf das Haupt, indem er spricht: „Empfange den Heiligen Geist zur Stärkung und zum Widerstand gegen den Teufel und dessen Versuchungen, im Namen des Herrn.“ Dann fährt der Bischof, die Hände über die Ordinanden ausgestreckt haltend, im Weihegebet fort und fleht um die siebenfältige Gabe des Heiligen

¹ Is 52, 11.² 1 Petr 2, 11.

Geistes zur treuen Amtserfüllung und zu einem reichen Tugendleben, das ausgezeichnet ist durch Würde, verbunden mit Bescheidenheit (auctoritas modesta), standhafte Züchtigkeit (pudor constans), unschuldsvolle Reinheit (innocentiae puritas) und einen ernsten, geistlichen Wandel (spiritualis observantia disciplinae). Ihre Keuschheit, betet der Bischof, solle dem ganzen Volke zum Vorbild dienen, sie selbst fest und unerschütterlich in Christus verharren und durch beständiges Fortschreiten im Guten würdig werden, von der niederen Stufe aus Höheres, Besseres zu erlangen (de inferiori gradu per gratiam tuam capere potiora mereantur), d. h. entweder eine höhere Stufe in der Hierarchie oder einen höheren Lohn im Himmel. — Die Ordinanden empfangen jetzt die äußere Auszeichnung ihrer neuen Würde, Stola und Dalmatik; zum Schlusse wird ihnen auch das Evangelienbuch übergeben, worauf der Bischof noch zwei Segensgebete spricht: Exaudi Domine und Domine sancte, Pater fidei, spei et gratiae et profectuum remunerator, welche nur in andern Worten die bereits in den vorausgehenden Gebeten ausgedrückten Gedanken wiedergeben. Die Fülle der Tugenden wird für die Ordinierten erfleht (virtutibus universis, quibus tibi servire oportet, instructi tibi complaceant) zur würdigen Erfüllung ihrer Berufspflichten und zur Auferbauung ihrer Mitchristen (bene vivendi aliis exemplum praebere). Sie sollen Diener (*diáxovos*) des Herrn sein und gleich den Dienern des Herrn im Himmel, den heiligen Engeln, auf Erden sich als reine Diener der heiligen Altäre erweisen. — Einer der Neugeweihten liest oder singt, wenn der Bischof in der Messe fortfährt, das Evangelium. — Christus übte das Amt eines Diacons aus, als er nach dem letzten Abendmahl mit seinen eigenen Händen das Sakrament seines Leibes und Blutes an seine Jünger austeilte; ferner als er seine heiligen Apostel zum Gebete ermahnte mit den Worten: „Wacht und betet“; endlich als er das Evangelium verkündete¹.

d) Die Priesterweihe. Wie die Diaconatsweihe, so wird auch die Priesterweihe eingeleitet mit einer Vorstellung der Ordinanden durch den Archidiacon und mit einer vom Bischof an das Volk gerichteten Frage über die Würdigkeit der zum Priestertum Ausersehenen (Quoniam . . . rectori navis et navigio deferendis). In der darauffolgenden Admonitio legt der Bischof zuerst die hohen Pflichten des Priesteramtes dar (offerre, benedicere, praeesse, praedicare, baptizare), zu deren Übernahme vor allem diuturna iustitiae observatio, langjährige Beobachtung der Gerechtigkeit erfordert sei. Denn die Presbyter müssten in der Tat das sein, was ihr Name sage: „Älteste“, gereift in der Erkenntnis und in guten Werken (maturi in scientia similiter et opere); sie müssten eine Stütze sein für den Bischof, wie einst die 70 Ältesten für Moses, wie die 72 Jünger, deren Mitwirkung der Herr bei der Verkündigung des Evangeliums zugelassen hat. Wenn sie aber in der Tat eine Stütze der Bischöfe, die durch Moses und die heiligen Apostel versinnbildet werden, darstellen sollten, wenn wirklich die Verschiedenheit, die in der Hierarchie besteht, ein Schmuck der heiligen Kirche sein soll, so müsse das Leben der Priester durch Tugend ausgezeichnet sein. Eine eindringliche Mahnung zu einem heiligen

¹ Durandus, Rationale I. 2, c. 9, n. 19.

Leben richtet daher der Bischof am Schlusse der Admonitio an die Ordinanden: Agnoscite quod agitis — „Würdiget euer erhabenes Amt“; Imitamini quod tractatis — „Ihr, die ihr den Erlösertod des Heilandes beim heiligen Opfer unblutigerweise darstellt, kreuziget selbst durch ein Opferleben eure Laster und Begierden. Erbauet durch Wort und Beispiel das Haus Gottes, die Kirche.“ — Es folgt die Allerheiligenlitanei und im Anschluß daran die Handauflegung. Der Bischof legt jedem einzelnen Ordinanden beide Hände auf; das gleiche tun die anwesenden Priester, von welchen drei oder auch mehrere mit dem Messgewand, zum mindesten aber mit Superpellizium und Stola bekleidet sein sollen. Während des nun folgenden Invitatoriums halten sowohl der Bischof wie die anwesenden Priester ihre Rechte über die Ordinanden ausgestreckt. In Anbetracht der hohen Bedeutung des priesterlichen Amtes fleht die Kirche im Invitatorium nicht bloß um gewöhnliche Gnadengaben, sondern um vielfache Gnadengüter (coelestia dona multiplicet), und in der Kollekte bittet sie, Gott möge die Ordinanden in ihrem Leben stets geleiten durch die reiche Fülle seiner Gnadengaben (perpetua munera tui largitate prosequaris). In dem eucharistischen Weihegebet wendet sich der Bischof in feierlicher Bitte an Gott, durch dessen Macht sich alles entwickelt (per quem proficiunt universa), durch den alles Bestand hat (cuncta firmantur), der Quell aller Entwicklung auch in der geistigen Ordnung der Dinge ist (amplificatis semper in melius naturae rationalis incrementis). Auch in der übernatürlichen Heilsordnung der Kirche mangle für die Bischöfe, die zur Leitung des gläubigen Volkes in erster Linie bestimmt seien, nicht die Stütze, fehlen nicht die Organe zum Ausbau und zur Entwicklung der Kirche; es seien dies die Leviten (Diaconen) und vor allem die Priester (sequentis ordinis viri et secundae dignitatis). Sie seien dem Bischof Stütze, wie einst ihr Vorbild im Alten Bunde, die 70 Ältesten, dem Moses, durch deren Hilfe er die Scharen des israelitischen Volkes mit Leichtigkeit regierte; ihre Beihilfe ermögliche es dem neutestamentlichen Hohenpriester, wie einst dem Aaron, der die Fülle seiner priesterlichen Gewalt auf Eleazar und Ithamar übertrug, häufiger für das Volk die heiligen Geheimnisse, vor allem das heilige Opfer feiern zu lassen (ad hostias salutares et frequentioris officii Sacraenta). Die Beihilfe der Priester unterstützt aber auch den Bischof im Ausbau des Reiches Gottes auf Erden, dessen Entwicklung und Verbreitung vor allem durch die Glaubenspredigt bedingt ist, weshalb schon der Herr seinen Aposteln „Lehrer des Glaubens“ beigegeben habe, die in Unterordnung (unter die heiligen Apostel) den ganzen Erdkreis mit ihrer Predigt erfüllt hätten (orbem totum secundis praedicationibus impleverunt). Gottes Barmherzigkeit, die bereits für den alttestamentlichen Hohenpriester und für die heiligen Apostel in dieser Weise gesorgt, ruft nunmehr der Bischof an, sie möge auch ihm diese Stütze (haec adiumenta) in den Priestern gewähren, und fleht deswegen, Gott möge den Ordinanden „die Würde des Priestertums“ (presbyterii dignitatem) verleihen, sie aber zugleich auch zu würdigen Vertretern des Priestertums machen und daher in ihrem Innern den Geist der Heiligkeit erneuern, damit sie die Amtsgnade, die ihnen Gott für ihre dem Bischof untergeordnete Stellung gewährt (secundi meriti munus), bewahren und schon durch ihren Lebenswandel das Zensoramt der Sitten an den Gläu-

bigen ausüben (censuramque morum . . . insinuent). „Mögen sie“, so fleht der Bischof zum Schluß, „fürsorgliche Mitarbeiter unseres (bischöflichen) Amtes sein, möge in ihnen leuchten jegliche Art der Tugend, damit sie dereinst eine gute Rechenschaft der ihnen anvertrauten Verwaltung zu geben im stande sind und als Lohn die ewige Seligkeit erlangen.“ Jetzt faltet der Bischof dem Priester die Stola kreuzweise vor der Brust zusammen und überreicht ihm das Messgewand, das jedoch noch am Rücken aufgerollt ist. In dem folgenden Gebete Deus sanctificationum bittet der Bischof nochmals für die Ordinanden um die Gnade eines geistlichen Lebenswandels. Aus der Betrachtung der Heiligen Schrift, namentlich aber aus der Lesung jener schönen Vorschriften, welche der hl. Paulus dem Titus und Timotheus gegeben, so heißt es im Gebete, mögen sie lebensvollen Glauben sich erwerben, diesen Glauben andere lehren und selbst ein Beispiel des Lebens nach dem Glauben bieten durch die Übung der Tugend der Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Barmherzigkeit und Starkmut und so ihre Ordinationsgnade rein und unbesleckt erhalten, um dereinst mit reinem Gewissen, treu bewährtem Glauben, voll des Heiligen Geistes zum Gerichte zu erstehen (conscientia pura, fide vera, Spiritu sancto pleni resurgent).

Nachdem nunmehr die priesterliche Gewalt den Ordinanden gewissermaßen als ein Ganzes übertragen wurde, wird jetzt diese Gewalt entfaltet und in ihren einzelnen Bestandteilen den Priestern verliehen. Passend beginnt dieser neue Teil des Ordinationsritus mit der Salbung der Hände; denn die Gnaden-Gewalt, welche der Priester ausübt, kommt zum großen Teile den Gläubigen zugute durch Vermittlung der priesterlichen Hände. Wenn der Priester das lebenspendende Wasser bei der heiligen Taufe über das Haupt des Täuflings ausgießt, wenn er das geheimnisvolle Opfer darbringt, die Opferspeise den Gläubigen in der heiligen Kommunion reicht, wenn er den Kranken die letzte Stärkung in der heiligen Ölung bringt, wenn er bei Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien die Hände auflegt, das Zeichen des heiligen Kreuzes zur Segnung macht — stets muß er sich dabei seiner Hände bedienen. Gott, der sich in seiner Barmherzigkeit irdischer Organe, der Menschen, zur Vermittlung seiner Gnaden bedienen wollte, hat gerade die Hände des Priesters zum unmittelbaren Werkzeug seiner Gnadenwirkung bestimmt. Das Öl ist Symbol der Gnade, alle Heiligungsgnaden aber gehen zurück auf den Heiligen Geist, der nunmehr feierlich in dem vom Bischof angestimmten und von der schola fortgesetzten Veni Creator Spiritus angerufen wird. Schon in den vorausgehenden Gebeten ist wiederholt der Heilige Geist über die Ordinanden herabgerufen worden; hier aber wird deutlich ausgesprochen, daß der Heilige Geist den Priestern ganz besonders auch zur Heiligung der ihnen anvertrauten Gläubigen gegeben wird. Denn während der Bischof die Hände salbt, spricht er: „Möge alles, was sie segnen, gesegnet, alles, was sie weißen, geweiht und geheiligt sein im Namen unseres Herrn Jesus Christus.“ Der Hymnus, welcher bei der Salbung gesungen wird, stellt sich daher ganz vorzüglich dar als ein Gebet für die den Priestern künftig anvertrauten Gläubigen: die Geistes-Salbung (spiritalis unctionis) möge überströmen von den neugeweihten Priestern auf die Kirche als Gnade der Erleuchtung (Accende lumen sensibus) und der

Stärke (*infirma nostri corporis virtute firmans perpeti*). Die erste Gewalt, welche nach der Segensgewalt den Ordinanden verliehen wird, ist die Gewalt, das heilige Melopfer darzubringen. Der Bischof reicht ihnen deswegen die Patene mit der Hostie und den mit Wein und Wasser gefüllten Kelch dar, den sie mit den Fingern berühren müssen. Wie die Subdiakonen und Diakonen sofort ihr Amt ausüben, so tun dies auch die neugeweihten Priester. Nachdem sie dem Bischof beim Offertorium eine brennende Kerze geopfert, sprechen sie mit ihm sämtliche Melgebete vom Suscipe sancte Pater an und empfangen aus seiner Hand die heilige Kommunion, ohne daß vorher das Confiteor gesprochen oder vom Bischof eine Spendeformel gebraucht wird¹. — Nach der Kommunion folgt die ergreifende Antiphon: *Iam non dicam vos servos* — „Ich nenne euch nicht mehr Diener, sondern Freunde, weil ihr alles erkannt habt, was ich in eurer Mitte wirkte.“ Diese Worte hat der Herr gebraucht in seiner Abschiedsrede, nachdem er sich kurz vorher den Aposteln in der heiligen Kommunion geschenkt, sie zu seinen Priestern geweiht und sie in die tiefsten Geheimnisse seines liebvollen Herzens eingeweiht hatte². Nach seinem Leiden, das sich in der heiligen Messe unblutig erneuert, und nach seiner Auferstehung aber teilte der Erlöser noch andere Gewalten den Aposteln mit, die Gewalt, das Evangelium überall zu verkünden, und die Gewalt, die Sünden nachzulassen. Beides tun sie aber kraft des ihnen mitgeteilten Heiligen Geistes. „Es muß gepredigt werden in seinem (Christi) Namen Buße und Vergebung der Sünden allen Völkern“, sprach der Heiland. „Ihr aber seid Zeugen dafür, und ich sende die Verheißung meines Vaters über euch.“³ Und als er ihnen die Gewalt der Sündenvergebung mitteilte, hauchte er sie an und sprach: „Empfanget den Heiligen Geist.“⁴ Freunde nennt der Herr seine Apostel; aber nur dann sind sie seine Freunde, wenn sie ihm gehorsam sind. Auch jetzt vernehmen die neugeweihten Priester nach der ersten Kommunion, die sie als Priester empfangen, nach dem unblutigen Kreuzesopfer, in welchem das ganze Erlösungswerk, auch die Auferstehung, zur Darstellung gelangt, in dieser Antiphon die Worte: *Accipite Spiritum sanctum in vobis Paraclitum*, hören die Mahnung des Herrn: „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch befehle.“ Das Responsorium *Iam non dicam* ist aber zugleich auch die schönste Einleitung zu den folgenden Zeremonien. Zunächst empfangen die Priester die Gewalt zu predigen. Vor dem Bischof stehend, „zum Zeichen ihrer Bereitwilligkeit, das Evangelium vom Reiche und von der Gnade Gottes zu verkünden“, sprechen die neugeweihten Priester das apostolische Glaubensbekenntnis (*fidei, quam praedicaturi sunt*). Dann legt jedem einzelnen der Neugeweihten der Bischof die Hände auf, und indem er spricht: „Empfanget den Heiligen Geist. Welchen du die Sünden nachlassen wirst, denen sind sie nachgelassen, und welchen du sie behalten wirst, denen sind sie behalten“, erteilt er ihnen die Gewalt der Sündenvergebung. Dann entfaltet der Bischof die Planeta, welche noch immer auf dem Rücken zusammengerollt war, zum äußersten

¹ S. R. C. 81. August 1872, n. 3274 ad 2.

² Gehr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche 343. Jo 15, 14—15.

³ Et 24, 47—49. ⁴ Jo 20, 22.

Zhalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgie. II. 2. Aufl.

Zeichen, daß nunmehr ihnen auch die volle priesterliche Gewalt in ihrer ganzen Entfaltung mitgeteilt wurde. „Ihr werdet meine Freunde sein“, wurde im vorausgehenden Responsorium gesungen, „wenn ihr tut, was ich euch befehle“ — in der Verkündigung der Lehre, in der Sorge um die durch Christus erlösten Seelen. Der Wille Gottes aber wird dem Priester für seinen Amtsbereich offenbar durch den kundgegebenen Willen des Bischofs, dem er nun feierlich den Gehorsam gelobt, indem er dabei seine Hände in die Hände des Bischofs legt, wie einst der Papst bei seinem Lehensherrn zu tun pflegte (ponit manus suas iunctas inter manus Pontificis). Hat der Priester das Gelöbnis des Gehorsams abgelegt, so küßt ihn der Bischof auf die rechte Wange, um durch diesen Freundeskuß auch äußerlich zu manifestieren, daß der Priester, wie mit seinem Herrn, so auch mit dessen Stellvertreter, dem Bischof, in ein heiliges, väterliches Freundschaftsverhältnis getreten ist. — Es folgt noch eine Mahnung des Bischofs, daß die Neomysten die Zeremonien der heiligen Messe von älteren Priestern erlernen sollten. Ein feierlicher Schlussegen, in welchem der Bischof für die Neugeweihten besonders um eine gnadenreiche Feier der heiligen Messe betet (ut offeratis placabiles hostias pro peccatis atque offensionibus populi), beendet die Zeremonien der Priesterweihe. — Nach sämtlichen Weihen — ausgenommen die Bischofskonsekration — legt der Ordinator den Ordinierten ein gewisses Gebetspensum auf — ein Gebet, das verrichtet werden soll als Dankgebet für die Gnade der Ordination in reumütigem Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit gegenüber der gnadenvollen Herablassung Gottes. Es müssen die Tonsurierten und die niederen Kleriker die sieben Bußpsalmen samt der Allerheiligenlitanei, die Subdiaconen und Diaconen eine Nokturn beten. Die Priester jedoch haben drei Messen zu lesen, eine zu Ehren des Heiligen Geistes und eine zu Ehren der allerseligsten Jungfrau (wohl deshalb, weil es von Christus, den sie täglich am Altare opfern, heißt: Conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine), die dritte Messe endlich für die armen Seelen im Reinigungsorte. Dann mahnt der Bischof: Omnipotentem Deum etiam pro me orate, eine Mahnung zum Gebet, die schon die natürliche Dankbarkeit nahelegt und die sich wohl auch über das Grab des Ordinators hinaus erstreckt. — Christus übte das Amt des Priesters aus, als er Brot und Wein in seinen heiligen Leib und in sein heiliges Blut verwandelte. Excellentius quoque hoc officio usus est, cum pro peccatis humani generis seipsum in ara Crucis obtulit Patri, idem Episcopus, sacerdos et hostia: et adhuc gloriösus implet, dum sedens ad dexteram Patris interpellat pro nobis¹.

e) Die Bischofsweihe. Für die Konsekration eines Bischofs muß eine besondere Kapelle hergerichtet werden, in welcher der electus die heiligen Geänder anlegt und die Messe bis zum Offertorium liest. Diese capella besteht gewöhnlich in einem Altar, der in der Nähe des Konsekrationaltares errichtet ist. Vor seiner Konsekration legt der electus, wenn die Messe gesungen wird, den Umkit, die Albe mit dem Zinculum, die vor der Brust gekreuzte Stola und das Pluviale an. Die Paramente des electus müssen, gleichviel welche

¹ Durandus, Rationale l. 2, c. 10, n. 14.

Tagesfarbe trifft, stets von weißer Farbe sein¹. Ist der electus mit den heiligen Gewändern bekleidet, so führen ihn die beiden assistierenden Bischöfe vor den Konsekrator, und der ältere der Assistenten stellt ihn mit den Worten Reverendissime Pater etc. dem Konsekrator vor. Nach der Frage des Konsekrators: Habetis mandatum apostolicum? und der darauffolgenden Antwort: Habemus wird die päpstliche Bulle durch einen Kleriker (notarius consecratoris) verlesen, während alle der Verlesung sitzend zuhören. Dem Apostolischen Stuhl, der zur Erhebung des electus zugestimmt oder dieselbe veranlaßt hat, leistet nunmehr dieser den Eid der Treue, indem er vor dem Konsekrator kniend die Eidesformel abliest und schließlich auf das heilige Evangelium beschwört. Daran reiht sich das Examen, bei welchem der Konsekrator auf einem Falldistorium in der Mitte des Altares Platz genommen hat, den Rücken dem Altare zuwendend. Vor dem Konsekrator, ihm ins Angesicht schauend, sitzt der electus, zu dessen beiden Seiten die assistierenden Bischöfe, die Mitra auf dem Haupte. Inhaltlich zerfällt das Examen in zwei Teile, in eine interrogatio de moribus und in eine interrogatio de credulitate. Dem ersten Teile des Examens schwebt offenkundig das Bild des Bischofs vor, welches der heilige Apostel Paulus in den Pastoralbriefen, besonders im Titusbrief, gezeichnet hat. „Der Bischof muß als Haushälter Gottes schuldlos sein, nicht selbstgefällig, nicht zornmütig, nicht dem Trunk ergeben, nicht zum Schlagen geneigt, nicht schändlicher Gewinnsucht ergeben, sondern gastfreudlich, gütig, besonnen, gerecht, heilig, enthaltsam, festhaltend an dem glaubwürdigen Worte, wie es der Lehre gemäß ist, damit er im stande sei, in der gesunden Lehre zu unterrichten und die Widersprecher zu widerlegen.“² Die Glaubensfragen behandeln mit besonderer Ausführlichkeit das Dogma von der Trinität und der Menschwerdung des Herrn; denn in diesen Glaubenslehren, welche das Fundament des Christentums bilden, muß der von Gott bestellte Lehrer der Kirche wohl befestigt und gegründet sein.

Nach dem Examen küßt der electus dem Konsekrator die Hand und betet hierauf, an der linken Seite des Konsekrators stehend, mit demselben das Stufengebet. Ist dasselbe vollendet, so fährt der Konsekrator in seiner Messe fort; der electus aber wird von den beiden assistierenden Bischöfen zu seiner capella oder zu seinem Altare geführt, wo er das Plumbale ablegt und die pontifizale Fußbekleidung empfängt, während er die Alzehpsalmen betet. Hierauf nimmt er das Pectorale, legt die Stola more episcoporum an und wird mit Tunizella, Dalmatik, Planeta und dem Manipel bekleidet. Dann geht er zu seinem Altare, in dessen Mitte er, zwischen den beiden Assistenten stehend, die Messe bis zum Alleluja oder dem letzten Vers des Traktus bzw. der Sequenz exklusiv liest.

Nunmehr ist der Augenblick der heiligen Weihe gekommen. Der electus tritt, begleitet von den zwei Bischöfen, vor den Konsekrator, der zu ihm spricht: Episcopum oportet iudicare, interpretari, consecrare, ordinare, offerre, baptizare et confirmare. Wie bei den andern höheren Weihen folgt jetzt

¹ S. R. C. 16. Juni 1663, n. 1265 ad 2.

² Vgl. Tit 1, 7—9; 1 Tim 3, 2; 3, 8; 4, 12; 6, 9; 2 Tim 4, 5.

die Allerheiligenlitanei, während welcher der electus, zur linken Seite des knienden Konsekrators, prosterniert. Eine Admonitio ist nicht vorhanden; sie ist zur Genüge ersetzt durch das Examen. Ist die Allerheiligenlitanei gesungen, so wird vom Konsekrator unter Beihilfe der beiden assistierenden Bischöfe dem electus auf Nacken und Schultern ein geöffnetes Evangelienbuch so aufgelegt, daß die Innenseite des Buches auf den Körper des electus zu liegen kommt. „Es geschieht dies“, sagt Durandus¹, „damit der Herr das Evangelium im Herzen des electus festige; damit ferner der angehende Bischof erkenne, welcher mühevollen Ehre er teilhaft werde, weil jeder, der in hervorragender Stellung sich befindet, mehr den Kummer verspüren muß, als sich der Ehre erfreuen kann; endlich um ihn zu mahnen, daß er der Last, das Evangelium zu predigen, niemals überdrüssig werde und in hervorragendem Maße dem Evangelium Gehorsam bezeuge.“ Symeon von Thessalonich² sagt: „Durch diesen Ritus wird angezeigt, daß er (der electus), der das Haupt der Kirche wird, Christus selbst zum Haupte hat . . ., daß er seinen Verstand und seine Vernunft und alle seine Gefühle nach Christus bilden und ausgestalten müsse, seinen Nacken unter das Joch Christi beuge und nichts gegen dessen Gebot tun dürfe, weil er auch die Kirche Christi durch das Evangelium auf seinen Nacken genommen.“ Das Evangelienbuch wird nun von einem Kleriker in derselben Lage, in welcher es aufgelegt wurde, gehalten, bis es dem electus nach der Konsekration überreicht wird.

Das Evangelienbuch ruht auf dem Nacken, den auch der Bischof in Demut beugen muß vor dem göttlichen Worte; es ruht auf den Schultern, weil die Verkündigung des Evangeliums für den Bischof eine verantwortungsvolle Bürde ist. Damit das Evangelium und das ganze bischöfliche Amt ihm eine süße und leichte Bürde werde, dazu wird ihm die Gnade des Heiligen Geistes zuteil. Denn kaum ruht die heilige Last auf Nacken und Schultern des electus, so treten die drei Bischöfe vor ihn hin, und indem sie gemeinsam die Hände auf sein Haupt legen, sprechen sie zugleich: Accipo Spiritum sanctum. In feierlicher Weise singt jetzt der Konsekrator nach der einleitenden Kollekte das Weihegebet. Gott, der Urheber aller Würden in der Hierarchie, wird über den electus angerufen, ihm den reichsten Tugendschmuck zu verleihen, der in der hohenpriesterlichen Kleidung des Aaron schon im Alten Testamente vorgebildet war. „Gewähre deinem Diener“, so fleht der Konsekrator, „die höchste Vollendung in deinem Dienste (ministerii tui summam), und ihn, der unterwiesen ist durch den Schmuck der ganzen Herrlichkeit (des Schmuckes Aarons), heilige durch den Tau der himmlischen Salbung.“

Welcher Art diese „himmlische Salbung“ ist, erklärt der weitere Verlauf der heiligen Handlung von selbst; denn nachdem der Konsekrator die Worte gesungen: Coelestis unguenti rore sanctifica, unterbricht er das Weihegebet und stimmt das Veni Creator Spiritus an, nachdem zuvor das Haupt des electus mit einer langen, linnenen Binde umwunden wurde, deren Enden auf den Rücken herabfallen. Dann salbt er das Haupt (die corona) des Kon-

¹ Rationale 1. 2, c. 11, n. 8.

² De sacra ordinatione c. 206. Migne, P. G. 155, 415.

sekranden mit Chrisam unter den Worten: *Ungatur et consecretur caput tuum coelesti benedictione in ordine Pontificali.* Durch diese Salbung und das sie begleitende *Veni Creator* kommt deutlich zum Ausdruck, daß unter der „himmlischen Salbung“ der Heilige Geist und seine Gnade zu verstehen ist. Mit Recht sagt darum Durandus¹, das Haupt des Bischofs werde gesalbt, *ut ostendatur illius, scilicet Christi (tamquam eius vicarius), reprezentare personam.* Denn auch Christus redet von einer Salbung und vom Heiligen Geiste, wenn er in der Synagoge von sich sprach: *Spiritus Domini super me, eo quod unxit me².*

Die Gnade des Heiligen Geistes, die *gratia capitis*, hat aber Christus nicht für sich allein empfangen; sie strömt über auf seinen Leib, welcher die Kirche ist. So soll auch die Gnade, welche dem Bischof bei seiner Weihe gegeben wird, eine *gratia capitis* sein und überströmen von ihm, dem Hirten, auf seine ganze Herde. Dieser Gedanke beherrscht den ganzen zweiten Teil des großen Weihegebetes, das sofort nach der Salbung vom weihenden Bischof wieder aufgenommen wird. Er fährt fort: *Hoc copiose in caput eius influat, hoc in oris subiecta decurrat.* Diese Salbung des Heiligen Geistes möge reichlich auf sein Haupt herabfließen; sie steige herab auf die Lippen seines Mundes, sie ergieße sich bis zum äußersten Rande seines ganzen Körpers, sie komme mit andern Worten seiner ganzen Herde zugute. Diese Gnade ist zunächst eine Gnade der Wahrheit, die sich mächtig erweisen soll in Ausübung des kirchlichen Lehramtes. Darum heißt es im Gebete: „Er liebe die Wahrheit, er verlasse sie nicht, weder durch Lob noch durch Furcht überwunden. Er mache das Licht nicht zur Finsternis und die Finsternis nicht zum Lichte. Er nenne das Schlechte nicht gut und das Gute nicht schlecht; Weisen und Unweisen sei er Schuldner, damit er aus dem Fortschritte aller reichlichen Lohn ernte.“ Die Gnade, die dem Bischof gegeben wird, ist ferner eine Gnade der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen. Darum fleht in feierlicher Bitte der Konsekrator: „Gib ihm, o Herr, den Dienst der Wiederversöhnung in Wort und Tat, in der Kraft der Zeichen und Wunder. Gib ihm zum Gebrauche die Schlüssel des Himmelreiches; er rühme sich nicht seiner Macht, die ihm zur Auferbauung, nicht zur Zerstörung gegeben ist.“ Groß ist die Macht des Bischofs; denn sie wurzelt in Gott: *Sis ei auctoritas, sis ei potestas, sis ei firmitas,* fleht das Weihegebet. „Wer ihm (dem Bischof) flucht, der sei verflucht; wer ihn segnet, werde mit Segnungen überhäuft.“ Gleichsam um das Herabsteigen der Gnade vom Haupte auf die Glieder auch äußerlich im Symbole darzustellen, erfolgt nach dem Weihegebete und der während derselben vollzogenen Salbung des Hauptes jetzt die Salbung der Hände. Die Hände des Bischofs wurden schon bei der Priesterweihe gesalbt, jedoch nur mit Katechumenenöl, jetzt aber mit Chrisam. Es geschehe dies, sagt Durandus³, weil in den Werken der Bischöfe und der übrigen Vorgesetzten in höherem Grade als bei den Untergebenen die Gnade des Heiligen Geistes erscheine und der Wohlgeruch eines guten Rufes sich fühlbar mache, nach dem Ausspruch des Apostels⁴: *Christi*

¹ Rationale l. 1, c. 8, n. 17.

² Lc 4, 18.

³ Rationale l. 1, c. 8, n. 18.

⁴ 2 Cor 2, 15

bonus odor sumus. Vor Beginn der Salbung hat der Konsekrator die Antiphon Unguentum in capite angestimmt, welche dem Psalm 132 Ecce quam bonum entnommen ist, der während der Salbung der Hände von der schola gesungen wird. Psalm 132 schildert den Segen und die Freude gemeinsamen Beisammenseins im Herrn, ein Zusammensein lieblich wie herabträufelndes Salböl, wie der auf Sion fallende Tau des Hermon — Segen und innere Freude soll alle erfüllen, die mit dem Bischof vereint sind und von der ihm zuteil gewordenen Gnadenfülle empfangen.

Nach der Salbung spricht das Pontifikale nicht mehr von einem electus, sondern nur mehr von einem consecratus, welcher jetzt die Insignien seiner bischöflichen Würde, Stab und Ring, und schließlich auch das Evangelienbuch empfängt, worauf in der heiligen Messe bis zum Offertorium fortgefahren wird, und zwar liest der Konsekrator den betreffenden Teil der heiligen Messe am Konsekrationssaltare, der neugeteigte Bischof aber in seiner Kapelle. Nach dem Offertoriumsvers opfert der Neugeweihte seinem Konsekrator zwei große Kerzen, zwei Brote und zwei Fäßlein Wein. Die Opfergaben, welche dem consecratus von Klerikern nachgetragen und von ihm dem Konsekrator übergeben werden, sind mit den Wappen des Konsekrators und des consecratus versehen; von den Broten und den Weinfäßlein ist je das eine vergoldet, das andere versilbert. Nach dieser Oblation geht der neugeweihte Bischof an die Epistelseite des Konsekrationssaltares und liest, zwischen den beiden assistierenden Bischöfen stehend, die heilige Messe, wobei er — im Gegensatz zur Konzelebration bei der Priesterweihe — nicht bloß die Gebete spricht, sondern auch die Segnungen vollzieht. Es wird jedoch nur eine Hostie auf den Altar gelegt, der Wein aber muß in einer für die Kommunion beider Zelebranten hinreichenden Quantität im Kelche vorhanden sein. Die heilige Kommunion empfängt der Neugeweihte, im Unterschiede von den neugeweihten Priestern, stehend und unter beiden Gestalten. Ist nach dem letzten Segen die Weihe und Übergabe der Mitra und der Handschuhe erfolgt, so ergreift der Konsekrator den neuen Bischof an der rechten und der erste der assistierenden Bischöfe an der linken Hand und führen ihn zur bischöflichen cathedra, wenn die Weihe in der Kathedrale des neuen Bischofs erfolgte, sonst zu einem Baldistorium. Der Konsekrator reicht ihm den Stab und stimmt dann, gegen den Altar gewendet, das Te Deum an. Während dieses Gesanges schreitet Segen spendend der neue Bischof, von den beiden Assistenten begleitet, durch die Kirche, welchen Segen er, am Altare angelangt, noch einmal in feierlicher Weise wiederholt. Eingeleitet wird dieser Segen durch die Antiphon: „Stark möge deine Hand sich zeigen und sich erheben deine Rechte; Gerechtigkeit und Recht sind die Stütze deines Thrones“¹, und durch das vom Konsekrator für den consecratus gesprochene Gebet: Deus omnium fidelium pastor et rector. Zum Schluße der Feier spricht der consecratus dem Konsekrator seinen Dank aus durch den dreimal in immer höherer Tonlage gesungenen Segenwunsch: Ad multos annos. Der neue Bischof nähert sich hierbei in vollem Ornat von der Epistelseite her dem an der Evangelienseite stehenden Konsekrator (indem er dreimal bei jedem Ad multos annos

¹ Ps 88, 14—15.

genuslektiert), mit welchem er dann, ebenso wie mit den assistierenden Bischöfen, den Friedenskuss austauscht. — Christus übte nach Durandus¹ das Bischofsamt aus, als er, seine Hände über die Häupter seiner Jünger erhebend, sie segnete und sprach: „Empfanget den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen.“

Siebtes Hauptstüd.

Das heilige Sakrament der Ehe.*

§ 76. Zeit und Ort der feierlichen Eheschließung.

Die Ehe kann zu jeder Zeit des Jahres abgeschlossen werden; wenn trotzdem schon seit alter Zeit Verbote der feierlichen Eheschließung für gewisse Zeiten erlassen worden sind, so gründen sich solche Verbote auf die kirchliche Anschauung, „daß der Wärme und die sinnlichen Freuden und Genüsse, welche mit den Hochzeiten verbunden sind, sich nicht vertragen mit jenen Zeiten, welche durch Gebet, Fasten und Buße geheiligt werden und in denen die Gläubigen ihren Sinn vorzugsweise auf das Ewige und Himmlische hinrichten sollen; dann auf die Ermahnung des Apostels, daß Eheleute zu besondern Zeiten des Gebetes wegen Enthaltsam leben mögen, und auf die Aussprüche der Väter, welche Enthaltsamkeit in den heiligen Zeiten ausdrücklich verlangten“². Den Abschluß der kirchlichen Gesetzgebung bezüglich der geschlossenen Zeit stellt das Tridentinum³ dar, welches als tempus feriatum die Zeit ab adventu Domini nostri Iesu Christi usque in diem Epiphaniae et a feria quarta Cinerum usque in octavam Paschatis inclusive bestimmte. — Die Eheschließung soll ferner am Morgen gefeiert werden. Bezuglich des Ortes schreibt das römische Rituale vor: Matrimonium in ecclesia maxime celebrari debet.

Schon das Konzil von Laodicea verordnete in seinem 52. Kanon: Non oportet in Quadragesima aut nuptias aut quaelibet natalitia celebrare. Die nämliche Bestimmung lehrt wieder in der Kanonesammlung des Martin von Bracara⁴ und in den Responsa a consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I.⁵ Im 11. Jahrhundert war man über die Zeit der Quadragesima schon hinausgegangen. Ein Konzil

¹ Rationale I. 2, c. 11, n. 16.

* Literatur. Friedberg, Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1865. Sohm, Das Recht der Eheschließung aus dem deutschen und kanonischen Rechte geschichtlich entwickelt, Weimar 1875. Dieckhoff, Die kirchliche Trauung, ihre Geschichte im Zusammenhang mit der Entwicklung des Eheschließungsrechtes und ihr Verhältnis zur Zivilehe, Rostock 1878. Hoffmann, Die Form der Eheschließung in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Theol.-prakt. Monatsschrift 1891, 745 ff. Marucchi, La santità del matrimonio confermata dagli antichi monumenti cristiani, Roma 1892. Howard, History of matrimonial institutions, London 1904. Kellner u. Kraus, Art. „Eheschließung“ in Realencyklopädie der christl. Altertümmer I 389 ff. Thalhofer, Art. „Eheeinsegnung“ in Wehr und Weltes Kirchenlexikon IV² 182 ff.

² Amberger, Pastoraltheologie III 994.

³ Sess. XXIV, de ref. matr. c. 10.

⁴ c. 48, Migne, P. L. 84, 581. ⁵ c. 3.

von Benevent 1091 kennt auch den Advent als geschlossene Zeit; noch weiter ging man in Deutschland, wo nach einer Bestimmung der Synode von Seligenstadt 1020 in der Zeit von Advent bis zur Oktav von Epiphanie, von Septuagesima bis zur Oktav von Ostern und 14 Tage vor dem Feste des hl. Johannes des Täufers die feierliche Eingehung der Ehe untersagt war. Doch bestand vor dem Tridentinum noch keine einheitliche Praxis. Das Konzil von Nîmes (1284) z. B. kennt eine geschlossene Zeit, von den Vittagen angefangen bis zum ersten Sonntag nach Pfingsten. In Augsburg¹ galt nach einer Verfügung des Bischofs als solche auch die Oktav von Fronleichnam. Das Recht der Kirche, derartige Verbote zu erlassen, nahm das Tridentinum² ausdrücklich in Schuß: Si quis dixerit prohibitionem solemnitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam, ab ethnorum superstitione perfectam, anathema sit. Damit ist natürlich nicht der Abschluß der Ehe innerhalb der verbotenen Zeit untersagt, da das Tridentinum nur von den Feierlichkeiten der Eheschließung spricht. Zu diesen Feierlichkeiten rechnet man den Brautsegen, den feierlichen Kirchenzug, das Hochzeitsmahl und die profanen Freudenbezeugungen³. Doch hat sich in fast allen Diözesen das Gewohnheitsrecht gebildet, daß in der geschlossenen Zeit vom Pfarrer ohne bischöfliche Erlaubnis überhaupt keine Trauung vorgenommen werden darf. Dieses Gewohnheitsrecht gründet sich auf die Bestimmung des Tridentinums, wonach die Neubermählten vor Empfang des Brautsegens, welcher in der geschlossenen Zeit nicht erteilt werden durfte, nicht zusammenwohnen sollten. Benedikt XIV.⁴ und die Ritenkongregation⁵ billigten ausdrücklich dieses Gewohnheitsrecht. — Als Tageszeit für die Eheschließung empfiehlt sich von selbst der Vormittag, an welchem allein die heilige Messe und der mit ihr verbundene Brautsegen stattfinden kann. Deshalb bestimmt schon ein Konzil von Rouen 1072⁶, daß die Hochzeitsfeier nicht in occulto oder post prandium vor sich gehe, sondern daß sponsus et sponsa ieconi a sacerdote ieuno benedicantur. Diese Bestimmung fehrt häufig auch in andern Synodalbestimmungen⁷ wieder. Die Eichstätter Pastoralinstruktion⁸ gestattet nur, antemeridiano tempore der Eheschließung zu assistieren. — Da gegenwärtig schon seit langer Zeit die Population und die Solemnisation der Ehe verbunden sind, so ist in der Regel der Ort der Eheschließung die Kirche. Doch kann die celebratio matrimonii, wozu nach kirchlicher Anschauung der Brautsegen gehört, mit Genehmigung des Bischofs, si nullum immineat periculum ac laudabiles concurrant causae, zuweilen iis privatis Oratoriis, in quibus Sacrum fieri valeat⁹, vorgenommen werden.

§ 77. Die Entstehung des Ritus der Eheschließung.

1. Die Entstehung und Ausbildung der Riten bei Abschluß einer christlichen Ehe hängen innigst zusammen mit den rechtlichen Anschauungen über den Ehevertrag, der entsprechend der hohen Bedeutung der Ehe selbst bei den heidnischen Völkern stets mit religiösen Feierlichkeiten umgeben war. Die Kirche trat nur ganz allmählich und in verhältnismäßig später Zeit mit besondern kirchlichen Formen der Eheschließung hervor. Bei ihrem ersten Auftreten innerhalb des

¹ Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 164.

² Sess. XXIV, de sacr. matrimonii c. 11.

³ Rit. Rom. tit. VII, c. 1, n. 18.

⁴ Inst. 80, p. 527.

⁵ 25. Sept. 1875, n. 3380 ad 2.

⁶ c. 13.

⁷ Z. B. auf einer Synode von Köln 1549, Trier 1720.

⁸ p. 420.

⁹ S. R. C. 31. August 1872, n. 3265 ad 2 und ad 3.

römischen Reiches schloß sie sich, was die rechtliche Form des Ehevertrages anlangte, dem herrschenden römischen Rechte an, in welchem der Grundsatz galt: *Consensus facit nuptias*. Nichts deutet darauf hin, daß dieser Konsens vor kirchlichen Personen, etwa vor dem Bischof, abgelegt werden mußte, wenn sich auch schon in frühesten Zeiten ein besonderes kirchliches Interesse an dem Abschluß der Ehe nachweisen läßt. Denn es war Aufgabe der Kirche, den christlichen Anschauungen über die Ehe zum Siege zu verhelfen, was nur dann möglich war, wenn die Kirche vor Eingehung der Ehe gehört wurde. Von einer Teilnahme der Kirche bei der Abgabe des Konsenses oder von Zeremonien der Kopulation ist jedoch im christlichen Altertum nicht die Rede. Die religiösen Feierlichkeiten bestanden vielmehr in dem nach Abschluß der Ehe gefeierten heiligen Opfer und dem damit verbundenen Brautsegen, der *velatio nuptialis* und der Krönung der Brautleute am Schlusse der Brautmesse. Diese Gebräuche, von denen einige sich sogar bis in die heidnische Zeit zurückverfolgen lassen, werden vereinzelt von den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte erwähnt. Die erste zusammenhängende Beschreibung der christlichen Gebräuche bei der Eheschließung aber findet sich für den römischen Ritus erst im 9. Jahrhundert in den bekannten *Responsa ad consulta Bulgarorum* des Papstes Nikolaus I.

a) Im römischen Reich, in welchem das Christentum zum erstenmal in die Erscheinung trat, galt der Grundsatz: *Consensus facit nuptias*, ein Konsens, der für die rechtliche Gültigkeit der Ehe lediglich ein formloser zu sein brauchte, der aber tatsächlich schon mit Rücksicht auf die Legitimität der Kinder, der gesellschaftlichen Stellung der Frau und der väterlichen Gewalt regelmäßig der Solemnität nicht entbehrt. Als Vorbereitung der Eheschließung tritt schon bei den Römern das Verlöbnis (*Sponsalia*) auf, welches das Versprechen zum Inhalt hatte, künftig die Ehe abzuschließen. *Sponsalia sunt mentio et re promissio futurarum nuptiarum*. Schon die Sponsalien bekundeten eine gewisse Feierlichkeit: der Bräutigam pflegte seiner Braut einen Ring als arrha zu geben zum Zeichen des abgeschlossenen Verlöbnisses; ebenso wurde es in der späteren Kaiserzeit gebräuchlich, die Festsetzung der dos und des Ehekantates schon bei der Verlobung zu bewerstelligen. Ursprünglich war aber gerade diese Bestellung der dos in der Verbindung mit der *deductio in domum*, die am Hochzeitsabend erfolgende feierliche Heimleitung der Braut in ihr neues Heim, ein Beweis, aus welchem der *consensus nuptialis* geschlossen werden konnte. — Mit diesen Formalitäten der Eheschließung verbanden sich auch bei den heidnischen Römern religiöse Gebräuche. Schon am frühen Morgen des Hochzeitstages wurde der Wille der Götter durch Auspizien, in späterer Zeit durch Haruspizien erforscht. Hierauf versammelten sich die Gäste, denen die Auguren das Ergebnis der Vogelschau verkündeten. Die Braut trug auf ihrem Haupte das flammeum, einen roten Schleier, der, abgesehen von der Farbe, sich im übrigen von dem Schleier der verheirateten Frauen nicht unterschied. Auf ihrem und auf dem Haupte des Bräutigams ruhte ein Blumenkranz. Nunmehr erklärten die Brautleute den Ehekonsens, worauf die Brautführerin die Hände der Vermählten ineinanderlegte. Daran schloß sich das Opfer, welches bei der feierlichsten Art der Eheschließung, der sog. *confarreatio*, der Pontifex maximus darzubringen hatte. Den Abschluß der Hochzeitsfeierlichkeiten bildete das Hochzeitsmahl und die feierliche Heimleitung der Braut¹.

¹ Vgl. Dieckhoff, Die kirchliche Trauung 12—16. Duchesne, Origines du culte chrétien 40. Über die Gebräuche der confarreatio vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum 700.

b) Die Kirche dachte in den ersten Zeiten nicht daran, eine Änderung der Eheschließungsform eintreten zu lassen. Ehen, die durch bloßen Konsens geschlossen wurden, ohne jegliche feierliche Form, anerkannte sie als gültige, die religiösen Zeremonien aber wurden selbstverständlich verchristlicht. Doch konnte die Kirche den Abschluß der Ehe seitens ihrer Glieder nicht unbeachtet lassen, wenn sie dem Auftrag des Herrn, die Völker alles halten zu lehren, was er geboten, nachkommen wollte. Dazu gehören auch die Bestimmungen über die christliche Ehe und ganz vorzüglich das Gesetz der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe. Um nun zu erkennen, ob eine Ehe den christlichen Anforderungen entsprach, war es angezeigt, daß schon vor Abschluß der Ehe die Kirche zu Rate gezogen wurde. Wohl aus diesem Grunde sagt schon der hl. Ignatius von Antiochien¹: Πρέπει δὲ τοῖς γαμουσοῖς καὶ τοῖς γαμονυμέναις μετὰ γύνης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἔνωσιν ποιεῖσθαι, τίνα δὲ γάμος οὐ κατὰ θεὸν καὶ μηδὲ κατ’ ἐπιθυμίαν. Ein Jahrhundert später sagt Tertullian²: Occultas quoque coniunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur. An einer andern Stelle wendet sich Tertullian³ gegen die im christlichen Altertum vielfach verpönte zweite Ehe, indem er auf das Unschuldliche hinweist, diese zweite Ehe von solchen zu fordern (d. h. solche dabei zu Rate zu ziehen), die nur in einmaliger Ehe verheiratet sein dürfen, d. h. vom Bischof, den Priestern und Diaconen: Ut igitur in Domino nubas secundum legem et apostolum, si tamen vel hoc curas, qualis es id matrimonium postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere? Ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti? Wenn Tertullian⁴ ferner an anderer Stelle das Glück jener Ehe preist, quod ecclesia conciliat, so wird auch mit diesen Worten nur ausgedrückt sein, „daß die Kirche den Eheschluß, dessen Billigung vorher durch die Kirche erfolgt war, als einen nach Gottes Willen vollzogenen angesehen hat“⁵. — Auf die religiösen Zeremonien der Eheschließung weisen viele Väterstellen hin. Gebete und Messformulare bei Abschluß der Ehe haben sich auch in den alten Sakramentarien erhalten; die erste zusammenhängende Darstellung dieser Feierlichkeiten bietet jedoch erst Nikolaus I.⁶ im 9. Jahrhundert. Post sponsalia, sagt dieser Papst, quae futurarum sunt nuptiarum promissa foedera, quaeque consensu eorum, qui haec contrahunt, et eorum, in quorum potestate sunt, celebrantur, et postquam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei a se anulo insignitum desponderit, dotemque utriusque placitam sponsus ei cum scripto pactum hoc continente coram invitatis ab utraque parte tradiderit, aut mox aut apto tempore, ne videlicet ante tempus lege definitum tale quid fieri praesumatur, ambo ad nuptialia foedera perducuntur. Et primum quidem in ecclesia Domini cum oblationibus, quas offerre debent Deo, per sacerdotis manum statuuntur, siveque demum benedictionem et velamen coeleste suscipiunt, ad exemplum videlicet, quo Dominus primos homines in paradyso collocans benedixit eis dicens: Crescite et multiplicamini etc. Siquidem et Tobias, antequam conjugem convenisset, oratione cum ea Dominum orasse describitur. Verumtamen velamen illud non suscipit, qui ad secundas nuptias migrat. Post haec autem de ecclesia egressi coronas in capitibus gestant, quae semper in ecclesia ipsa solitae sunt reservari. Viele von diesen durch Nikolaus I. bezeugten Gebräuchen sind bereits dem christlichen Altertum bekannt, manche von ihnen, ganz besonders die Brautmesse und der Brautsegen, haben sich durch das Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit herein erhalten. — Als Vorbereitung der Eheschließung

¹ Ep. ad Polyc. c. 6.² De pudic. c. 4.³ De monog. c. 11.⁴ Ad uxor. l. 2, c. 8.⁵ Rietzschel, Lehrbuch der Liturgie II 222.⁶ Responsa ad consulta Bulgarorum c. 3.

erwähnt Nikolaus I. die Sponsalien. Dabei ist nicht die Rede von der Anwesenheit irgend welcher kirchlicher Organe, die auch nicht als notwendig angesehen wurde, wie wohl eine kirchliche Einsegnung des (römischen) Verlöbnisses schon im 4. Jahrhundert¹, wenn auch vereinzelt, bezeugt ist. Hingegen scheint es allgemeine Sitte gewesen zu sein, mehrere Zeugen — der hl. Ambrosius² erwähnt deren zehn — beim Abschluß der Sponsalien beizuziehen. Der Sponsalienvertrag wurde dann feierlich bekräftigt durch die Übergabe des Ringes, den der Bräutigam der Braut an den Finger stieß — die sog. subarrhatio.

Schon Plautus³ kennt einen Verlobungsring, Tertullian⁴ näherhin einen solchen aus Gold: Aurum nulla (femina) norat praeter unico dito quem sponsus oppignerasset pronubo anulo. Clemens von Alexandrien⁵ sagt: Διδότω αὐταῖς δακτύλιον ἐκ χρυσοῦ, οὐ δὲ τοῦτον εἰς κόσμον, ἀλλ’ εἰς τὸ ἀποστημάτος τὰ οἴκοι φυλακῆς ἔχει διὰ τὴν ἐπιμέλειαν τῆς οἰκουρίας. Der hl. Ambrosius⁶ läßt die hl. Agnes zu dem Sohne des römischen Stadtpräfekten, der sich um sie bewarb, sprechen: Discede a me, quia iam ab alio amatore praeventa sum, qui anulo fidei suae subarravit me. Isidor von Sevilla⁷ kennt bereits die Sitte, daß die Braut den Verlobungsring am vierten Finger trägt, quod in eo vena quaedam ut fertur sanguinis ad cor usque perveniat. Aus dem Verlobungsring ist später, wie weiter unten dargetan werden wird, unter dem Einfluß des germanischen Eheschließungsrechtes ein Trauring geworden. Nikolaus I. spricht auch von einem schriftlich abgesafsten Vertrage; in der späteren Kaiserzeit wurde es nämlich „immer gewöhnlicher, daß der Ehekontrakt bei der Verlobung abgesafzt wurde, so daß für denselben die Bezeichnungen tabulae nuptiales und tabulae sponsales ohne Unterschied gebraucht wurden“⁸.

c) Nach Abschluß der Sponsalien folgte, wie Nikolaus I. sagt, mox aut apto tempore die eigentliche Eheschließung, ad nuptialia foedera perducuntur. Im Mittelpunkte der die Eheschließung umgebenden religiösen Feierlichkeiten steht das heilige Messopfer, unter welchem der Brautsegen, die velatio nuptialis und die Krönung der Brautleute vorgenommen wurde. Des Opfers und des während desselben vollzogenen Brautsegens tut bereits Tertullian⁹ Erwähnung. „Wie sollen wir“, sagt er, „im stande sin, das Glück jenes Ehebundes zu schildern, welchen die Kirche gefülpst (quod ecclesia conciliat) und den die Darbringung bestätigt (confirmat oblatio) und den die Segnung besiegt (obsignat benedictio).“ Auch Ambrosius¹⁰ sagt, daß die Ehe durch den Segen geheiligt werden müsse; Innocenz I.¹¹ spricht ferner ausdrücklich von einer benedictio, quae per sacerdotes super nubentes imponitur. Die ältesten Sakramentare bieten bereits Formulare für diese Brautmesse, die noch jetzt zum Teil in der Brautmesse des römischen Missale wiederkehren. So sind die Kollekte Exaudi, die Sekret Suscipe und die Postkommunion Quaesumus der jetzigen missa pro sposo et sponsa schon im Leonianum¹² enthalten; dorfselbst (und im Gelasianum¹³) findet sich auch die Einleitungskollekte (Propitiare Domine) zu dem nach dem Paternoster gesprochenen Brautsegen. Der Brautsegen selbst tritt in seiner jetzigen Gestalt allerdings erst im 9. Jahrhundert¹⁴ uns entgegen; in seinem letzten Teile jedoch (fidelis et casta

¹ Sirc. ep. 1, c. 4, n. 5. ² Ad virg. laps. c. 6.

³ Miles gloriosus IV, 1, 11. ⁴ Apolog. c. 6.

⁵ Paedag. I, 3, c. 11. ⁶ Ep. 34. ⁷ De eccl. off. I, 2, c. 19.

⁸ Dieckhoff, Die kirchliche Trauung 12—13. ⁹ Ad uxor. I, 2, c. 9.

¹⁰ Ep. 1 ad Vigil. ¹¹ Ep. ad Vict. Rothomag. c. 6.

¹² Ed. Feltoe 140—141. ¹³ Ed. Wilson 266—267.

¹⁴ Gerbert, Monum. vet. lit. alem. II 45.

nubat in Christo — ad coelestia regna perveniat¹⁾ ist er bereits den beiden ältesten römischen Sakramentaren bekannt. Der letzte Segen, welcher nach der Kommunion über die Brautleute gesprochen wird, entstammt nach Duchesne² dem gallikanischen Ritus. Während der Brautmesse opferten Braut und Bräutigam, empfingen den Friedenskuss und die heilige Kommunion³. — Trat das heilige Messopfer an die Stelle der alten heidnischen Opfer, so lebte das alte flammeum bis in die neueste Zeit herein fort in der *velatio nuptialis*, die schon vor Nikolaus I. der hl. Ambrosius⁴ und Papst Silius⁵ unter den Hochzeitsgebräuchen aufzählen. Während nämlich der Brauthegen gesprochen wurde, lag ein Schleier über die beiden Nupturienten ausgebreitet. Nach der Angabe eines aus dem Kloster Lyre⁶ stammenden Pontifikale mussten Braut und Bräutigam schon beim Sanctus der Messe prosternieren, worauf ein Tuch über sie gebreitet wurde, dessen Enden vier Männer hielten. Dieser *velatio* geschieht wiederholt in den von Martène⁷ veröffentlichten Ordines Erwähnung, zuletzt noch in einem dem 14. Jahrhundert angehörenden Ordo von Paris⁸. Auch die Bekränzung der Brautleute ist aus dem heidnischen Ceremoniell in den christlichen Ritus übergegangen. Tertullian⁹ polemisiert zwar gegen diesen Brauch als einen heidnischen, ohne jedoch mit seinen Anschauungen durchdringen zu können. Der hl. Johannes Chrysostomus¹⁰ erblickt in diesen Kränzen ein Zeichen des Sieges über die Begierlichkeit. Vielleicht wurde gerade aus derartigen Erwägungen die Bekränzung (und die aus ihr hervorgegangene Krönung) der Brautleute im Christentum beibehalten. Solchen Anschauungen entsprach es auch, wenn nur jungfräuliche Brautleute diese Ehre empfingen, nicht aber jene, die sich zum zweiten- oder drittenmal vermählten¹¹. — Alle diese Feierlichkeiten aber enthielten nicht den Alt des Abschlusses der Ehe, sondern erscheinen vielmehr als die solemnization der bereits außerhalb der Kirche durch den Konsens der Ehegatten abgeschlossenen Ehe. Sie konnten, wenn bestimmte Gründe vorlagen, auch wegfallen. Dies hebt Nikolaus I. ausdrücklich hervor: *Pecatum autem esse, si haec cuncta in nuptiali foedera non interveniant, non dicimus ... praesertim cum tanta soleat arctare quosdam rerum inopia, ut ad haec praeparanda nullum his suffragetur auxilium; ac per hoc sufficiat solus eorum consensus, de quorum coniunctione agitur.* Die Ausbildung der Trauung, des ersten Teiles unseres jetzigen Eheschließungsrituale, erfolgte erst später unter dem Einfluß des germanischen Rechtes.

2. Im Bereich des germanischen Rechtes muß ebenso wie im römischen Rechte unterschieden werden zwischen Verlobnis und Eheschließung, welch letztere bei den Germanen von Anfang an als ein „zur Ehe geben“, als eine „Trauung“ erschien. Im Unterschied von der römischen Verlobung, die für den Abschluß der Ehe rechtlich irrelevant war, da auch ohne sponsalia eine rechtlich gültige Ehe zustande kommen konnte, bildete die germanische Verlobung einen Faktor, der mit der Trauung die Legitimität der Ehe begründete. Der Verlobungsvertrag wurde nach altem deutschen Rechte jedoch nicht zwischen Braut und Bräutigam, sondern in Erinnerung an die alte Sitte des Frauenkaufes zwischen dem Vater bzw. Vormund der Braut und dem Bräutigam abgeschlossen.

¹⁾ Leonianum ed. Feltoe 141—142; Gelas. ed. Wilson 266—267.

²⁾ Duchesne, Origines du culte chrétien 436.

³⁾ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 9, art. 5, ordo 1.

⁴⁾ De virg. l. 5, c. 26. ⁵⁾ Ep. 7 ad Mediol.

⁶⁾ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 9, art. 5, ordo 3.

⁷⁾ Ebd. ordo 5 6. ⁸⁾ Ebd. ordo 10. ⁹⁾ De cor. mil. c. 13.

¹⁰⁾ Hom. 9 in 1 Tim. ¹¹⁾ Bingham l. xxii, c. 4, § 6.

Ebenso bestand die Trauung darin, daß der Vater oder Vormund die Braut dem Bräutigam „übergab“. Der Verlöbnisvertrag, der ursprünglich ein Realkontrakt war, wurde schon in der ersten Hälfte des Mittelalters zum Formalkontrakt umgestaltet, der jedoch nach germanischer Rechtsanschauung nur durch Anwendung symbolischer Zeichen, zu welchen vor allem der Ring zu rechnen ist, abgeschlossen werden konnte. Die wichtigste Veränderung, die mit dem Verlöbnisvertrag im Laufe des Mittelalters vor sich ging, bestand darin, daß, nachdem mit der fortschreitenden Zivilisation die alte Geschlechtsvormundschaft sich abgeschwächt hatte, der Verlöbnisvertrag von der Braut selbst eingegangen wurde. Die Braut aber, die sich selbst verloben konnte, konnte auch selbstständig in die Ehe treten, d. h. sie konnte sich selbst der eheherrlichen Gewalt ihres Bräutigams anvertrauen. Anderseits aber war das Herkommen zu mächtig, als daß es angängig erschien, ohne durch einen Dritten getraut zu sein, das eheliche Leben zu beginnen. Während jedoch früher diese Trauung nur durch den Geschlechtsvormund vollzogen werden konnte, wurden, nachdem die Braut bei Abschluß der Ehe selbstständig aufrat, dessen Funktionen einem von der Braut oder den Brautleuten gewählten Vormund übertragen, der aber anfänglich nicht ein Geistlicher zu sein brauchte und es sehr häufig auch gar nicht war. Nachdem aber durch das Verschwinden der vormundshaftlichen Trauung die Möglichkeit gegeben war, Geistliche mit der Vornahme der Kopulation zu betrauen, beginnen seit dem 13. Jahrhundert die Verbote der Laientreuung sich zu mehren. Doch so sehr auch die Kirche die priesterliche Trauung urgieren möchte, vollen Erfolg konnten ihre Bestrebungen erst haben, wenn der Assistent des Priesters bzw. Pfarrers, wie dies durch das Tridentinum geschah, eine rechtlich relevante Bedeutung beigelegt wurde. Neuerdings hat Pius X. durch Dekret vom 2. August 1907 *Ne temere* diese Stellung des Priesters noch gehoben, indem er eine bloß passive Assistent für ungenügend erklärte.

Die Tätigkeit des Priesters bei der Vornahme der Trauung war in den einzelnen Entwicklungsphasen des kirchlichen Zeremoniells eine verschiedene. Im allgemeinen lassen sich drei Entwicklungsstufen feststellen. Zuerst erscheint die Trauung als eine Trauung vor der Kirche, wobei der Priester lediglich Repräsentant der Kirche ist; hierauf als eine Trauung durch die Kirche, bei welcher der Priester die Kopulation vornimmt, also an Stelle des trauenden Vormundes tritt. In ihrer letzten Entwicklung hat die Trauung ihren ursprünglichen Charakter verändert; es ist nicht mehr das „Geben“ der Braut, das „Zusammengeben“ der Brautleute, sondern vielmehr die Entgegennahme des Konsenses, auf dessen Konstatierung infolge des Einflusses der kanonistischen Doktrin nunmehr das Hauptgewicht gelegt wurde. Denn was die Schließung der Ehe anlangt, „so steht das kanonische Recht auf dem Boden des deutschen“, und nach diesem erscheint die Verlobung bereits als die „erste Stufe der Eheschließung“¹, weshalb es von größter Wichtigkeit war, das Verlöbnis bzw. den Konsens in der Trauung zu konstatieren. Mit der öffentlichen Konstatierung der Sponsalia kurz vor der Trauung sind auch die Zeremonien des Verlöbnisses in die Trauung übergegangen; namentlich wurde der bisherige Ver-

¹ Sohm, Das Recht der Eheschließung 152.

lobungsring zum Ehe- oder Trauring. Das Trauritual selbst setzt sich demnach zusammen aus zwei Teilen: den Traufragen zur Konstatierung des Konsenses und der eigentlichen Trauung, dem Zusammengeben der Rupturienten.

Nikolaus I. hielt an dem Grundsätze fest, daß der Konsens die Ehe schaffe, stand also ganz und gar noch auf dem Boden des alten römischen Rechtes. Als nun die germanischen Völker in die Kirche aufgenommen wurden, änderte die Kirche ihr Verhalten gegenüber dem herrschenden Eheschließungsrecht in keiner Weise. Wie sie vor dem das römische Recht in dieser Sache anerkannte, so jetzt das germanische. Nicht als ob ihr der Abschluß der Ehe gleichgültig gewesen wäre; im Gegenteil, man suchte kirchlicherseits sich bereits vor Eingehung der Ehe Gehör zu verschaffen. Schon Karl d. Gr. bestimmte in einem Kapitulare: *Coniunctiones facere non presumant, antequam episcopi, presbyteri cum senioribus populi consanguinitatem coniungentium diligenter exquirant, et tunc cum benedictione iungantur*¹. Daraus geht hervor, daß schon mit Rücksicht auf die Verhinderung inzestuoser Ehen die Kirche vor Abschluß der Ehe gehört werden wollte, wie denn auch später der 51. Kanon des vierten lateranensischen Konzils forderte, daß die beabsichtigte Ehe vorher von der Kirche verkündet werde. Damit wurde aber noch keineswegs der Abschluß der Ehe vor der Kirche verlangt. Zum erstenmal findet sich eine Mitwirkung des Priesters bei einer Eheschließung erwähnt anlässlich der Vermählung Judiths, der Tochter Karls des Kahlen, mit dem angelsächsischen König Ethelwulf². Es beschränkte sich die Tätigkeit des Priesters dabei auf die Segnung der dos und der arrha, nämlich des Ringes, den — entgegen dem sonstigen mittelalterlichen Gebräuche — der Priester der Braut darreichte. Von einem Abschluß der Ehe vor dem Priester oder durch den Priester ist also auch in diesem Ausnahmefalle keine Rede. Die Ehe wurde vielmehr schon vor den religiösen Zeremonien nach den Formen des germanischen Rechtes geschlossen. Die religiösen Zeremonien bestanden, wie in der altchristlichen, so auch in der frühmittelalterlichen Kirche darin, daß die Ehegatten der Brautmesse anwohnten und die priesterliche Segnung empfingen. Das spiegelt sich auch wieder in den deutschen Heldengedichten, wo, wie z. B. Siegfried und Chriemhilde im Nibelungenliede, die Ehegatten erst nach vollzogener Ehe in die Kirche gingen, um hier der Messe beiwohnen und den Segen zu empfangen³. Eine Trauung beanspruchte die Kirche auf dem deutschen Rechtsgebiete nicht, solange die vormundshaftliche Trauung bestand. Erst als die allgemeinen Rechtsanschauungen sich änderten und an Stelle der vormundshaftlichen Trauung die Selbsttrauung der Braut oder vielmehr der Brautleute trat, machte die Kirche ihre Rechte auf die Trauung geltend. Die Umwandlung der alten Sitte, daß der „geborene“ Vormund die Trauung vornahm, in die neue, daß auch der „erlorene“ Vormund kopulieren konnte, erfolgte im 12. Jahrhundert. Bald darauf ergehen auch kirchliche Verbote der Laientrauung. Ein Konzil von Trier (1227) verfügt: *Prohibemus, ne laici, quicumque sint, auctoritate sua sine sacerdote aliquos matrimonialiter audeant coniungere*. Eine Synode von Prag (1350) bestimmt: *Laici . . . nubentes non audeant copulare*; ebenso eine Synode von Magdeburg (1370): *Ne quis laicus, cuiuscumque etiam conditionis, status vel praeeminentiae fuerint, praesumat aliquos copulare in domibus vel extra ecclesiam*. Nichtsdestoweniger scheint noch im 14. Jahrhundert das Jülich'sche Landrecht⁴ vor, daß wenn ein Mann von der Ritterschaft ein Weib nehmen wolle, ein Laie sie vor den Leuten offenbarlich zusammengebe. Eine feste Stütze erhießt das

¹ M. G. Leges I 95.

² Ebd. I 450. Dieckhoff, Die kirchliche Trauung 74.

³ Friedberg, Das Recht der Eheschließung 82. ⁴ Ebd. 79.

Trauungsrecht des Priesters erst durch das Tridentinum. Spuren der alten Anschauung, wonach ursprünglich die Trauung eine nichtpriesterliche, außerkirchliche Funktion war, haben sich durch das ganze Mittelalter bis in die Neuzeit herein erhalten. So fand nach einem Augsburger Obsequiale vom Jahre 1487 der erste Alt der Eheschließung im Kreise der Familie statt, wo die Brautleute vor ihren Verwandten die sponsalia de praesenti schlossen. Die Anwesenheit des Priesters war nicht gefordert; war aber ein Priester zugegen, so assistierte er ohne Chorrock und Stola und sprach lediglich ein Gebet¹. Diese sponsalia de praesenti, welche die Ehe rechts gültig schlossen, wurden dann noch in feierlicher Weise in facie ecclesiae wiederholt. Eine weitere Erinnerung, daß ursprünglich außerhalb der Kirche der rechtliche Abschluß der Ehe sich vollzog, ist die Tatsache, daß bis in die Neuzeit herein — in Augsburg bis zum Jahre 1612² — die Population nicht innerhalb der Kirche, sondern an der Kirchentüre, der sog. Braut- oder Ehetüre stattfand³. Budem erscheint in den ältesten Quellen, welche von einer Beteiligung des Priesters bei der Trauung berichten, die Trauung als eine Trauung vor, nicht durch den Priester. Ein Beispiel einer solchen Trauung bietet ein Rituale von Rennes (11. Jahrhundert)⁴: In primis veniat sacerdos ante ostium ecclesiae indutus alba atque stola cum benedicta aqua, qua aspersa, interroget eos sapienter, utrum legaliter copulari velint; et quaerat, quomodo parentes non sint, et doceat, quomodo simul in lege vivere debeant. Deinde faciat parentes, sicuti mos est, dare eam atque sponsum dotalitium dividere, cunctisque audientibus legere, ipsumque suae sponsae libenter dare. Anulo quoque benedicto in nomine sanctae Trinitatis eam in dextra manu sponsare faciat atque honorare auro vel argento prout poterit sponsus. Postremo benedictionem inibi faciat, quae in libris continetur. Qua finita intrando in ecclesiam missam incipiat. Der Priester nimmt also nach diesem Rituale nicht die Trauung vor, er ist nur ihr Zeuge, während die parentes der Braut die Population vollziehen. Die Tätigkeit des Priesters beschränkt sich auf eine allgemeine Feststellung des Ehevillens (utrum legaliter copulari velint), Erforschung etwaiger Ehehindernisse, Segnung des Ringes, Segnung der Brautleute zu Beginn der Trauhandlung und am Schlusse derselben. Eine Trauung durch den Vater oder durch Freunde tritt auch in einem Ordo Lyrensis⁵ entgegen, wo es heißt: Tunc demum detur femina a patre vel amicis suis. Eine Erinnerung an die Trauungsberechtigung des alten Geschlechtsvormundes hat sich auch erhalten in einem alten Ordo von Arles (13. Jahrhundert)⁶; doch wird hier die Braut nicht mehr direkt dem Bräutigam übergeben, sondern zum Zwecke der Trauung dem Priester: Veniant pater et mater puellae aut aliqui de propinquis apprehendentes manum puellae tradant eam sacerdoti, deinde coniungat eos sacerdos. Nach dem Common Prayer-Book der englischen Hochkirche muß noch jetzt der trauende Geistliche fragen: Who giveth this woman to be married to this man? (Wer übergibt dieses Weib zur Verehelichung mit diesem Mann?)⁷ — War einmal die Trauung an den Priester übergegangen, so war es angemessen, daß derselbe eine Formel gebrauchte, wodurch seine trauende Tätigkeit auch wirklich zum Ausdruck kam.

¹ Hoehnel, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 162.

² Ebd. 165.

³ Solche mittelalterliche Brauttüren haben sich noch gegenwärtig erhalten an den beiden Nürnberger Hauptkirchen St. Sebald und St. Lorenz, zu Rothenburg a. T. uff. Falt, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters (1908) 3—4.

⁴ Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 9, art. 5, ordo 2.

⁵ Ebd. ordo 3. ⁶ Ebd. ordo 5.

⁷ Rietschel, Lehrbuch der Liturgie II 230.

Schon nach einem Ordo von Rouen (13. Jahrhundert)¹ mußte der Priester sprechen: Et ego coniungo vos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Letztere Worte besagen zugleich, daß von dem Augenblieke an, wo die Kirche die Trauung in Anspruch nahm, sie sich bewußt war, Kraft eigenen Rechtes, nicht bloß als Mandatarin der vormundschaftlichen Gewalt zu handeln. Je mehr aber die Anschauung sich Bahn brach, daß die Ehe durch den Konsens der Brautleute zustande kommt, um so leichter mußte eine andere Formel, die dieser Tatsache mehr Rechnung trägt, Aufnahme finden. Ein Beispiel dieser Formel, die in zahlreichen deutschen Ritualien wiederkehrt, ist jene der Bamberger Agende aus dem Jahre 1482: Matrimonium inter vos contractum Deus confirmet, et ego illud in facie ecclesiae solemnizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti². Nach einem Augsburger Rituale des Jahres 1487 lautet die lateinische Formel: Matrimonium inter vos contractum confirmet Deus, et ego illud approbo et in facie ecclesiae solemnizo in nomine sanctae et individuae Trinitatis. Amen³. — Die Hauptfahne aber blieb unter dem geltenden kanonischen Rechte die Formulierung der Konfenserklärung. Einen Anhalt hierfür gibt schon die Dekrete Alexандers III.⁴: Unus alterum in suo mutuo consensu verbis consuetis expresse recipiat, utroque dicente: Ego te accipio in meam, et: Ego te accipio in meum. Diese Worte lehren, wenn auch zuweilen durch Zusätze vermehrt, in vielen mittelalterlichen Ritualien wieder. Zuweilen sind sie in Frageform gekleidet, wie z. B. in einem dem 14. Jahrhundert angehörenden Rituale von Lyon⁵ und noch im heutigen römischen Rituale: N. Vis accipere N. hic praesentem in tuam legitimam uxorem iuxta ritum sanctae matris Ecclesiae (Resp. Volo), zuweilen ist aber auch ihre affirmative Form beibehalten, z. B. in einer Straßburger Agende aus dem Jahre 1590⁶, wo es heißt: „N. Ich neme dich zu meinem ehelichen Weib. N. Ich neme dich zu meinem ehelichen Mann.“ In neueren deutschen Agenden wird gewöhnlich eine dreifache Frage an Braut und Bräutigam gerichtet. Die Frageform entspricht am besten der Bestimmung des Tridentinus: Si nullum legitimum opponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur, ubi parochus viro et muliere interrogatis et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat: Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, vel aliis utatur verbis, iuxta receptum uniuscuiusque provinciae ritum.

Ein in den Ritualien des Mittelalters sich fast durchweg vorfindender Ritus ist die iunctio dexterarum. Dieses natürliche Symbol der ehelichen Verbindung kannte auch das Heidentum: bei den alten Römern war es die pronuba, welche die rechte Hand von Braut und Bräutigam ineinander legte. Auch bei den Juden war dieser Brauch bekannt. Nach dem Berichte des Buches Tobias⁷ nahm Naguel die rechte Hand seiner Tochter und legte sie in die rechte Hand des jungen Tobias, indem er sprach: Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob vobiscum sit, et ipse coniungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis. In christlicher Zeit erwähnen diesen Brauch Tertullian⁸ und Gregor von Nazianz⁹. Ersterer sagt von Rebekka: Non sustinuit dexteræ colluctationem, letzterer schreibt von der Hochzeit der Olympias: „Denn auch ich bin im Geiste und mit meinem Willen anwesend und feiere das Fest mit und vereinige

¹ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 9, art. 5, ordo 7.

² Rießel, Lehrbuch der Liturgie II 231.

³ Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 163.

⁴ c. 3, X de sponsa duorum 4, 4.

⁵ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 9, art. 5, ordo 8.

⁶ Dieckhoff, Die kirchliche Trauung 105. ⁷ 7, 15.

⁸ De virg. vel. c. 11. ⁹ Ep. 57.

die jugendlichen Rechten miteinander und mit der Hand Gottes.“ Jetzt erinnert das Zusammenfügen der Hände der beiden Nupturienten daran, daß einst auch eine äußere Übergabe der Braut bei der Trauung stattfand¹. Bei der iunctio dexterarum pflegte und pflegt noch jetzt in einzelnen Diözesen der trauernde Priester die verbundenen Hände mit der Stola zu umwinden². — Für die Kirche war von Anfang an das Bestreben maßgebend, inzestuose oder sonst durch göttliche oder kirchliche Gesetze verbotene Ehen zu verhindern. Um dieses Ziel zu erreichen, wurden die Eheproklamationen eingeführt und kurz vor der Trauung noch einmal die feierliche Frage an die Anwesenden gerichtet, ob niemand von dem Vorhandensein eines Ehehindernisses Kunde habe. Diese Frage, welche das letzte Eheaufgebot darstellt, läßt sich schon im 13. Jahrhundert³ als Bestandteil des Trauungsrituale nachweisen und kehrt auch in den meisten deutschen Ritualien wieder, während sie dem römischen Rituale fremd ist. — Eine alte deutsche Sitte ist auch der in verschiedenen deutschen Ritualien noch bestehende Brauch des Ehetrunkes. „Der gemeinsame Trunk galt in der germanischen Sitte als Bestätigung eines Rechtsgeschäfts. Zusammen Essen und Trinken war das Symbol des ehelichen Bundes. Diesen Volksgebrauch, der bei der Eheschließung eine bedeutsame Rolle spielte, nahm die Kirche auf, sie weihte Wein und Brot und reichte beides dem Brautpaare vor dem Altare⁴. In Deutschland wurde diese ursprüngliche Bedeutung des Ehetrunkes dadurch verwischt, daß man denselben als Johanniswein aufzusaffen sich gewöhnte. — Schon im 11. Jahrhundert findet sich in den Ordines wiederholt eine benedictio thalami am Abend des Hochzeitstages erwähnt⁵.

§ 78. Erklärung des jetzigen Ritus der Eheschließung.

Da das Tridentinum⁶ selbst den Wunsch ausgedrückt hat: „Wenn einige Provinzen noch andere lobenswerte Gewohnheiten und Ceremonien bei Eingehung der Ehe haben, so wünscht die heilige Synode dringend, daß sie durchaus beibehalten werden“, so ist es leicht verständlich, wenn bei dem Ritus dieses heiligen Sakramentes die einzelnen lokalen Gewohnheiten mehr in den Vordergrund treten als anderswo. Die Zulassung der Volkssprache bei Feststellung des Konsenses ist zudem eine in der Natur der Sache begründete Notwendigkeit⁷.

Die Ceremonien bei Abschluß der Ehe zerfallen im römischen Ritus in zwei Teile: in die eigentliche copulatio vor der heiligen Messe und in die solemnizatio matrimonii, bestehend in Brautmesse und Brautsegen. Sie bringen den Gedanken zur Darstellung: „Im Angesichte und unter dem Gebete der Gemeinde verbinden sich Braut und Bräutigam zu ehelicher Treue und Liebe unauflöslich, und die Kirche bestätigt ihren Bund und ruft über ihn herab die Gnade und den Segen des Himmels.“⁸ Die Einleitung des Kopulationsritus bildet nach deutschen Ritualien ein kirchliches Examen in Betreff etwaiger Ehehindernisse, ferner eine Anrede über die Bedeutung des heiligen Sakramentes

¹ Sohm, Das Recht der Eheschließung 169.

² Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 9, art. 5, ordo 13.

³ Ebd. ordo 7.

⁴ Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 281.

⁵ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 9, art. 5, ordo 3.

⁶ Sess. XXIV, De reform. matr. c. 1.

⁷ Rit. rom. tit. VII, c. 2, n. 1.

⁸ Amberger, Pastoralthéologie III 948.

der Ehe und die Pflichten, welche die Brautleute auf sich nehmen, worauf ein gemeinsames Gebet vom Priester und von den Anwesenden für die Brautleute verrichtet wird. Es folgt nunmehr die Konsenserklärung, welche nach römischem Ritus den Alt der Kopulation eröffnet. Der Pfarrer, mit dem Superpellizium und der weißen Stola bekleidet, fragt die Brautleute einzeln in der Landessprache: N. Vis accipere N. hic praesentem in tuam (tuum) legitimam (-um) uxorem (maritum) iuxta ritum sanctae matris Ecclesiae? Die deutschen Ritualien bieten vielfach eine dreimalige Fragestellung. Nach Entgegennahme des Konsenses heißt der Priester im römischen Ritus die Neuvermählten einander die rechte Hand reichen, indem er dabei die Formel spricht: Ego coniungo vos in matrimonium. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen, und die Brautleute mit Weihwasser besprengt. Es folgt hierauf nach dem römischen Rituale die Segnung des Ringes, den der Priester dem Bräutigam darreicht, der ihn sodann an den vierten Finger (in digito annulari) der Braut steckt, während der Priester, das Zeichen des heiligen Kreuzes machend, segnend spricht: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. In Deutschland steckt auch die Braut dem Bräutigam den Chering an, es findet also ein Ringwechsel statt; auch wird vielfach die Segnung des Ringes nicht innerhalb des Kopulationsaktes, sondern schon vor demselben vorgenommen. Im römischen Ritus ist bei der Darreichung des Ringes noch die Erinnerung an die alte subarrhatio oder an den alten Realkontrakt der germanischen Verlobung lebendig geblieben. Darum wird nur ein Ring geweiht und vom Bräutigam der Braut angesteckt. In den deutschen Ritualien hingegen ist die alte rechtliche Bedeutung dieser Zeremonie durch die Symbolik des Ringes verdrängt worden. „Gleichwie der Ring rund und ungeteilt, gleichsam ohne Anfang und Ende ist, so soll auch die Treue der Eheleute weder durch fremde Liebe noch durch gegenseitigen Haß getrennt, sondern vielmehr im Namen und zur Ehre Gottes, der keinen Anfang und kein Ende hat, rein und unverändert erhalten werden.“¹ Bei dieser Symbolik, welche auch bei der Segnung des Ringes im römischen Rituale teilweise zum Ausdruck kommt (ut, quae eum gestaverit, fidelitatem integrum suo sponso tenens, in pace et voluntate tua permaneat atque in mutua charitate semper vivat), ist es entsprechend, daß auch dem Bräutigam ein Ring übergeben wurde, da für ihn die durch den Ring symbolisierten Pflichten in gleicher Weise Geltung haben. Die Darreichung der Ringe erfolgt bei uns sofort nach dem Konsens, im römischen Ritus erst nach der iunctio dexterarum. Diese wird bei uns mit einer von der römischen abweichenden Formel begleitet. Ferner werden, was dem römischen Ritus gleichfalls unbekannt ist, die vereinten Hände der Brautleute während der Formel Matrimonium etc. mit der Stola umwunden, wodurch zum Ausdruck kommt, daß Kraft der in der Stola symbolisierten kirchlichen Segensgewalt die Gnade des Allerhöchsten dem abgeschlossenen Ehebunde stets gesichert bleibe. Diese Gnade und den göttlichen Segen wünscht der Priester den Eheleuten ausdrücklich, während er die Stola wieder hinwegnimmt. Ein durch mehrere Versikel eingeleitetes Gebet, in welchem Gottes Schutz über das neue Ehebündnis herabgerufen wird (institutis tuis, quibus

¹ Vgl. Rituale Monaco-Frisingense.

propagationem humani generis ordinasti, benignus assiste), schließt den Kopulationsalt.

Die solemnizatio der geschlossenen Ehe bildet die als missa votiva privata zu feiernde Brautmesse (missa pro sponso et sponsa) mit der innerhalb derselben zu erteilenden benedictio nuptialis. Diese Brautmesse ist verboten während der geschlossenen Zeit, ferner an allen Sonntagen und Festen de praecocepto, an allen Tagen, an welchen ein officium erster oder zweiter Klasse trifft, innerhalb der privilegierten Oktaven von Epiphanie und Pfingsten, an der Pfingstvigil, am Octavtag des Fronleichnamsfestes, am Allerseelentage, an allen Tagen, welche ein duplex zweiter Klasse ausschließen. An allen andern Tagen, auch an duplex maius, ist die Brautmesse gestattet. An den Tagen, welche die Brautmesse nicht erlauben, ist die Tagesmesse zu nehmen, bei welcher nach der Tagesoration sub distincta conclusione die Kollekte ex missa pro sponso et sponsa zu nehmen ist¹. — Der Brautseggen darf nur während der Brautmesse erteilt werden oder während einer solchen Messe, welche die Kommemoration pro sponso et sponsa zuläßt. Darum hat er lediglich zu unterbleiben während der geschlossenen Zeit. Da die benedictio nuptialis vor allem auf die Braut Rücksicht nimmt, so ist sie zu unterlassen, wenn die Braut eine Witwe ist und schon bei einer früheren Eheschließung des Segens teilhaftig geworden ist. Hat die Witwe denselben noch nicht empfangen, so steht der Brautsegnung kein Hindernis entgegen. Der Brautseggen kann auch erteilt werden, wenn nach Abschluß der Ehe bereits eine geraume Zeit verflossen ist; hingegen darf er bei Miserehen nicht gespendet werden. Das Formular der Brautmesse und des damit verbundenen Brautsegens ist durchzogen von dem Gedanken, Gott möge auf die Bitte der Kirche hin seinen Segen in reicher Fülle über die geschlossene Ehe ausgießen, damit sie ihrem Ideale, der unauflösblichen Verbindung Christi mit seiner Kirche, möglichst entspreche, fruchtbar sei an Nachkommenschaft und dieser sowohl als auch den Eheleuten zum Heile gereiche. Der Introitus ist dem Buche Tobias² entnommen: „Der Gott Israels verbinde euch und sei mit euch; du, der du dich erbarmtest der beiden Ein gebornen (Tobias und Sara waren die beiden einzigen Kinder ihrer Eltern), gib ihnen, daß sie noch vollkommener dich preisen“ im Stande der Ehe, der für sie nunmehr der Weg geworden, auf welchem sie zur Vollkommenheit gelangen sollen. In dem Introituspсалme 127 schildert die Kirche das Glück eines gottesfürchtigen Familienlebens, das vorzüglich in reichem Kinderseggen besteht: „Dein Weib ist wie ein fruchtbare Weinstock an den Wänden deines Hauses; deine Kinder wie junge Ölbaumplanten rings um deinen Tisch“ (V. 3). Der Grund dieses Segens aber ist Gottesfurcht, die in der Ehe herrschen soll: „Siehe, also wird der Mann gesegnet, der den Herrn fürchtet“ (V. 4). Der nämliche Psalm beherrscht die Gesangsteile des Messformulars, kehrt wieder im Traktus, im Graduale und in der Communio. — „Der Herr segne dich aus Sion“ (V. 5), singt der Psalmist, d. h. der Segen geht aus von der Kirche, die um diesen Segen Gott sofort in der Kollekte ansieht (tua benedictione potius impleatur). In der Epistel hält die Kirche den Brautleuten

¹ S. R. C. 20. April 1822, n. 2619 ad 6 7 8.

² 7, 15 und 8, 19.

das hohe Ideal der christlichen Ehe¹ vor (vir caput est mulieris, sicut Christus caput est ecclesiae). Daraus ergibt sich auch die Pflicht des Ehemannes, die Frau zu lieben, wie Christus die Kirche geliebt hat; ferner die Pflicht der Gattin, ihrem Gemahl in Ehrfurcht zugetan zu sein (uxor autem timeat virum suum). Im Evangelium² verkündet Christus das die ursprüngliche göttliche Idee der Ehe wiederherstellende Gesetz der Unauflöslichkeit des Ehebandes: Quod Deus coniunxit, homo non separat. Diese Unauflöslichkeit der Ehe kettet die Geschlechter der beiden Brautleute aufs innigste zusammen: Glück, aber auch Unglück und Leid müssen nun in gleicher Weise von ihnen getragen werden. Das Gefühl der Bangigkeit, das sie in diesem Augenblick beschleichen kann, löst sich aber auf in felsenfestes Gottvertrauen, das in dem Offertorialvers³ zum Ausdruck kommt: In te speravi, Domine; dixi: Tu es Deus meus; in manibus tuis tempora mea.

Nach dem Pater noster, ehe das Libera gesprochen wird, beginnt der Priester mit dem Brautsegen, welcher aus zwei Gebeten besteht, einer einleitenden Kollekte, die fast wörtlich mit dem Schlussgebet des Kopalationsalters übereinstimmt, und einem längeren (ursprünglich eucharistischen) Gebete. In feierlicher Bitte wird Gott angerufen, der die Einheit der Ehe bereits im Paradiese begründet, indem er Eva aus der Seite Adams bildete, der die Ehe heiligte dadurch, daß er sie zum Abbild der Verbindung seines eingeborenen Sohnes mit der Kirche bestimmte, der die Ehe so sehr wertschätzte, daß er den Segen der Ehe weder nach dem ersten Sündenfalle noch nach der Sintflut beseitigt hat. Gott wird vorzüglich angerufen über die Braut, da ja die Frau in ganz besonderem Grade die Lasten und Leiden der Ehe, die mit dem Zwecke der Ehe, der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, unzertrennlich verbunden sind, zu tragen hat. Für sie werden jene Tugenden ersleht, welche nach der Heiligen Schrift die heiligen Frauen des Alten Bundes, Rachel, Rebekka und Sara, auszeichneten, vor allem aber der Segen der Nachkommenschaft. — Nach der Kommunion des Priesters sollen, so ist es Wunsch der Kirche, die Brautleute gleichfalls kommunizieren. Die sakramentale Vereinigung mit unserem Heiland, der uns als eine kostliche Gabe den Himmelsfrieden hinterließ, soll das eheliche Zusammenleben zu einem friedlichen in Christus gestalten. Daher tönt im Kommuniongesange uns als Wunsch der Kirche entgegen: Pax super Israel⁴, und in der Postcommunio fleht die Kirche durch den Mund des Priesters, Gott möge die Brautleute lange Jahre im Frieden bewahren (longaeva pace custodias). Noch einmal wendet sich nach dem Ite missa est vor Erteilung des letzten Segens der Priester in einem Segensgebet an die Brautleute, worin er ihnen vor allem den Segen der Nachkommenschaft (videatis filios filiorum vestrorum usque ad tertiam et quartam generationem⁵) und schließlich das ewige Leben ersleht. Zum Schlusse hält der trauende Priester noch eine Ansprache an die Neuvermählten über die Pflichten ihres neuen Standes und besprengt sie mit Weihwasser. — In deutschen Diözesen ist es Brauch, den Brautleuten und den Hochzeitsgästen zum Schlusse Johannestein darzureichen als Symbol der Liebe, welche die Brautleute untereinander in Christo verbinden soll.

¹ Eph 5, 22—23.² Mt 19, 3—6.³ Ps 30, 15—16.⁴ Ps 127, 6.⁵ Vgl. Tob 9, 11.

Zweiter Abschnitt.

Von den heiligen Sakramentalien.*

§ 79. Vorbemerkungen.

1. Neben den heiligen Sakramenten besitzt die katholische Kirche noch eine reiche Gnadenquelle in den heiligen Sakramentalien, die Hugo von St-Victor¹ sacramenta minora nennt und eben durch diese Bezeichnung als Gnadenmittel zweiten Ranges charakterisiert. Die Sakramentalien sind von der Kirche, der Stellvertreterin des gottmenschlichen Gnadenspenders, als äußere, sichtbare Zeichen (wozu auch unter bestimmten Voraussetzungen das Gebet der Kirche zu rechnen ist), für die geistige und leibliche Wohlfahrt der Gläubigen, teils ausdrücklich durch päpstliche oder bischöfliche Verfügung teils stillschweigend durch die Duldung des faktischen Gebrauches eingesetzt, damit durch die Sakramentalien allen Bedürfnissen des Menschen nach übernatürlicher Hilfe je nach Verschiedenheit der Zeiten und Orte Rechnung getragen werde. Die Wirksamkeit der Sakramentalien ist nach der allgemeineren und älteren theologischen Anschauung eine moralische, d. h. die Sakramentalien sind Zeichen, „welche eine bestimmte Wirkung anzeigen, Zeichen, deren Gebrauch Gott besonders geneigt zur Erhörung der Bitten und zur Verleihung seiner Gaben macht“². Der Grund für diese moralische Wirksamkeit ist das Gebet der Kirche, welches Gott wegen der gratiositas ecclesiae³ stets erhört, auch wenn es von einem unwürdigen Diener der Kirche oder schlecht verrichtet wird. In diesem Sinne kann man von einer Wirksamkeit der Sakramentalien ex opere operato sprechen; die Zuwendung erfolgt ausschließlich ex opere operantis, und es genügt nicht, daß der Empfänger der Wirkung kein Hindernis in den Weg stellt, sondern es ist auch eine positive Disposition zum Empfang der Gnade, z. B. durch Alte der Neue und Liebe, des vertrauensvollen Verlangens nach der im Sakramentale dargebotenen göttlichen Gnadenhilfe, erforderlich.

2. Gemäß der Hauptbestimmung der einzelnen Sakramentalien unterscheidet man Benedictionen und Exorzismen. Die Benedictionen unterscheiden sich von

* Literatur. Grillwiger, Die Segnungen und Weihungen der katholischen Kirche, Augsburg 1847. Dinkel, Das Wesen der ordentlichen priesterlichen Realbenedictionen in der katholischen Kirche, Erlangen 1847. Bischofberger, De benedictionibus et exorcismis ecclesiae catholicae², Monachii 1858. Probst, Die kirchlichen Benedictionen und ihre Verwaltung, Tübingen 1857. Schuler, Die kirchlichen Sakramentalien, Bamberg 1867. Franz Schmid, Die Sakramentalien der katholischen Kirche, Brizzen 1896 (dogm.). Arendts, De sacramentalibus disquisitio scholastica-dogmatica², Romae 1900. Alle diese Werke werden weit übertroffen von Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, Freiburg 1909, der ganz besonders der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Sakramentalien mit größtem Erfolge seine Aufmerksamkeit geschenkt hat.

¹ De sacramentis l. 2, pars 9, c. 1.

² Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter 32.

³ So Wilhelm von Paris († 1249: De sacramentis c. 1). Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter 30.

den Exorzismen zunächst dadurch, daß sie in die Form des Gebetes, nicht des Befehles, wie die Exorzismen, gekleidet sind, sodann dadurch, daß sie nicht primär zur Brechung dämonischer Einflüsse, sondern zunächst dazu eingesetzt sind, um durch die Mitteilung übernatürlicher (moralischer) Kräfte teils negativ (Tilgung lästlicher Sünden usw.) teils und insbesondere positiv zu wirken, Personen übernatürlich zu kräftigen und auszustatten und Naturaleobjekte für den Gebrauch segenbringend zu machen und andauernd zu heiligen. Demgemäß unterscheidet man Personal- und Realbenedictionen. Je nach ihrer Bedeutung werden die Sakramentalien bald von einem höheren bald von einem niederen Diener der Kirche gespendet. In dieser Hinsicht zerfallen die Benedictionen in priesterliche, bishöfliche, päpstliche. Von größerer Bedeutung ist die Einteilung in konstitutive und invokative Benedictionen; eine Unterscheidung, die auf Personal- und Realbenedictionen in gleicher Weise angewendet werden kann. Die invokative Benediction erscheint nur in vorübergehender Weise für eine bestimmte Person oder Sache eine besondere Gnade Gottes; die konstitutiven Benedictionen hingegen machen dauernd die betreffenden Personen oder Sachen zu personae bzw. res sacrae. — Haben die Benedictionen fast ausschließlich den doppelten Zweck, die Macht des Dämons zu brechen und positive Heiligung zu vermitteln, so besteht die Aufgabe der Exorzismen lediglich darin, teuflische Einflüsse auf Personen und Sachen zu brechen, und zwar meist durch autoritative, befehlswise Vertreibung des Dämons. Wenn auch die endgültige Wirkung beim exorcismus vexatorum a daemone bedingt ist von der persönlichen Würdigkeit des Exorzisten, so sind gleichwohl die Exorzismen den Sakramentalien zuzuweisen, da das Gebet der Kirche, welches bei den Beschwörungen verrichtet wird, stets von einem, wenn auch uns zunächst unbekannten Erfolg begleitet ist und der Exorzismus bei Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien (z. B. bei der heiligen Taufe, Wasserteilung) des Erfolges nicht entbehrt.

Erstes Hauptstück.

Personalbenedictionen¹.

§ 80. Die Benediction eines Abtes oder einer Äbtissin².

Wenn die Kirche eine besondere Segnung der Äbte und Äbtissinnen eingesetzt hat, so wurde sie dabei offenkundig von zwei Beweggründen geleitet, von der Rücksicht auf das Kloster, welchem ein Leiter gegeben werden soll, aber auch nicht minder von der Rücksicht auf die Gesamtkirche; denn der Ordensstand ist der Stand der Vollkommenheit; je höher die Ordensleute ihre Ideale

¹ Sowohl von den Personal- als auch von den Realbenedictionen wurden zur Befreiung lediglich die wichtigsten ausgewählt. Viele Realbenedictionen wurden bereits im Abschnitt über das Kirchenjahr behandelt.

² Baudot, Bénédiction d'un abbé et d'une abbesse: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II 723—727.

suchen, um so mehr fördern sie auch das Bestreben nach Vervollkommenung in der Welt und unterstützen dabei die Kirche in der Erfüllung des Auftrages des Herrn¹: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Eine Benediktion der Äbte war bereits dem Patriarchen der abendländischen Mönche, dem hl. Benedikt², bekannt; auch bei Gregor d. Gr.³ findet sie Erwähnung. Im 8. Jahrhundert⁴ ist der Kern des gesamten Benediktionsritus, die drei Gebete: Concede . . . et famulum tuum, quem ad regimen animarum eligimus, Cunctorum institutor Deus, Omnipotens sempiterne Deus, affluentem illum spiritum tuae benedictionis (im jetzigen römischen Pontifikale zum eucharistischen Gebet umgestaltet), bereits vorhanden. Im Verlaufe der Zeit wurde das Zeremoniell einer Abtsweihe immer reicher ausgestaltet, wobei offenkundig der Ritus der Bischofsweihe Vorbild war, wie denn auch die Äbte ihr liturgisches Auftreten immer mehr jenem der Bischöfe gleichförmig zu gestalten suchten und hierin auch beim Apostolischen Stuhle, als dessen treueste Stützen sie sich in den Kämpfen zwischen imperium und sacerdotium bewährten, Unterstützung fanden.

Der gegenwärtige Ritus beginnt wie die Bischofsweihe mit einem Examens, vor welchem die Weihevollmacht des Apostolischen Stuhles vorzulesen und vom electus ein dem bischöflichen ähnlich gestalteter Treueid zu leisten ist. Während des Examens, das erheblich kürzer ist als jenes bei der Bischofskonsekration und die Glaubensfragen gänzlich auslässt, sitzen die beiden assistierenden Äbte zur Seite des electus und geleiten denselben, nachdem er mit dem Bischof das Stufengebet gesprochen, in seine Kapelle bzw. an seinen Altar, wo er die Messe bis zum Alleluja bzw. bis zum letzten Vers des Tractus oder der Sequenz exklusiv liest⁵. Hierauf beginnt die eigentliche Weihe. Der electus wird zum Bischof geführt, an dessen Seite er prosternt, während die sieben Bußpsalmen und die Allerheiligenlitanei über ihn gebetet werden. Die Bußpsalmen, deren Verwendung an dieser Stelle übrigens jüngeren Datums ist, erinnern den electus noch einmal, durch aufrichtige Reue abzuschließen mit der Welt und die Bußgesinnung und die damit notwendig verbundene Demut in seinem neuen Amte immerdar zu bewahren. Die nun folgenden Gebete, welche, wie schon oben erwähnt, der älteste Bestandteil der Abtsweihe sind, betrachten den neuen Abt in seiner Stellung, die er zu seinen Untergebenen einzunehmen hat; er soll ihnen sein Muster und Vorbild und soll sie durch Wort und Tat zum Lohne des Himmels führen. Darum wird über ihn die Fülle des göttlichen Segens herabgerufen und empfängt der Abt als Zeichen der Übertragung göttlicher Gnadenkräfte die Handauflegung. Ivo von Chartres († ca 1117)⁶ sagt zwar ausdrücklich, daß bei der Abtsweihe nec manus impositio, nec consecratio, sondern lediglich eine einfache Segnung stattfinde; doch legt bereits die Formulierung der ältesten Gebete (ut qui per nostrae manus

¹ Mt 5, 47.

² Reg. c. 65.

³ L. 7, ep. 12; l. 10, ep. 43.

⁴ Im Sakramentar von Gellone. Baudot, Bénédiction d'un abbé et d'une abbesse, ebd. II 725.

⁵ Bereits das Pönitentiale Theodors von Canterbury enthält die Bestimmung: In abbatis ordinatione episcopus debet missam agere. Migne, P. L. 99, 928.

⁶ Ep. 57.

im positionem hodie Abbas constituitur) diese Ceremonie nahe. — An das eucharistische Gebet reihen sich noch zwei andere Gebete (Omnium, Domine, fons honorum¹ und Exaudi Domine preces nostras²) gleichen Inhalts, worauf die Übergabe der Regel, des Stabes³ und des Ringes⁴ erfolgt. Wie der neu konsekrierte Bischof, so bringt auch der neue Abt beim Offertorium eine Naturaloblation dar (zwei große Kerzen, zwei Brote und zwei Fäschchen Wein) und liest dann, auf einem Betschemel zwischen den beiden assistierenden Äbten kniend, mit dem Bischof die ganze Messe mit. Doch spricht er nicht die Konsekrationsworte und kommuniziert nur unter einer Gestalt. Nach dem letzten Segen erfolgt (seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert)⁵ die Überreichung und Segnung der Mitra und der Handschuhe. Am Schluß des Weiheaktes wird der Abt zu seinem Sitz im Chore geleitet, durchschreitet hierauf, während das Te Deum gesungen wird, die Kirche (ohne jedoch dabei, wie der Bischof, zu segnen) und empfängt alsdann die Chrismazugabe seiner Mönche. Ein Polychronion ad multos annos beendet die Benediktionsfeier.

Eine Benediktion der Äbtissinnen kennt bereits der Liber ordinum⁶, der in Spanien vom 6. bis 12. Jahrhundert in liturgischer Verwendung stand. Der jetzige Ritus ist fast durchweg, selbst in den Gebeten⁷, mit dem Ritus der Segnung eines Abtes identisch, selbst die Handauflegung wird an der neuen Äbtissin vollzogen. Es fehlt die Rezitation der Fußpsalmen, die Übergabe des Stabes, die jedoch mittelalterliche Ordines auch bei der Äbtissin kennen⁸, die Übergabe des Ringes, welchen die Äbtissin schon bei der consecratio virginum empfangen hat. Sollte die Äbtissin nicht vom Bischof bereits den Schleier erhalten haben, so wird ihr derselbe am Schluß der Weihe erteilt. Nach der Intronisatio wird unter dem Gesange des Te Deum die Äbtissin in das Kloster und zum Chore geleitet, wo sie verweilt, bis der Bischof durch den feierlichen Segen die heilige Handlung abschließt.

§ 81. Die Hervorsegnung der Wöhnerinnen⁹.

Im Alten Testamente galten die Frauen, wenn sie einen Knaben geboren, sieben, wenn ein Mädchen, vierzehn Tage unrein; die levitische Reinigung

¹ Ordo rom. vulg. bei Hittorp 141.

² Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 1, ordo 6 (12. Jahrh., Reims).

³ Erwähnt bereits im Sakramentar von Moissac (9. Jahrh.). Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 1, ordo 3.

⁴ Eine Übergabe des Ringes erwähnen die älteren Ordines nicht. Zum ersten Male begegnet uns dieselbe in einem Pontifikale von Mainz (13. Jahrh.). Ebd. ordo 9.

⁵ Braun, Die liturgische Gewandung 486.

⁶ Férotin, Liber ordinum 57 66; ebenso auch Gregor d. Gr. (Ep. I. 6, c. 12), Gregor von Tours (Hist. Franc. I. 9, c. 43).

⁷ Das Gebet Domine Deus omnipotens, qui sororem Moysi etc., welches dem Ritus der Weihe einer Äbtissin eigentlich ist, findet sich schon in dem genannten Sakramentar von Gellone (8. Jahrh.). Baudot, Bénédiction d'un abbé et d'une abbesse, ebd. II 725.

⁸ B. in dem Pontifikale von Arles (13. Jahrh.). Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 1, ordo 8.

⁹ Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II 213 ff.

erfolgte alsdann nach der Geburt eines Knaben am vierzigsten, nach der Geburt eines Mädchens am achtzigsten Tage¹. Erst nach dem bei diesem Anlaß vorgeschriebenen Opfer durfte die Wöchnerin den Tempel wieder betreten. Die Ansicht, daß die Wöchnerinnen unrein seien, erhielt sich, trotzdem bereits in den Apostolischen Konstitutionen² das Gegenteil vertreten war, lange Zeit im Orient und kam durch den Einfluß der Bußbücher³ zeitweise auch im Abendlande zur Geltung, wo man sie indes bald überwand. Dies ist vor allem der Autorität Gregors d. Gr.⁴ zu danken, der den Grundsatz betonte, auch die Wöchnerin dürfe ohne Sünde die Kirche betreten und könne die heilige Kommunion empfangen. Si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est, sed si perceperit, non iudicanda. Bonarum quippe mentium est etiam ibi aliquo modo culpas suas agnoscere, ubi culpa non est, quia saepe sine culpa agitur, quod venit ex culpa — „Das war in der Tat die Befreiung des christlichen Gedankens aus der judaistischen Besangenheit und bedeutete zugleich einen erfreulichen Fortschritt in der Würdigung und Hochschätzung der christlichen Frau.“⁵

Im Gegensatz zur griechischen Kirche trug der Ritus der Hervorsegnung der Wöchnerinnen in der abendländischen Kirche, für welchen schon aus dem 11. Jahrhundert sich Formulare erhalten haben⁶, vorwiegend den Charakter freudiger Dankagung und Bitte. So verschieden auch im einzelnen die Gebete und Gebräuche bei dieser Zeremonie waren, so herrschte doch im allgemeinen darin Übereinstimmung, daß die eine brennende Kerze tragende Wöchnerin mit dem Kinde den Priester an der Kirchentüre erwartet, nach einem mit Psalmodie verbundenen Gebete unter einem bestimmten Spruch in die Kirche zum Hauptaltare oder einem Nebenaltare geführt wird, wo nochmals Gebete und der Segen über die Wöchnerin gesprochen wurde, worauf mit Aspersio[n] und Inzensionation die Zeremonie abschloß. Daneben gab es im Mittelalter noch andere Bräuche mehr lokaler Natur, z. B. die Darreichung von Ablutionswein an das Kind, die Beschenkung der Wöchnerin mit einer Broteulogie, die Auslegung des Evangelienbuches auf das Haupt der Wöchnerin, Darbringung von Gaben in Naturalien oder Geld usw.

Der Ritus der benedictio mulieris post partum, der nur an solchen, die in legitimer Ehe geboren haben⁷, vollzogen wird, ist folgender: Der Priester begibt sich, mit Superpellizium und weißer Stola angetan, an die Kirchentüre, wo ihn die Wöchnerin, die gesegnet werden will⁸, erwartet. Er besprengt sie

¹ Lv 12, 1—8. ² L. 6, c. 27.

³ Nach Burchard von Worms (Decret. l. 19. Migne, P. L. 90, 959) bestimmt: *Mulier tua, si intraverit ecclesiam ante mundum sanguinem post partum, tot dies poeniteat, quot ecclesia careret debuerat.*

⁴ Ep. ad August. l. 11, c. 56. Die Stelle ist auch in das kanonische Recht übergegangen: c. 2, D. 5.

⁵ Franz, *Die kirchlichen Benediktionen* II 216.

⁶ Die wichtigsten sind abgedruckt ebd. 224—229.

⁷ S. C. C. 18. Juni 1859. Auch solche Ehefrauen, die nur coram ministro acatholico die Ehe eingegangen, können die Hervorsegnung nicht empfangen. S. C. C. 7. Mai 1897.

⁸ Das Rituale romanum spricht nur von einer pia ac laudabilis consuetudo. Eine Pflicht, die Hervorsegnung zu empfangen, kannte das Abendland niemals.

(und das Kind, das nach dem Gebrauche unserer deutschen Diözesen zur Herbors segnung mitgebracht wird) mit Weihwasser und beginnt nach einleitendem Adiutorium nostrum den Psalm 23. In diesem Psalme wird auf den Lohn derjenigen hingewiesen, die rein und unbefleckt ihren Lebensweg wandeln; sie werden mit dem Herrn einziehen ins himmlische Jerusalem. Dieser Lohn wird auch der christlichen Frau in Aussicht gestellt, die in Ehrbarkeit und Reue schheit im Stande der christlichen Ehe lebt, deren größte irdische Freude es ist, ein Kind für die heilige Kirche und die ewige Herrlichkeit geboren zu haben (Ant.: Haec accipiet benedictionem a Domino). Nach diesem Psalme reicht der Priester der Wöchnerin den untersten Teil der Stola hin, welchen diese ergreift, und führt sie unter den Worten: Ingredere in templum Dei, adora Filium beatae Mariae Virginis, qui tibi foecunditatem tribuit proliis, worin der Gedanke, daß Gott es ist, der den Segen der Ehe verleiht, zum dankbaren Ausdruck kommt, in die Kirche, wo sie vor einem Altare niederkniet, Gott in ihrem Innern dankend für den Kinderseggen und für die Erhaltung ihres Lebens (gratias agens Deo de beneficiis sibi collatis). Der Priester betet hierauf nach einleitenden Versikeln das Gebet Omnipotens. Gott ist es gewesen, der durch die Geburt des Heilandes aus der allerseligsten Jungfrau den körperlichen Schmerz der Gebärenden durch die christliche Hoffnung, daß das zur Welt kommende Kind einst zur Wonne des Himmels gelange, in Freude verwandelt; ihn fleht nunmehr der Priester an, er möge Mutter und Kind durch die Fürbitte Mariens auch wirklich dieser Hoffnung teilhaft machen. Zum Schlusse besprengt der Priester die Mutter noch einmal in Kreuzesform mit Weihwasser und spricht dabei die Segensformel: Pax et benedictio Dei omnipotentis etc.

§ 82. Die Commendatio animae.

Die Kirche, welche in jeder Lebenslage ihren Kindern Gnade spendend zur Seite steht, verläßt dieselben auch nicht in jenem furchtbaren Augenblicke, der über die ganze Ewigkeit entscheidet, und geleitet den Menschen, der sich ihrer Führung anvertraut, betend bis an das Tor der Ewigkeit, nach dessen Öffnung unser der Spruch des gerechten, aber auch barmherzigen Weltenrichters harrt.

Die Commendatio animae besteht aus einer größeren Anzahl von Gebeten, von denen manche Spuren höchsten Alters aufweisen. Wenn der Priester nach seinem Eintritt in das Krankengemach den Kranken und die übrigen Anwesenden mit Weihwasser besprengt hat, sucht er denselben zu trösten mit Hinweis auf die Hoffnung des ewigen Heiles, dessentwegen unser Heiland selbst am Kreuze gehangen, woran den Kranken das Kruzifix erinnern soll, das ihm der Priester zum Kusse darreicht. Dann wird eine Kerze angezündet, um anzudeuten, daß der Sterbende, dessen natürliches Lebenslicht nunmehr im Begriffe ist zu erlöschen, während seines Lebens durch die heiligmachende Gnade lux in Domino war, wofür ihm nunmehr das ewige Licht in der Anschauung Gottes zuteil werden soll. Es folgt eine sehr abgekürzte Allerheiligenlitanei, deren Invocationen von Heilignamen offenkündig mit Rücksicht auf den Augenblick des Hinscheidens ausgewählt sind, um den Sterbenden mit Trost und innerer Freudigkeit zu

erfüllen. Überaus trostvoll ist es, daß in diesem Augenblicke die allerseligste Jungfrau angerufen und gewissermaßen erinnert wird an den Beistand in der Todesstunde, um den sie ja jeder Katholik von seinen Kindestagen an viertausendmal im Bittgebet des Ave Maria angerufen. Die heiligen Engel, darunter auch der Schutzenkel, werden angerufen: sie sind Zeugen des Gerichtes und jubeln, wenn wiederum eine Seele gerettet und der Macht des Satans entrissen ist. Es wird erwähnt Abel, der zuerst unter allen Menschen den Tod gekostet; Abraham, bei dessen Tod die Schrift zum erstenmal hinweist auf den Glauben an die Unsterblichkeit: „Und er wurde zu seinem Volke versammelt“¹; der hl. Joseph, der nach frommer Tradition im Beisein Jesu und Mariens aus dieser Zeitlichkeit schied. Wenn den Sterbenden körperliche Schmerzen quälen, so mag für ihn die Erinnerung an die Martiren und die Anrufung eines hl. Stephanus ein Trost sein, der mitten unter den Qualen der Steinigung vom Heiligen Geiste erfüllt ward² und die Herrlichkeit Gottes und Jesu zur Rechten Gottes stehen sah und ausrief: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf“³; die Erinnerung ferner an den heiligen Märtyrer Laurentius, der in der Liebe Christi auch unter den schrecklichsten Foltern beharrte, denn, wie der hl. Leo d. Gr. von ihm sagt: Superari charitas Christi flamma non potuit; et segnior fuit ignis, qui foris ussit, quam qui intus accendit. Ferner wird der hl. Augustinus angerufen, der einst so tief in die Sünde verstrickt, durch Bußgesinnung zu solcher Heiligkeit gelangte und noch auf seinem Sterbelager reumütigen Sinnes die Bußpsalmen betete; der hl. Benediktus, der sich kurz vor seinem Hinscheiden in die Kirche tragen ließ und hier unmittelbar nach Empfang des Brotkums starb; der hl. Franziskus, welcher freudigen Sinnes den Tod begrüßte: „Sei willkommen, Bruder Tod“ und, wie sein Biograph Thomas von Celano berichtet: Mortem cantando suscepit; der hl. Camillus von Lellis, der Tröster und Patron der Sterbenden, welcher unter den Worten der Commendatio animae: Mitis atque festivus Christi Iesu tibi aspectus appareat, von hinten schied; der hl. Johann von Gott, der Stifter des Ordens der Barmherzigen Brüder, der kniend, in der Umarmung des Kreuzifixes starb. In den folgenden längeren Invokationen werden besonders jene Heilstatsachen hervorgehoben, die in der Stunde des Todes, namentlich wenn wir ihrer im Leben öfters betrachtend gedachten, von ganz besonders tröstender Wirkung sind: Menschwerdung, Kreuz und Leiden, Tod und Begegnung, glorreiche Auferstehung des Herrn.

Als bei der Taufe der Katechumene in die Kirche eingeführt wurde, da sprach die Kirche durch den Mund des Priesters: „Tritt ein in den Tempel Gottes, damit du teilhabest mit Christus am ewigen Leben“; jetzt, im Augenblicke des Abscheidens, wird die Seele feierlich entlassen mit dem schönen Gebet Proficiscere anima christiana⁴: „Zieh hin, christliche Seele, aus dieser Welt..., heute sei im Frieden deine Stätte und deine Wohnung im heiligen Sion.“ Die Kirche kleidet diese Entlassungsbitte in die feierlichste Form; sie

¹ Gn 25, 8.

² Apg 7, 55.

³ Apg 7, 57.

⁴ Vgl. Franz, Das Rituale von St Florian aus dem 12. Jahrhundert, Freiburg 1904, 88.

beschwört die drei göttlichen Personen, deren Werk die hinscheidende Seele nach Natur und Gnade ist; sie ruft an alle Klassen von Engeln und Heiligen, den gesamten mystischen Leib Christi, sich der scheidenden Seele zu erbarmen. — Das nunmehr folgende Gebet Deus misericors, Deus clemens findet sich schon unter der Ausschrift: Reconciliatio poenitentis ad mortem im Gelasianum¹ und in fast allen mittelalterlichen Ordines nach der Spendung der heiligen Ölung. Jetzt kann es als Gebet um vollkommene Entföndigung der Seele (renova . . . quidquid terrena fragilitate corruptum . . .) und um Zuwendung der vollen Wirkungen der Erlösungsgnade betrachtet werden (et unitati corporis ecclesiae membrum redemptionis annexet).

Der Bitte um Entföndigung folgt das alte, schon dem hl. Petrus Damiani² bekannte Gebet: Commando te omnipotenti, in welchem die Seele allen Klassen von Heiligen und ihrem Erlöser (mitis atque festivus Christi Iesu tibi aspectus appareat) gar eindringlich empfohlen und jeder Angriff des Satans (cedat tibi teterrimus satanas cum satellitibus suis) aufs kräftigste zurückgewiesen wird. — Der Ernst des Augenblicks fordert das dringlichst flehende Fürbittgebet, Vertrauen auf Gottes Allmacht und mächtige Gnadenhilfe; dies kommt zum Ausdruck in dem Gebete Suscipe, dessen einzelne Invokationen mit einem von den Umstehenden gesprochenen, die Kraft der Fürbitte erhöhenden Amen beantwortet werden. Um Gott zu beschwören, mit seiner Hilfe nicht zu zögern, wird er gemahnt an die mannigfache Gnadenhilfe, die er schon so oft wunderbarerweise im Alten wie im Neuen Bunde seinen Heiligen hat zuteil werden lassen: den Henoch und Elias, Abraham bei seinem Auszug aus Ur, Job, Isaak, Moses gegen Pharao, Daniel, den drei Jünglingen im Feuerofen, Susanna, dem König David gegen Saul und Goliath, den heiligen Aposteln Petrus und Paulus, der heiligen Jungfrau Thella³. Die Auswahl dieser biblischen Personen ist im römischen Rituale nicht willkürlich getroffen, sie beruht vielmehr auf altchristlicher Tradition, die ihrerseits wiederum an die jüdische Überlieferung anknüpft. Im Abendlande treffen wir, wie die vielleicht dem gallischen Dichter Cyprian angehörenden sag. Cypriansgebete⁴ dartun, diese

¹ Ed. Wilson 66. ² L. 8, ep. 15.

³ Die betreffende Stelle lautet: Et sicut beatissimam Theclam Virginem et Martyrem tuam de tribus atrocissimis tormentis liberasti, sic liberare digneris etc. Die hl. Thella ist die einzige in den kanonischen Büchern nicht erwähnte Persönlichkeit, die sich in dem Gebete findet. Was die tria atrocissima tormenta betrifft, so finden sich dieselben in den apocryphen Acta Pauli et Theclae (bei Lipsius, Acta apostolorum apocrypha pars I, Lipsiae 1891, 235—272) erwähnt. Die auf Betreiben ihrer Mutter zum Feuertode verurteilte Thella wird durch einen plötzlich niedergehenden Regenguß, der die Flammen auslöscht, errettet (c. 22), wird im Kampfe gegen die wilden Tiere in der Arena von einer Löwin beschützt (c. 33), zwischen zwei Stiere gebunden, die durch glühende Eisen angestachelt werden, soll Thella zerrissen werden. Die glühenden Eisen jedoch verbrennen die Stricke, und Thella ist befreit (c. 36). Thella wird als Sterbepatronin wohl auch deshalb angerufen worden sein, weil ihre Alten ausdrücklich hervorheben: „Und nachdem sie viele mit dem Worte Gottes erleuchtet hatte, entschlief sie eines guten Todes“ (c. 43). Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 425 ff.

⁴ Den Text derselben siehe bei Hartel, Opp. S. Cypriani III 144 ff. Harnack weist diese Gebete dem im 5. Jahrhundert in Gallien lebenden Centodichter Cyprian zu (Texte

Namen schon im 7. Jahrhundert; sie haben sich auch lange Zeit im Mittelalter in den Gebeten bei den Gottesurteilen erhalten. Stets erscheinen diese Namen in Verbindung mit Gebeten, welche Befreiung aus großer Not erflehen¹. An dieses Gebet reihen sich noch zwei Orationen, von welchen die erste, *Commendamus tibi*, schon im *Gelasianum*² sich findet. In ergreifender Weise wendet sich in demselben die Kirche an Christus den Herrn und bittet ihn, die Seele, derenthalben er vom Himmel auf die Erde herabgestiegen, doch nicht zu verwerfen. Sie ist ja sein Geschöpf (*Agnosce Domine creaturam tuam*), und hat sie auch in ihrem Leben viel gesündigt, so hat sie doch den Glauben bewahrt und wenigstens guten Willen bekundet (*Licet enim peccaverit, tamen Patrem et Filium et Spiritum sanctum non negavit, sed credidit et zelum Dei in se habuit*). In der zweiten Oration wird Gott noch ganz besonders angefleht, der Sünden der Unwissenheit und des jugendlichen Leichtsinnes nicht zu gedenken (*Delicta iuventutis et ignorantias eius, quae sumus, ne memineris*), und die scheidende Seele noch einmal allen Heiligen und Auserwählten des Himmels empfohlen.

Nichts vermag der Seele solchen Trost zu verschaffen als der Gedanke, daß auch unser Herr und Heiland, wiewohl Gott von Ewigkeit, wiewohl ohne den leisesten Schatten der Sünde, den Weg des Leidens beschritten und für uns den bitteren Tod gekostet hat. Darum will die Kirche, daß dem Sterbenden ein Kruzifix zum Kusse gereicht werde und dieses sich stets vor den Augen des Sterbenden befindet. Aus dem gleichen Grunde rückt die Kirche im zweiten Teil der *Commendatio animae* den Gedanken an das Leiden und den Tod in den Vordergrund, indem sie aus den heiligen Evangelien das hohepriesterliche Abschiedsgebet des Heilandes und die Passion nach Johannes zur Verlesung bringen läßt. Schon *Pseudo-Alkuin* bestimmt: *Interim vero legantur passiones Dominicae ante eum seu aliae scripturae sacrae*. Vom hl. Franziskus berichtet der hl. Bonaventura, daß derselbe beim Herannahen des Todes sich das Evangelienbuch bringen und aus dem Johannevangelium sich vorlesen ließ von der Stelle an: *Ante diem festum paschae*, also gerade jenen Abschnitt, der die Abschiedsreden des göttlichen Heilandes und im weiteren Verlaufe die Leidensgeschichte enthält. Jedenfalls hat sich hierin Franziskus an den zu seiner Zeit in Mittelitalien herrschenden kirchlichen Gebrauch angeschlossen. Die Lesung aus diesem Abschnitt der Heiligen Schrift bringt gerade in diesem Augenblick ungemein viel Beruhigendes. Welch ein Trost muß es nicht für den sterbenden Christen sein, wenn er mit seinem Heiland sprechen kann: „Ich habe dich verherrlicht auf Erden. Das Werk habe ich vollendet, das du mir gegeben hast, daß ich es tue“!³ Und wenn der Gedanke an die mannigfachen Sünden und Nachlässigkeiten dieses törichtlichen Bewußtsein stören will, so hört der sterbende Christ den Herrn im gleichen Evangelium beten: „Vater, die du mir gegeben hast, — ich will, daß wo ich bin, auch sie seien mit mir, damit sie sehen meine Heiligkeit.“⁴ Diesen Willen hat der Heiland durch die Tat

u. Unterr. XIX, 3^b, 1899). Über den gallischen Cyprian vgl. Bardenhewer, *Patrologie* 364.

¹ Franz, *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter* II 393.

² Ed. Wilson 296 u. 299. ³ Jo 17, 4. ⁴ Jo 17, 24.

bewiesen in seinem bittern Leiden, welches besonders nach seiner seelischen Seite der heilige Evangelist Johannes dem betrachtenden Geiste vor Augen führt. Als Echo der tröstlichen Dinge, welche der sterbende Christ in der Leidensgeschichte vernommen, erscheint alsdann das Gebet: Deus, qui pro redemptione mundi voluisti nasci etc., welches in der Tat ein Compendium Dominicae passionis ad excitandam cordis compunctionem et fiduciam in Christum Dominum¹ ist.

Da sich der Todeskampf unter Umständen sehr lange hinziehen kann, sind im Ritus commendationis animae noch verschiedene Gebete vorgesehen, die gleichfalls größtenteils als ein Widerhall der soeben gelesenen Passionsgeschichte angesehen werden müssen. Das gilt vor allem von dem messianischen Psalm 117, dem eigentlichen Österpsalm, in welchem der Jubel über die Auferstehung des Herrn, die nach langer Leidens- und Todesnacht in Herrlichkeit erfolgte, zum Durchbruch gelangt. Wenn der Sterbende in seinem Leben vielfach von der Versuchung zur Sünde angefochten ward, ihr sogar oft unterlag, wenn er vielleicht gerade in diesem Augenblick von den Angriffen des Bösen sagen kann: „Sie umringen mich wie Bienen und brennen wie Feuer in Dornen“², so wird er trotzdem im Aufblick zu dem Erftling aller Entschlafenen voll Vertrauen sagen können: „Ich werde nicht sterben (Non moriar, sed vivam), sondern leben und die Werke des Herrn erzählen. Hart gezüchtigt hat mich der Herr, aber dem Tode nicht übergeben.“³ Der leibliche Tod ist ja für den Gerechten nur die Pforte, durch die er eingeht zum ewigen Leben. Darum ruft die Seele des sterbenden Gerechten: „Öffnet mir die Pforten der Gerechtigkeit; ich will hineingehen und dem Herrn danken.“⁴ — Auf Psalm 117 folgen die ersten vier Otonare des Psalms 118: „Aus der Seele des mit dem Tode ringenden Kranken erklären wir da zum letztenmal die völlige Hingabe an das allein beglückende Gesetz Gottes, flehen um Licht (revela oculos) und Kraft (vivifica me) in der dunkeln Todesstunde gegenüber den Angriffen des bösen Feindes (sederunt principes) und um schließlichen Sieg (adhaesi testimoniis tuis, noli me confundere).“⁵ Zum Abschluß der Commendatio animae werden drei Gebete zum Leiden des Herrn mit Kyrie und Paternoster gesprochen, die sich großer Beliebtheit erfreuten, wie sie denn auch das römische Rituale tres piae et utiles morientibus orationes nennt. Im ersten wird um Befreiung von jeglicher Todesangst, im zweiten um Befreiung von jeglicher Sünde gefleht; das dritte wiederholt diese Bitten und fügt hinzu: Aperi ei ianuam vitae et fac eum gaudere cum Sanctis tuis in gloria aeterna.

Sind die letzten Augenblicke gekommen, dann mahnt die Kirche den Sterbenden noch einmal an den heilbringenden Tod des Erlösers und sucht ihn zur opferfreudigen Hinnahme des Todes zu bewegen, wie es der Heiland am Kreuze: „In deine Hände empfehle ich meinen Geist“, wie es der hl. Stephanus getan: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf.“ Auch zu Maria wendet sich die Kirche; zu ihr, die einst beim Tode ihres göttlichen Sohnes unter dem Kreuze aussahnte, richtet sich das Flehen der Kirche: Et hora mortis suscipe!

¹ Catalani, Comment. in Rit. rom. I 376.

² Ps 117, 12.

³ Ps 117, 17—18. ⁴ Ps 117, 19.

⁵ Thalhofer, Erklärung der Psalmen⁵ 702.

§ 83. Die Esequien¹.

1. Die feierliche Leichenbestattung hat ihren tiefsten Grund in einer Forderung des Naturgesetzes und erscheint daher in der vorchristlichen Zeit nicht bloß bei den Israeliten, sondern auch bei allen heidnischen Völkern. Vergleicht man die im einzelnen mannigfach verschiedenen Riten, welche unter den vorchristlichen Völkern bei der Leichenbestattung im Gebrauch waren, so überzeugt man sich unschwer, daß dieselben zumeist nur den Zweck hatten, dem Verstorbenen auch nach dem Tode noch Pietät zu bezeigen und durch solche Liebeserweise zugleich den natürlichen Schmerz der Überlebenden zu lindern: *Omnia, id est curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum*, sagt der hl. Augustinus², und er ist weit entfernt, solche natürliche Erweise der Liebe, wie sie schon in der sorglichen, oft prächtigen Herrichtung der Leichname für die Bestattung, sodann in der Veranstaltung eines großartigen Leichenzugs, im Errichten herrlicher Grabmäler usw. gegeben wurden, zu missbilligen, sondern erklärt vielmehr: *Haec non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent*³. Dem Naturgesetze Rechnung tragend, hat die Kirche den Überlebenden niemals verwehrt, der natürlichen Pietät gegen die Verstorbenen sowie dem natürlichen Schmerze bei dem Begräbnis in herkömmlicher, maßhaltender⁴ Weise Ausdruck zu geben.

Freilich ist die Grundlage der kirchlichen Leichenfeier eine viel tiefere. Vor allem ist es der lebendige Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, welcher sämtliche Riten der Esequien durchzieht; ferner die durch den Glauben geläuterte Auffassung des menschlichen Leibes, der einst ein Tempel des Heiligen Geistes war, geheiligt durch die heiligen Sakramente, der als Organ der Seele zur Ausübung der guten Werke, vielleicht sogar zur Erlangung großer Heiligkeit diente, der jetzt als Samenkorn des künftigen verklärten Leibes für den Tag der Auferstehung in die Erde gesenkt wird. Die Gebete und Gebräuche der Kirche wären jedoch nicht verständlich, wenn nicht zugleich der Einfluß des Glaubens an einen Reinigungsort berücksichtigt würde, der die Kirche antreibt, auch der Seele des Verstorbenen auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen durch Gebet, Segnung und Opferdarbringung hilfreichen Beistand zu leisten. Die Sorge für den Leichnam des Christen und für die ihm gebührende Ehre sowie für die ewige Ruhe der abgeschiedenen Seele hat in den Augen der Kirche zu allen Zeiten als das allein Wesentliche bei der Begräbnisfeier gegolten, und seit ältester Zeit hat sie darauf gedrungen, daß gerade dieses Wesentliche auch bei der Beerdigung selbst ihrer ärmsten Mitglieder nicht fehle.

Was die Liturgie des kirchlichen Begräbnisses anlangt, so wurde dieselbe schon im 4. Jahrhundert sowohl im Orient als im Orients im wesentlichen

¹ Probst, Esequien, Tübingen 1856. Thalhofer, Kirchliches Begräbnis: Weiger u. Weltes Kirchenlexikon² II 189 ff. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901. De Waal, Art. „Totenbestattung“ in Kraus, Realencyclopädie II 874.

² De cura pro mort. ger. c. 2. ³ Ebd. c. 3.

⁴ Vgl. dagegen Zeno Veron., Tract. I 16, 6.

so vollzogen wie noch heute nach römischem und griechischem Ritus und bestand a) in einer Prozession mit dem Leichnam vom Sterbehause zur Kirche unter Gebet und Psalmengesang; b) in einer gottesdienstlichen Feier in der Kirche praesente cadavere; c) in der Übertragung des Leichnams aus der Kirche zum Grabe. Innerhalb dieser als unverrückbar betrachteten Grundzüge herrschte in den Psalmen und sonstigen Gebeten sowie in den einzelnen Riten nach Verschiedenheit der Jahrhunderte und der Kirchenprovinzen die größte Mannigfaltigkeit, wie auch jetzt noch keineswegs in allen Diözesen Gleichförmigkeit besteht.

Die Gemeinschaft im Leben wollten die Christen auch noch nach dem Tode betätigen in der Wahl eines gemeinsamen Begräbnisortes. Dieser Ort lag im christlichen Altertum außerhalb der Städte, allmählich aber, namentlich seit dem 5. Jahrhundert, wurde es Sitte, die Leichen der vornehmen Christen in den Vorhallen der Basiliken, seit dem 9. Jahrhundert auch in den Kirchen selbst beizusehen, was vereinzelt auch schon früher vorkam. Das jetzige römische Rituale¹ bestimmt hierüber: Ubi viget antiqua consuetudo sepeliendi mortuos in coemeteriis, retineatur; et ubi fieri potest, restituatur; at vero cui locus sepulturae dabitur in Ecclesia, humi tantum detur. Cadavera autem prope altaria non sepeliantur.

a) Hat die Seele ihre irdische Wohnung verlassen, so findet an der Stätte des Hinscheidens das besondere Gericht statt. Dicendum est, sagt Suarez, ... animam ... in instanti mortis intellectualiter elevari ad audiendam sententiam iudicis. Et hoc est adduci ad tribunal eius, absque alia locali mutatione². Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist der Zeitpunkt, in welchem das Subvenit³ zu sprechen ist, ein überaus ernster, ja geradezu erschütternder, da in ihm für den Verstorbenen das Schicksal einer ganzen Ewigkeit entschieden wird. Auch die Heiligen, die Engel, vorab der heilige Schutzmantel des Verstorbenen vermöchten trotz innigster Fürbitte an dem das ewige Los entscheidenden Urteil, das unmittelbar nach dem Eintritt des Todes erfolgt, nichts zu ändern, und wenn sie gleichwohl im Subvenit angerufen werden, die Seele vor das Angesicht des Allerhöchsten zu verbringen, in den Schoß Abrahams zu geleiten, so kann dies nur den Sinn haben, es möchte auf die Fürbitte der Engel und Heiligen hin die Seele möglichst bald, von den Peinen des Fegefeuers erlöst zur Anschauung Gottes gelangen. In diesem Sinne betet auch die Kirche jetzt zum erstenmal das dem apokryphen vierten Buche Esdras⁴ entnommene Requiem aeternam, und in der Oration: ut defunctus saeculo tibi vivat. War der Verstorbene Bischof, so müssen die anwesenden Kanoniker einzeln über die Leiche den Versikel A porta inferi mit darauffolgender Oration Deus, qui inter apostolicos sacerdotes sprechen⁵.

Während dieser Gebete wird durch das Läuten einer Kirchenglocke den Gläubigen von dem Hinscheiden eines Gliedes der Gemeinde Kenntnis gegeben und damit zugleich zum Gebete für den Verstorbenen aufgefordert. Dann wird der Leichnam für die Bestattung hergerichtet. Dem Verstorbenen wird nach kirchlicher Vorschrift ein Kreuz in

¹ Tit. 6, c. 1, n. 9. ² Suarez, In III. P., disp. 52, sect. 2.

³ Das Subvenit kommt schon im 10. Jahrhundert in der Absolutio nach der Totenmesse vor. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I 202.

⁴ c. 2. Die Verwendung eines apokryphen Buches deutet auf ein sehr hohes Alter der Formel hin.

⁵ L. 2, c. 38, n. 8.

die Hand gegeben, zum Zeichen, daß er im Glauben an den Gekreuzigten und im seligen Vertrauen auf die im Kreuzestode des Herrn sich offenbarende unendliche Barmherzigkeit Gottes aus dieser Welt geschieden ist. Ist ein Kreuz nicht vorhanden, so sollen wenigstens die Hände in modum crucis zusammengelegt werden. Vor der Leiche soll ein Licht brennen, um anzudeuten, daß der Verstorbene „Licht im Herrn“ schon während seines Lebens gewesen und sich alsbald der vollen Seligkeit im Lichte der Seligen erfreuen solle. — Die Besorgung des Leichnams unmittelbar nach dem Verscheiden, das Schließen des Mundes und der Augen, das Waschen und Ankleiden des Leichnams war auch bei den Heiden als Pflicht der Überlebenden angesehen und wurde überaus sorgsam ausgeführt¹. Die Christen unterschieden sich hierin nicht von den Heiden, nur daß sie bei ihrer höheren Auffassung des menschlichen Leibes als Samenkorn der künftigen Auferstehung dieser allgemein menschlichen Pflicht aus religiösen Gründen noch sorgamer und liebevoller nachlitten. Dionysius von Alexandrien († 265)² berichtet, daß zur Zeit einer heftig wütenden Pest selbst die vornehmsten Christen die Leichen ihrer Mitbrüder besorgten, ihnen Mund und Augen schlossen, um selbst bald nachher dieselben Liebesdienste von andern Christen empfangen zu müssen. Die religiöse Auffassung dieser Verrichtung tritt auch im Mittelalter sehr schön zu Tage, wo nach der Vorschrift zahlreicher Ritualien während des Waschens und Ankleidens des Leichnams Psalmen und Gebete gesprochen werden mußten³.

Das Rituale sieht ferner vor, daß der Leichnam wiederholt mit Weihwasser besprengt werde. Diese Besprengung gilt vor allem dem Leichnam; das Besprengen mit Weihwasser bezweckt nämlich, den Leib, der während des Lebens so manche Heiligung empfangen und zur Vermittlung der Gnade gedient, nach dem Austritt der Seele vor jeder Entweibung zu schützen. Zu diesem Zwecke gab man den Verstorbenen sogar Weihwasser mit ins Grab und pflegte man, wie noch heutzutage, das Grab mit Weihwasser zu besprengen. Beleth⁴ sagt, es werde Weihwasser deswegen verwendet, ne ad corpus daemones accedant, quos huiusmodi aqua abigit ac propellit. Solent enim dia-boli saepenumero in mortuorum desaevire corpora et quod non potuerunt in vita, id faciunt saltem post mortem. Daz es sich die Kirche angelegen sein läßt, die Leichname der Gläubigen vor Entweibung zu schützen, kommt auch in den Gebeten bei Einweihung eines Friedhofes zum Ausdruck, wenn es z. B. heißt: Qui remissionem omnium peccatorum per tuam magnam misericordiam in te confidentibus praestitisti, corporibus quoque eorum, in hoc coemeterio quiescentibus . . . consolationem perpetuam largiter impertere. — Für die Bekleidung der Leichen von Laien bestehen keine bestimmten kirchlichen Vorschriften. Im christlichen Altertum wurden die Toten häufig in Weinwandtücher⁵ eingehüllt, zuweilen aber auch — namentlich gilt dies von den heiligen Märtyrern — mit kostbaren Gewändern angetan. So berichtet uns Eusebius⁶, der Senator Asterius habe die Leiche des Märtyrers Marinus mit einem glänzenden und kostbaren Gewande bekleidet, und Konstantin d. Gr. sei mit dem königlichen Purpur und Diadem der Erde übergeben worden⁷. Daz zuweilen auch großer Luxus mit der Bekleidung der Leichen getrieben wurde, geht aus den Worten des hl. Hieronymus⁸ hervor: Parcite, quaeso, vobis, parcite saltem divitiis, quas amatis. Cur et mortuos vestros auratis obvolvitis vestibus? Cur ambitio inter luctus

¹ Vgl. Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier 10.

² Eusebius, Hist. eccl. 7, 22. ³ Franz, Das Rituale von St Florian 89.

⁴ Expl. div. off. c. 61; vgl. auch Sicard., Mitrale l. 9, c. 40; Durand., Rationale l. 7, c. 35, n. 38.

⁵ Hieronymus, Ep. 49 ad Innocent.; Prudent., Cathem. l. 10, c. 49 etc.

⁶ Hist. eccl. 7, 16. ⁷ Eusebius, Vita Const. 4, 66. ⁸ Vita Pauli c. 17.

Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgie. II. 2. Aufl.

lacrimasque non cessat? An cadavera divitum nisi in serico putrescere ne-
sciunt? Im Mittelalter kehrte man zu einfacheren Bräuchen zurück. Die Toten
wurden entweder in Leinentücher (sudaria) gehüllt oder mitunter auch in Buß-
gewänder¹. In Italien legte man den Leichen die vestes communes, d. h. jene
Gewänder an, die ihrer Stellung entsprachen und die sie auch im Leben für gewöhnlich
trugen. Weitverbreitet war ferner während des Mittelalters (auch gegenwärtig noch
bei den Tertiaren des hl. Franziskus) der Brauch, sich in dem Habit irgend eines
Mönchsordens bestattet zu lassen, was wiederholt von den Päpsten, z. B. von
Klemens IV., Nikolaus IV., Sixtus IV., gebilligt wurde². Voraussetzung ist, daß
der Dahingefriedene ein solches Leben geführt, daß er dem Orden, dessen Kleid er
trägt, nicht zur Unrechte gereicht³. — Sämtliche Kleriker müssen nach Vorschrift des
römischen Rituale⁴ mit den ihrem Ordo entsprechenden Sakralgewändern, das Haupt
mit dem Birett bedeckt, bestattet werden. Eine Notiz bei Beda dem Ehrenwürdigen⁵
(† 735) legt nahe, daß der hl. Cuthbert in liturgischer Kleidung bestattet worden sei; im
Mittelalter galt die Regel, einfache Kleriker more laicorum, die übrigen aber
mit den ihrem Ordo zustehenden Gewändern zu bestatten. Durandus meint, wenn
auch bei den Klerikern propter paupertatem dies häufig unterlassen werde, so dürfe
dies doch bei einem Priester oder Bischof niemals unterbleiben. Für die Paramente
ist gegenwärtig die violette Farbe vorgeschrieben, die Farbe der Buße, die daran er-
innert, daß der Verstorbene im Reinigungsorte für seine Sünden noch zu büßen hat
und darum unserer Fürbitte gar sehr bedarf.

Einer uralten, allgemein verbreiteten Sitte gemäß wird der Leichnam nicht sofort
zur Bestattung übertragen, sondern bleibt eine bestimmte Zeit noch im Sterbehause. Den
Grund dieses Brauches gibt das römische Rituale⁶ an: Nullum corpus se-
peliatur, praesertim si mors repentina fuerit, nisi post debitum temporis
intervalum, ut nullus omnino de morte relinquatur dubitandi locus. Übrigens
liegt es dem menschlichen Empfinden nahe, den Abschied vom Leichnam so viel wie
möglich hinauszuschieben, um noch einmal Gelegenheit zu bieten, die geliebten Züge
tief der Erinnerung einzuprägen; zugleich dient die Ausstellung des Leichnams dazu,
den Ernst der Predigt, die der Anblick des Toten über die Vergänglichkeit alles
irdischen hält, noch mächtiger auf uns wirken zu lassen. Für die Aufbahrung der
Laien und Priester enthalten die liturgischen Bücher keine besondern Vorschriften; hin-
gegen ist die Aufbewahrung der Bischöfe bis ins einzelne hinein liturgisch geregelt⁷.
Bemerkt das römische Rituale nur ganz im allgemeinen, daß vor der Leiche gebetet
werden solle, so muß für die verstorbenen Bischöfe speziell das Totenoffizium noch im
Sterbehause vor der Übertragung der Leiche in die Kirche nach einem besonders feier-
lichen Ritus gebetet werden. Nach dem Magnifikat der Totentesper, nach den einzelnen
Nokturnen der Matutin muß nämlich der Prior religiosorum, denen die Ablaltung
des Totenoffiziums obliegt, mit schwarzer Stola und Pluviale bekleidet unter Rezita-
tion des Paternosters die Leiche des Bischofs aspergieren und inzenzieren, indem er
um dieselbe herumgeht, ähnlich wie bei der Absolutio ad tumbam. Am Schlusse
spricht er dann jedesmal die Oration Deus, qui inter apostolicos sacerdotes mit
einleitenden Versikeln.

b) Den zweiten Teil der Esequien bilden die feierlichen Riten der Erhebung
der Leiche aus dem Sterbehause, an die sich die Prozession vom Sterbe-
hause in die Kirche reihet. Die ersten sichern Nachrichten von einer solchen Pro-

¹ Beleth, Expl. div. off. c. 159. Durand., Rationale I. 7, c. 35, n. 40—41.

² Probst, Esequien 88. ³ Benedict. XIV., Inst. XXXVI, n. 36.

⁴ Tit. VI, c. 1, n. 11—14.

⁵ Hist. Angl. III, 30.

⁶ Tit. VI, c. 1, n. 3.

⁷ Caer. ep. I. 2, n. 9 ff.

zession stammen aus dem 4. Jahrhundert¹; aus ihnen ist auch der Grund ersichtlich, der das Überbringen der Leiche in die Kirche veranlaßte, nämlich das Bestreben, dem Verstorbenen noch vor der Beisezung des Leichnams die Früchte des heiligen Messopfers zukommen zu lassen. Im Mittelalter läßt sich beim Begräbnis von Bischöfen sogar die Sitte bemerken, die Leiche in mehreren Kirchen auszustellen und vor ihr zu beten, bis sie endlich der Erde übergeben wurde². Eines Gebetes bei Erhebung der Leiche aus dem Hause gedenkt schon Tertullian³, wenn er schreibt: Cum morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri (cadaver) componeretur. Ebenso war es schon im christlichen Altertum gebräuchlich, bei dieser Prozeßion Psalmen zu singen⁴ und den Leichnam mit Lichern zu begleiten⁵. In der ersten christlichen Zeit wurden die Leichname der Christen in den Städten wahrscheinlich durch die eigens zu diesem Zwecke bestimmten Bediensteten, z. B. in Rom durch die *Bespillones*, zur letzten Ruhestätte verbracht. Doch tritt schon im 3. Jahrhundert⁶ ein besonderer kirchlicher Stand, die *Totengräber* oder *fossores* (*fossarii*, *κομιῶντες*, *κομιᾶται*) auf, denen die Herrichtung der Leichen, die Bereitung des Grabes⁷ und die Überführung der Leichen oblag.

Ausnahmen von der Regel waren es, wenn einzelne Christen durch hervorragende Gemeindeglieder zur letzten Ruhe getragen wurden. Namentlich bei dem Begräbnis der heiligen Märtyrer mag dies öfters der Fall gewesen sein. So berichtet uns Eusebius⁸, daß der römische Senator Asterius den Leichnam des Märtyrers Marinus auf seinen Schultern zu Grabe getragen. Die Leiche der hl. Matrina, der Schwester des hl. Gregor von Nyssa, trugen ihre bishöfliche Brüder, ein anderer Bischof namens Araxius und noch zwei andere angesehene Glieder des Klerus⁹; auch der Freundin des hl. Hieronymus, der hl. Paula, erwiesen Bischöfe diese letzte Ehre¹⁰. Im Mittelalter galt der Grundsatz: *Debet defunctus portari a consumilibus suae professionis, ut si fuerit diaconus, a diaconibus, si sacerdos a sacerdotibus*¹¹. Frauen waren jedoch von diesem Gebräuche ausdrücklich ausgeschlossen. Gegenwärtig dürfen nur die Leichen der Bischöfe von Priestern getragen werden¹²; im übrigen ist dies den Klerikern weder bei den Leichen der Priester noch viel weniger bei jenen der Laien gestattet. Nicht einmal die Enden des Bahrtuches dürfen von Klerikern gehalten werden¹³. In größeren Städten werden gewöhnlich die Leichen vom Sterbehause in den Friedhof gefahren; wenn dies auch anfänglich als *abusus*¹⁴ bezeichnet wurde, so machte sich doch bald eine mildere Auffassung geltend¹⁵. Auch ist es keineswegs unkirchlich, den Sarg mit Kränzen zu schmücken. Dem Verstorbenen Kränze zu widmen,

¹ Aug., Confess. l. 9, c. 12. Paulin., Vita Ambros. c. 48. Ambros., De obitu Valent. n. 56.

² Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 3, c. 14, n. 4.

³ De anima c. 29. ⁴ Const. ap. l. 6, c. 33.

⁵ Chrysost., Hom. 4 in Hebr. c. 1.

⁶ Sie sind schon erwähnt in einem aus der diokletianischen Verfolgung (303) erwähnten Kircheninventar in *Gesta purgat. Caecil.* bei Optat. Milev., Opp. ed. Dupin 168. Kraus, Realencyklopädie I 537, Art. Fossores.

⁷ Hieronymus, Ep. 49 ad Innocent. ⁸ Hist. eccl. 7, 16.

⁹ Gregor. Nyss., Vita Macr. n. 42. ¹⁰ Hieronymus, Ep. 27.

¹¹ Durand., Rationale l. 7, c. 35, n. 37. ¹² Caer. ep. l. 2, c. 38, n. 24.

¹³ S. R. C. 22. März 1862, n. 3110 ad 15.

¹⁴ S. C. Ep. et Reg. 17. März 1650.

¹⁵ Benedikt XIV. (Inst. XXXVI 26) sagt: *Cum tamen in (hac) civitate mos obtinerit, ut nobilium cadavera ad ecclesiam curru deportentur, nihil novi super hac re decernendum existimamus.* Vgl. auch S. R. C. 5. März 1870, n. 3212; 15. Juli 1876, n. 3405.

verabscheute zwar die erste christliche Zeit¹ als heidnische Geprägtheit; später wurde man milde und suchte der bestehenden Sitte auch eine schöne menschliche Seite abzugewinnen. Der hl. Hieronymus² schreibt: Mariti super tumulos coniugum spargunt violas, rosas, lilia purpureosque flores, et dolorem pectoris his officiis consolantur.

Nach heutigem römischen Ritus vollzieht sich der ritus elationis in folgender Weise. Nachdem die Prozession des Klerus vor dem Hause des Verstorbenen angelangt ist, werden zunächst die Kerzen verteilt, wozu das römische Rituale³ unter nachdrücksamem Hinweis auf die alchristliche Geprägtheit ausdrücklich verpflichtet. Dann besprengt der Pfarrer die Leiche mit Weihwasser und spricht⁴ die Antiphon Si iniquitates mit dem Psalm 129 De profundis, in welchem wir, ex persona defuncti betend, die Seele des Verstorbenen der überreichen Barmherzigkeit des Herrn (copiosa apud eum redemptio), der wir allein das Heil danken (si iniquitates observaveris . . . quis sustinebit), in dringlich flehendem Gebete empfehlen. Die nochmalige Aspersion (und Inzension) des Leichnams, ebenso die durch Kyrie eleison nebst Versikel eingeleitete Oration, die in unsern deutschen Ritualien auf das De profundis folgt, kennt der römische Ritus nicht. Nunmehr wird der Leichnam erhoben, und die Prozession, welcher ein Kreuz vorangetragen wird, setzt sich unter dem Gesange des Psalms Miserere in Bewegung. Das Miserere ist bei dieser Gelegenheit gleich ergreifend, mögen wir es beten ex persona defuncti oder mögen wir es auffassen als ein Gebet für uns, das wir angesichts unserer Hinfälligkeit und Sündhaftigkeit, die uns beim Anblick des Todes jedesmal zum Bewußtsein kommen müssen, zum Throne Gottes emporsenden. Wie erschütternd klingt es nicht, wenn wir gleichsam den Verstorbenen hören, wie er nunmehr frei von jeglicher Sinnentäuschung, erkennt, was es um die Sünde ist! Iniquitatem meam cognosco . . . tibi soli peccavi, so ruft er uns entgegen aus den Peinen des Reinigungsortes, sich sehnend, das frohe Wort der vollen Erlösung, das ihn einlädt, in die Freude des Herrn einzutreten, zu vernehmen (auditui meo dabis gaudium et laetitiam). Die heilige Furcht, die der Gedanke an den strafenden Gott in uns erweckt, drängt uns zu flehentlicher Bitte um Gewährung der letzten Gnade (no proicias me a facie tua), die wir um so sicherer erhoffen dürfen, wenn reuige Bußgefinnung uns erfüllt (cor contritum et humiliatum Deus non despicies). Bei allem Ernst ist die christliche Trauerfeier doch stets getragen von der freudigen Hoffnung auf die Auferstehung. Daran mahnt uns die Kirche, wenn sie bei Erhebung des Leichnams den Priester die Antiphon Exsultabunt Domino ossa humiliata anstimmen lässt. Jetzt ist dieses Gebein des Menschen tief erniedrigt, es hat der Sünde Sold, den Tod, empfangen, es muß die Demütigung erfahren, von andern gefragt zu werden, weil die Lebenskraft aus ihm entflohen: „Unsere Gebeine sind verdorrt, wir sind abgeschnittene Zweige.“⁵ Aber es wird am Tage der Auferstehung das Wort des Herrn ergehen: „Ihr dürren Gebeine, höret das Wort des Herrn! Siehe, ich will Geist in euch bringen, daß ihr lebendig werdet!“⁶ — Ist der Weg weit, so können neben dem Miserere auch die Gradualpsalmen oder andere Psalmen aus dem Totenoffizium gebetet werden. Beim Eintritt in die Kirche wird die Psalmodie durch die Antiphon Exsultabunt Domino

¹ Tertullian., De coron. mil. c. 10. Clem. Alex., Paedag. I. 2, c. 8. Minuc. Felix, Octav. c. 12.

² Ep. 26 ad Pammach.; vgl. auch Ambros., De obitu Valent. imp. n. 56; Prudent., Cathem. 4.

³ Tit. VI, c. 1, n. 7.

⁴ Gesang ist ausgeschlossen. S. R. C. 11. April 1902 ad 1.

⁵ E§ 37, 11. ⁶ E§ 37, 4—5.

mit dem daran sich reihenden Subvenite Sancti Dei abgeschlossen. Passend wird beim Eintritt in die Kirche das Subvenite gesungen. Die Kirche ist ja das irdische Abbild des himmlischen Jerusalem, wo uns die Heiligen, die heiligen Engel, endlich Christus der Herr erwarten. An diese wendet sich nun das Gebet der Kirche, um der Seele des Verstorbenen möglichst baldige Befreiung aus dem Reinigungsorte und Aufnahme in den Himmel zu erschehen.

Über das Glokengeläute bestimmt das römische Rituale¹ nur: Datis certis campanae signis eo modo et ritu, quo in eo loco fieri solet, überläßt also die Art und Weise, durch das Trauergeläute den Verstorbenen zu ehren und die Gläubigen zum Gebete für denselben aufzufordern, der Gewohnheit der einzelnen Kirchen. Nach Durandus wurde mit den Glocken geläutet, wenn der Leichnam zur Kirche und von da zum Grabe übergeführt wurde².

c) Der zweite Teil der Exequialriten vollzieht sich in der Kirche und besteht aus dem Officium defunctorum, der Totenmesse und der Absolutio, welcher eine Leichenrede vorangehen kann. — Unter dem Gesange des Subvenite wird die Leiche in der Mitte der Kirche³ niedergestellt, so daß die Füße des Verstorbenen, wenn er ein Laie war, gegen den Altar, wenn ein Priester, gegen die Kirchentüre gerichtet sind. Hierauf beginnt das Officium defunctorum, von welchem, wenigstens regelmäßig⁴, die drei Nokturnen mit Invitatorium nebst den Laudes gebetet werden sollen. Während die Laudes gesungen werden, zieht sich der Priester zur Messfeier an, vorausgesetzt, daß ein anderer Priester das am Schlusse der Laudes vorgeschriebene Gebet spricht. Die Messe in Gegenwart des Leichnams ist uralte kirchliche Gebräuchlichkeit, deren in der abendländischen Kirche schon der hl. Augustinus⁵ gedenkt. Es liegt dieser Sitte der schöne Gedanke zu Grunde, daß die sterbliche Hülle des dahingeschiedenen Christen noch einmal in die Kirche gebracht werden soll, wo er so oft während seines Lebens geweilt, wo er getauft wurde und so oftmals neuerdings Entföndigung und Heiligung in den heiligen Sakramenten empfangen hat, wo er durch das Anhören des Wortes Gottes im Guten bestärkt und zu edlen Taten angeregt wurde, wo man noch nach seinem Abscheiden für seine Seelenruhe betet. Der Anblick der Leiche (oder auch nur des castrum doloris) hält aber auch die Erinnerung an den Verstorbenen lebendig und veranlaßt Priester und Volk zu innigerem Fürbittgebet. Die Bedeutung dieser Sterbemesse hat darum die Kirche auch stets hervorgehoben, und noch im gegenwärtigen römischen Rituale⁶ findet sich die Vorschrift: Missa . . . praesente corpore, non omittatur, nisi obstet magna diei solemnitas, und an anderer Stelle: Quod antiquissimi est instituti, illud, quantum fieri poterit, retineatur, ut Missa, praesente corpore defuncti, pro eo celebretur, antequam sepulturae tradatur⁷.

An die heilige Messe reiht sich die Absolutio⁸, so genannt, nicht etwa weil sie den Ritus in der Kirche beendet, sondern weil sie ein feierliches Gebet der Kirche um Befreiung von den Sündenstrafen ist, eine Bitte, welche auch an andern Tagen als an

¹ Tit. VI, c. 3, n. 1.

² Rationale I, 1, c. 4, n. 13.

³ In medio ecclesiae (Rit. rom. tit. VI, c. 3, n. 4), auch bei Bischofen (Caer. op. I, 2, c. 38, n. 25), nicht in medio chori.

⁴ Es kann aber, wenn eine rationabilis causa vorliegt, nur eine Nokturn (nebst Invitatorium) mit oder ohne Laudes (Rit. rom. tit. VI, c. 3, n. 16) gebetet werden, bei temporis angustia oder urgens necessitas das Totenoffizium überhaupt ausgelassen werden (n. 18).

⁵ Conf. I, 9, c. 12.

⁶ Tit. VI, c. 3, n. 19.

⁷ Tit. VI, c. 1, n. 4.

⁸ Vgl. Cabrol, Art. Absoute im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I 199 ff.

dem dies obitus die Kirche in einem mit Absolve beginnenden Gebete vorträgt. Eine solche Absolutio, speziell das Libera, begegnet uns zuerst in dem Kodex des Hartker von St Gallen (10. Jahrhundert)¹, das Gebet Non intres im Gregorianum². Es ist dieses Gebet, welches in der Kirche über den Leichnam gesprochen wird, mit sehr feierlichen Formen umgeben. Ist das letzte Evangelium gebetet, so legt der Priester das schwarze Pluviale an und begibt sich unter Vorantritt des Subdiacons, der inmitten zweier Acolythen das Kreuz trägt, aus dem Chore zu dem Orte, wo der Leichnam liegt. Der Subdiacon stellt sich mit dem Kreuze an das Kopfende des Sarges (also bei Priestern zwischen Altar und Sarg), ihm gegenüber, zu Füßen der Leiche, steht der Priester, der sofort mit dem Gebete Non intres³ beginnt, während sich der Clerus, brennende Kerzen haltend, um die Leiche herum gruppirt, um nach dem Non intres das Libera zu singen. Bittet die Kirche im Non intres die göttliche Barmherzigkeit, den Verstorbenen nicht die volle Schwere der göttlichen Strafgerichtigkeit fühlen zu lassen (non . eum . tua iudicialis sententia premat . . . mereatur evadere iudicium ultiionis), so tritt diese Fürbitte im Libera zunächst noch zurück, und an ihre Stelle tritt die betrachtende Erwägung der Schrecken des letzten Gerichtes. Beim Anblick der Leiche oder des Sarges liegt diese Erwägung ganz besonders nahe; denn mit dem Tode und dem besondern Gerichte ist das Schicksal eines jeden beim allgemeinen Gerichte entschieden, und zwar das Schicksal für eine ganze Ewigkeit. Darum heißt es in der Absolution: Libera me Domine de morte aeterna, und kommt das Gefühl der Furcht, das jeden bei ernsthafte Erwägung dieser Wahrheit beschleicht, teilweise sogar in ängstlicher Klage (tremens factus sum ego et timeo . . . dies magna et amara valde) zum Ausdruck⁴. Aber wie im Dies irae, so lehrt auch beim Libera der Vater von der Betrachtung der Schrecken des jüngsten Tages wieder zurück zur Fürbitte für den Verstorbenen: Requiem aeternam dona eis Domine! Diese Fürbitte setzt sich fort im Kyrie eleison und Pater noster. Es ist das Vaterunser in erster Linie ein Gebet, welches die Lebenden für die Bedürfnisse ihres eigenen religiösen Seelenlebens verrichten, und wird gerade an dieser Stelle, nachdem kurz vorher die Betrachtung der Schrecken des letzten Gerichtes vorausgegangen, mit besonderer Innigkeit gesprochen werden, um den Gefahren der Sünde, die allenthalben lauern und uns des ewigen Heiles berauben können (et ne nos inducas in tentationem), zu begegnen. Manche Bitten aber lassen sich ganz ungezwungen auf unsere im Reinigungsorte leidenden Brüder und Schwestern anwenden, wenn wir z. B. bitten: „Zulomme uns dein Reich“, oder: „Gib uns heute unser tägliches Brot“, welch letztere Bitte die im Urzeß der heiligen Messe stehende Oratio S. Ambrosii mit Beziehung auf das himmlische Gastmahl, nach welchem die armen Seelen verlangen, also umschreibt: Sit illis hodie magnum et plenum convivium de te pane vivo, qui de coelo descendisti et das vitam mundo. Die Anwendung der ersten Person ist gerechtfertigt durch die communio sanctorum, durch die wir, wie mit der triumphierenden,

¹ Cabrol, Art. Absoute im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I 203.

² Muratori, Liturgia rom. vet. II 214.

³ Die Anfangsworte sind Ps 142, 2 entnommen. Der Wortlaut dieses Gebetes bleibt unverändert, gleichviel ob es für Männer oder Frauen gebetet wird. S. R. C. 21. Januar 1741, n. 2355; 12. August 1854, n. 3029 ad 10.

⁴ Der Text des Libera ist teilweise der Schilderung des letzten Gerichtes beim Propheten Sophonias (1, 15 u. 14) entnommen: Dies irae, dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae etc.; iuxta est dies Domini magnus . . . vox dei Domini amara. Auch die Stelle Quando coeli movendi sunt et terra ist der Heiligen Schrift (Joel 3, 16): Et movebuntur coeli et terra, entlehnt.

so auch mit der leibenden Kirche einen mystischen Leib bilden, dessen Haupt Christus ist. Zugem kommt noch das Gebet des Herrn als ein gutes Werk in Betracht, das in seinen satsifaktorischen Früchten fürbitweise den armen Seelen zugewendet werden kann. Während der Priester das Paternoster still rezitiert, geht er zweimal um den Leichnam herum, indem er das erste Mal denselben mit Weihwasser besprengt, das zweite Mal aber inzisiert. Diese Asperzion und Inzensation gelten in erster Linie dem Leibe, der durch diese Sakramentalien vor jeder Profanation und Schändung bewahrt werden soll. Ebenso soll dem Leibe, der ein Tempel des Heiligen Geistes war und zu glorreicher Auferstehung durch Christi Verdienst bestimmt ist, auch äußere Ehrebezeugung ganz besonders durch die Inzensation zuteil werden. Nach den einleitenden Versikeln folgt das Gebet Deus, cui proprium est misereri semper et parcere etc., in welchem um halbigsten Eintritt der Seele in die ewigen Freuden des Paradieses gefleht wird¹. — Bei den Esequien des Papstes, eines Kardinals oder Metropoliten, des Diözesanbischofs, des Kaisers, Königs oder eines Territorialherrn finden fünf Absolutionen statt, neben dem Libera noch das Subvenit und andere Respondorien, welche auch als solche im Totenoffizium Verwendung finden. Diese fünf Absolutionen werden nur in Kathedralen² und nur nach der missa in die obitus gesungen; die Gebete nach denselben verrichten der zelebrierende Bischof oder Prälat und vier andere Bischöfe, Prälaten oder wenigstens Kanoniker, für welche am Kopfende bzw. an den vier Ecken des Sarges Sedilien angebracht sind. Der Grund, warum bei den Esequien der genannten Persönlichkeiten fünf Absolutionen gebetet werden, ist wohl zunächst in der erhöhten Verantwortlichkeit zu suchen, die jene mit der Übernahme ihres Amtes Gott gegenüber auf sich genommen haben und welche die Kirche veranlaßt, um so intensiver für sie zu beten. Anderseits aber tritt auch das Moment des Ehreweises hervor, besonders in der Auswahl der die Absolutionen sprechenden Liturgen, was gegenüber solchen, die im Leben eine so hohe Würde eingenommen, durchaus am Platze ist.

Vor der Absolutio ist auch die Leichenrede, falls eine solche gewünscht wird (si sermo habendus erit in laudem defuncti), zu halten. Der Redner begibt sich in schwarzem Talare, nach einem Gebete vor der Mitte des Altares, ohne vom Bischof eine Benediction zu erbitten, auf die Kanzel, wo er, nachdem er sich mit dem Kreuzzeichen bezeichnet, mit der Leichenrede beginnt³. Die Leichenrede⁴ war dem christlichen Altertum keineswegs unbekannt, um so weniger, als auch bei den heidnischen Römern und Griechen Lobreden (laudationes) auf Verstorbene nicht selten waren. Von Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa sowie vom hl. Ambrosius sind solche Leichenreden erhalten, die aber in der Liturgie noch keine bestimmte Stelle hatten, wenn sie überhaupt in der Liturgie oder im Anschluße an die Liturgie gehalten wurden. Sicher wurden die Trauerrede auf Kaiser Konstantin⁵ während der heiligen Messe, die Reden Gregors von Nyssa auf die Prinzessin Pulcheria und die Kaiserin Flaccilla speziell nach dem Evangelium gehalten⁶. Auch aus dem Mittelalter sind uns Nachrichten über Leichenreden erhalten. So hielt z. B. der hl. Wolfgang bei den Esequien des hl. Ulrich die Leichenrede, die allerdings weniger eine laudatio defuncti als vielmehr eine Auf-

¹ Wegen der Ausdrücke non tradas eum in manus inimici und non poenas inferni sustineat vgl. das bezüglich des Offertoriums in den Requiemsmessen Gesagte.

² S. R. C. 20. Nov. 1903 ad 1.

³ Caer. ep. 1. 2, c. 11, n. 10. Rit. celebr. I. 13, c. 3.

⁴ Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3, 345 ff. Krüll, Art. „Grabreden“: Kraus, Realencyklopädie I 632 ff. Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier 149 ff.

⁵ Euseb., Vita Const. 4, 71.

⁶ Krüll, Grabreden 633.

forderung zum Gebete für den Dahingeschiedenen gewesen zu sein scheint¹. Die Leichenrede jedoch, welche Peter von Tarentaise, der nachmalige Innozenz V., auf den während des Konzils von Lyon verstorbenen hl. Bonaventura hielt, trug öffentlich den Charakter der Lobrede². Nach dem 15. römischen Ordo³ durfte nur für den Papst, den Kaiser oder für einen Kardinal am Begräbnistag nach der missa exsequialis eine Leichenrede gehalten werden; bei den Esequien von Vornehmern wurde zwar in Gegenwart der Kurie, nicht aber der Kardinäle oder des Papstes, entgegen der früheren Gewohnheit eine Leichenrede vorgetragen. Nach Urban VI. pflegten die Kardinäle bei der Trauernovene anlässlich des Todes des Papstes täglich einen Sermo nach der Trauermesse entweder selbst zu halten oder einem andern Prälaten oder magister in theologia zu übertragen⁴. Wie in Rom, so waren auch in andern Kirchen Leichenreden üblich, wie eine Sammlung von Sermones funebres, die bereits in der Innsunabelzeit 1499 gedruckt wurde, beweist⁵. Es darf dabei jedoch nicht übersehen werden, daß die Leichenrede nicht bei jedem Begräbnis gebräuchlich war, sondern nur, wie ein Konzil von Rouen (1501) sagt, für die gloriosi, illustres und bene meriti⁶. Nur bei den Kartäusern scheint man eine Ausnahme gemacht zu haben, wie Martène⁷ bemerkt, während er von der Leichenrede im allgemeinen sagt: Hodie perrarae sunt orationes illae funebres praeterquam in regum aut illustrium personarum exequiis. In neuester Zeit erwies sich die kirchliche Gesetzgebung, namentlich auf den Provinzialsynoden der romanischen Länder⁸, der Abhaltung von Leichenreden nicht günstig. Liturgisch ist unsere auf den Friedhöfen gehaltene Leichenrede nur dann zulässig, wenn sie nicht eine reine laudatio, sondern auch eine auf Gottes Wort sich aufbauende, wenngleich nicht aufdringliche exhortatio an die Umstehenden und eine auf den ewigen Wahrheiten beruhende Trostrede für die Hinterbliebenen ist. Nur in diesem Falle, wenn also das Panegyrische hinter dem Paränetischen zurücksteht, kann die Abhaltung einer Leichenrede auf den Friedhöfen und noch dazu in liturgischer Kleidung gerechtfertigt werden.

d) An die Absolutio in der Kirche reiht sich die Übertragung des Leichnams ins Grab. Dabei wird die schöne, schon im 11. Jahrhundert⁹ bei dieser Gelegenheit gesungene Antiphon In paradisum vorgetragen, des Inhalts, daß die Seele des Verstorbenen durch die Fürbitte der heiligen Engel und Märtyrer in den Himmel, das wahre Paradies, das himmlische Jerusalem, aufgenommen werde. Ist man an das Grab gelangt, so erfolgt die Segnung des Grabes, wenn das Grab sich nicht auf einem bereits benedizierten Friedhof befindet oder wenn auf einem benedizierten Friedhof nicht ein einfaches Grab aus dem Erdreich ausgehoben, sondern eine besondere Grufst hergestellt wurde. In dem Weihegebet wird Gott gebeten, als Hüter des Grabes einen besondern Engel aufzustellen, der die Entweihung des Leichnams verhindern soll, und die Seele von aller Sündenmafel zu erlösen. Aspersion und Inzession des Leichnams, welche nach römischem Ritus der Priester ohne Anwendung einer besondern Formel vollzieht, beziehen sich, wie schon oben gesagt wurde, vor allem auf

¹ Martène, De antiquo eccl. rit. I. 3, c. 15, n. 15.

² Ebd.

³ n. 134.

⁴ Ordo rom. XV, n. 146.

⁵ Nuland, Geschichte der Leichenfeier 212. Vgl. auch Linzenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, 162 213 218 277 298.

⁶ Nuland, Geschichte der Leichenfeier 213.

⁷ De antiquo eccl. rit. I. 3, c. 15, n. 15. Wahrscheinlich handelte es sich hier nicht um eine eigentliche laudatio, sondern um eine dem ernsten Momente entsprechende heilsame Ermahnung, der letzten Dinge ufw. zu gebenken.

⁸ Coll. Lac. IV 532 1063 1117 1197; VI 181 490.

⁹ Martène, De antiquo eccl. rit. I. 3, c. 15, ordo 6.

den Leichnam und werden nach römischem Ritus vor der Einfenkung des Sarges vorgenommen. In vielen Diözesen spricht der Offiziator während der Einfenkung des Sarges: Sume terra, quod tuum est etc., und nimmt, nachdem der Sarg hinabgelassen, die Aspersio und Inzensation vor, dabei flehend, Gott möge, während der Leib besprengt und beräuchert wird, die Seele des Verstorbenen mit himmlischem Tau (ros coelestis) und himmlischem Wohlgeruch (odor coelestis) erquicken¹. In unsern Gegenden wirkt alsdann der Offiziator drei Schauseln Erde auf den Sarg und spricht dabei: Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris. Dieser Brauch, welcher schon dem 12. Jahrhundert² nicht unbekannt ist, war, wie es scheint, nur der vom Priester vollzogene Beginn der Schließung des Grabs, während welcher zuweilen Psalmengebet stattfand³. Einen erhabenen Abschluß findet die Leichenfeier im Benediktus. Es ist der feierliche Dankeshymnus der Kirche, den sie Gott dem Herrn darbringt für all die reiche Gnadenhilfe, so dem Verstorbenen vom Laufbrunnen bis zum Grabe wider alle Feinde seines Heiles (salutem ex inimicis) zu teil geworden, zugleich auch feierliche Bitte, der Seele des Verstorbenen das volle Gnadenlicht (Illuminare his, qui in tenebris etc.) in der Anschauung Gottes möglichst bald zu gewähren. In froher Zuversicht, daß der Verstorbene in der Gnade Gottes aus diesem Leben geschieden ist und daß darum die entseelte Hülle, die ins Grab gesunken, in verklärter Gestalt sich wieder aus der Erde erheben wird, schließt die Antiphon Ego sum resurrectio et vita das Kantikum Benedictus ab. An das Kantikum reiht sich die abschließende Fürbitte für den Verstorbenen (Kyrie eleison etc. mit Oration Fac quaesumus etc.).

Ein Kreuz auf dem Grabe anzubringen, ist vom römischen Rituale⁴ nur vorgeschrieben für den Fall, daß der Leichnam an nichtgeweihter Stätte begraben wird, in welchem Falle jedoch Sorge getragen werden soll, ut quatenus fieri poterit corpus in locum sacrum quamprimum transferatur. In unsern deutschen Diözesen aber ist es uralte Sitte⁵, daß der Priester, bevor er die Grabstätte verläßt, ein Kreuz am Grabhügel aufpflanzt und die Formel spricht: Signum Salvatoris Domini nostri Iesu Christi sit signatum super te, qui in hac imagine redemit te etc.

e) Bekanntlich ist es gegenwärtig bei uns in Deutschland fast überall durch Polizeivorschrift verboten, die Leichname (mit Ausnahme derer von Bischöfen und fürstlichen Personen) vor der Beerdigung in die Kirche zu tragen. Infolgedessen bewegt sich die Prozession mit der Leiche unmittelbar vom Sterbehause weg zum Gottesacker, und es wird in diesem Falle das Subvenire am besten beim Eintritt in den Gottesacker, das In paradisum aber bei der Ankunft am Grabe, unmittelbar vor der Segnung des letzteren gesungen. Das Officium defunctorum findet in der Kirche entweder schon vor der Beerdigung oder unmittelbar nach derselben vor der Opferfeier statt. — An der Stelle, wo ehedem in der Kirche die Leiche lag, befindet sich jetzt als Surrogat die sargähnliche Tumba, wenn hoch aufgebaut, Katafalk genannt, an welcher nach der missa exsequialis die Absolution gehalten wird. Die Tumba (auch

¹ Diese Formeln finden sich nur wenig von den jetzigen verschieden (Rore coelesti perfundat animam tuam Deus. Odore coeli pascat animam tuam Deus) als späterer Eintrag in dem aus dem 12. Jahrhundert stammenden Rituale von St Florian. Vgl. Franz, Das Rituale von St Florian 173. In dem genannten Rituale (S. 94) steht auch nach dem Einfenken und Beräuchern des Sarges die Formel verzeichnet: Sume terra, quod tuum est; terra es et in terram ibis.

² Franz, Das Rituale von St Florian 94. Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 3, c. 15, ordo 5.

³ Martène ebd. ⁴ Tit. VI, c. 1, n. 18.

⁵ Vgl. Franz, Das Rituale von St Florian 173.

lectus mortuorum, castrum doloris genannt¹) hat ihren Platz regelmässig in der Mitte der Kirche, niemals im Chore. Nur wenn der Bischof das Requiem zelebriert, kann nach Beendigung der Messe ein das castrum doloris ersezendes schwarzes Tuch vor der untersten Stufe des Thrones ausgebreitet werden oder auch eine lectica mortuorum vor die unterste Stufe des Presbyteriums gestellt werden². Auf dem castrum doloris können die Standesinsignien des Verstorbenen angebracht werden, Wappen, Tiara³, Mitra, bei den Priestern Kelch und Patene⁴ (welche jedoch nicht mehr bei der Feier der heiligen Messe verwendet werden⁵). Dagegen ist es verboten, ein Bild des Verstorbenen an der Tumba anzubringen⁶.

2. Einen eigenen Ordo sepeliendi enthält das römische Rituale für das Begräbnis der Kinder, welche noch nicht zu den Unterscheidungsjahren (sechstes bis siebtes Jahr) gelangt waren und darum noch nicht sündigen konnten, sondern in der Taufunschuld gestorben sind. Daß für diese weder Fürbitte eingelegt noch das heiligste Opfer als Sühnopfer dargebracht werden darf, ist selbstverständlich. Die vorgeschriebenen Psalmen sind Lobpsalmen (112 148—150) und geben der Zuversicht Ausdruck, daß die Seele des unschuldigen Kindes (Psalm 118) sofort ins himmlische Sion (Psalm 23) eingegangen sei. Liturgische Farbe ist die der Unschuld und Heiligkeit (weiß). Mit dem Danke gegen Gott, welcher an dem unschuldigen Kinde ohne dessen Verdienst so Großes getan, verbindet sich dann in den Orationen auch die flehentliche Bitte, Gott möge den Erwachsenen, die noch am Leben sind, die Gnade verleihen, so zu wandeln, daß sie einst gleich diesem unschuldigen Kinde in den Himmel kommen. Nach Vorschrift des Rituale Romanum sollte auch der Leichnam des Kindes vom Sterbehause in Prozession zur Kirche, in der es getauft worden ist, getragen, sollte daselbst ein liturgischer Gebetsalt verrichtet (welches jetzt gewöhnlich an den Eingang zum Gottesacker verlegt wird) und dann erst die Leiche zu Grabe getragen werden. Wird von den Angehörigen aus Anlaß einer Kindslieche die Feier des heiligsten Opfers verlangt, so kann dasselbe entweder in gratiarum actionem (sofern der Ritus es erlaubt, de Trinitate, in honorem B. M. V. oder de angelis — „Engelamt“) oder aber für die aus der Verwandtschaft des Kindes verstorbenen Erwachsenen dargebracht werden.

Zweites Hauptstück.

Realbenedictionen.

§ 84. Das Weihwasser⁷.

Es liegt durchaus nahe, in dem zur physischen Reinigung bestimmten Elemente des Wassers auch die innere sittliche Reinigung symbolisiert zu sehen. Darum ist „der Wunsch, mittels des heiligen Elementes des Wassers sich der

¹ Caer. ep. 1. 2, c. 11, n. 10. ² Ebd.

³ S. R. C. 31. Mai 1817, n. 2578 ad 12.

⁴ S. R. C. 23. Mai 1846, n. 2915 ad 9.

⁵ S. R. C. 30. April 1896, n. 3898.

⁶ S. R. C. 8. Juni 1899.

⁷ Ältere Monographien über das Weihwasser sind: Marsilius, De fonte lustrali seu de aquae benedictae praestantia, Romae 1586. Collin, Traité de l'eau bénite, Paris

Gottheit entföhnt und rein zu nähren, ein gemeinsames Erbe der Menschheit und drückt sich im Leben und im Kulte der Völker vielgestaltig aus". Religiöse Waschungen fanden darum wie im Kulte der Griechen und Römer, so auch in jenem der Juden eine Stelle, und bereits die ältesten Kirchenväter sind Zeugen, daß auch die ersten Christen vor dem Gebete und dem Gottesdienste religiöse Waschungen vorzunehmen pflegten. Es war aber dieses Wasser, womit die Waschungen vorgenommen wurden, nur gewöhnliches Wasser; erst im 3. Jahrhundert treffen wir im Orient, und zwar zunächst in gnostischen Schriften, die aber gleichwohl als Zeugen für den orthodox christlichen Brauch angesehen werden können, die Sitte, Wasser durch Gebet für einen bestimmten Zweck zu segnen. In der Gebetsammlung des Bischofs Serapion von Thmuis († 362) begegnen wir schon zwei Formularen zur Weihe des Wassers, die den Gebrauch des Weihwassers für die ägyptische Kirche bezeugen, während für die syrische Kirche derselbe durch die Apostolischen Konstitutionen verbürgt ist. Aus dem Abendlande treten Nachrichten über das Weihwasser, das hier mit Salz vermischt wird, erst später (im 6. Jahrhundert) auf, woraus geschlossen werden kann, daß mindestens im 5. Jahrhundert die Segnung des Weihwassers bereits bekannt war. Dieses Weihwasser war zunächst bestimmt für die Sprengung in den Häusern der einzelnen Christen und wurde anfänglich in den Häusern, doch bereits seit dem 7. Jahrhundert in der Kirche geweiht. Bald darauf, wenigstens gegen Ende des 8. Jahrhunderts, dient das Weihwasser nicht mehr bloß zur Besprengung der Häuser, sondern wird auch bei andern liturgischen Funktionen, z. B. bei der Erteilung der letzten Ölung, verwendet. Formulare der Weihwasserweihe bietet schon das Gelasianum¹; eines der dort verwendeten Gebete, Deus qui ad salutem humani generis, findet sich auch im jetzigen römischen Weiheformular, das bereits im Nachtrag des Gregorianums die gleiche Gestalt aufweist.

Die Wirkungen des Weihwassers zählt schon Rabanus Maurus († 856)² auf, wenn er schreibt, es werde das Weihwasser geweiht in diversos usus fidelium, ad homines infirmos, contra phantasiam inimici, ad pecorum sanitatem, ad morbos auferendos et cetera. Es sind die gleichen Wirkungen, um welche auch noch jetzt die Kirche in der Weiheformel des römischen Rituale bittet: ad abigendos daemones, morbosque pellendos . . . , effugiat atque discedat a loco, in quo aspersum fueris, omnis phantasia et nequitia vel versutia diabolicae fraudis. Um diese vorwiegend reinigenden Wirkungen symbolisch anzudeuten, eignet sich, wie Rabanus ausführt, gerade das mit Salz vermischte Wasser am besten. „Denn es gibt kein Element in dieser Welt, welches wie das Wasser alles reinigt und alles belebt. Daher werden wir, wenn wir in Christo getauft werden, durch dasselbe wiedergeboren, um Reinigung und neues Leben zu empfangen. Das Wasser floß zur Zeit des Leidens zugleich mit dem Blute aus der Seite Christi hervor, offenbar um anzudeuten, daß es

1776. Gaume, Das Weihwasser im 19. Jahrhundert. Deutsche Übersetzung, Regensburg 1866. Pfannenschmid, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus, Hannover 1869. Die gründlichste und ergebnisreichste Untersuchung bietet Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 43—220.

¹ Ed. Wilson 225.

² De instit. cler. I. 2, c. 55.

von daher die geheimnisvolle Kraft der Heiligung und Reinigung empfangen habe. Auch die Beimischung des geweihten Salzes zum Wasser geht auf göttliche Anordnung zurück, weil Gott, um die Unfruchtbarkeit der Wasser Jerichos zu heilen, durch Eliaus¹ Salz in das Wasser werfen ließ. Darum ist die Natur des Salzes der Natur des Wassers verwandt und mit ihr innigst verbunden, weil beide aus demselben Elemente sind und die gleiche Aufgabe und Bedeutung haben. Denn das Wasser reinigt von Schmutz, das Salz vertreibt die Fäulnis; das Wasser verleiht Glanz, das Salz bringt Unverweslichkeit; das Wasser bedeutet den Trank der Weisheit, das Salz kündet an das Kosten von der Klugheit.“ Was die Beimischung des Salzes zum Wasser veranlaßte, war jedoch nicht jene Erzählung in den Königsbüchern, sondern der Glaube an die apotropäische, die Dämonen und die Krankheit verscheuchende Kraft des Salzes, den das Christentum bei den Römern vorsand, weshalb es als Symbol der die Angriffe des bösen Feindes zurückdrängenden Segengewalt der Kirche auch leicht in die christlichen Kultgebräuche Aufnahme finden konnte.

a) Die bei Griechen, Römern und Juden übliche Verwendung des Wassers zu religiöser Reinigung hat sich auch in das Christentum fortgeerbt und wurde, wie es scheint, anfänglich sogar in abergläubischer Weise als die Reinigung magisch wirkend angesehen. Solchen Christen stellt Tertullian² das Törliche ihres Glaubens vor und sagt, indem er sie auf die Reinheit des Herzens hinweist: Hae sunt verae munditiae, non quas plerique superstitiose curant, ad omnem orationem etiam cum lavacro totius corporis aquam sumentes. Auch Clemens von Alexandrien³ kennt die religiöse Waschung der Christen vor dem Gebete und erklärt sie gleich Plato⁴ als Bild der inneren Reinigung. Die Sitte, vor dem Gebete die Hände zu waschen, war bald so allgemein bei den Christen, daß man in nachkonstantinischer Zeit eigene Brunnen im Atrium der Basiliken anlegte, um den Gläubigen die Möglichkeit zu gewähren, religiöse Waschungen vor dem Eintritt in die Basilika vorzunehmen. In der Beschreibung, welche Eusebius⁵ von der Kirche zu Tyrus und Paulinus von Nola⁶ von der Basilika des hl. Petrus zu Rom und des hl. Felix zu Nola bieten, vergessen sie nicht, diesen Brunnen ausdrücklich hervorzuheben. Dieses Wasser war jedoch gewöhnliches Wasser, kein Weihwasser. Erst die apokryphen, gnostischen Petrus- (Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts)⁷ und Thomasakten (um 232)⁸ kennen eine Segnung des Wassers, um durch übernatürliche Hilfe einen bestimmten Zweck zu erreichen. Es ist nun bezeichnend, daß bereits in dieser ersten Erwähnung eines eigentlichen Weihwassers, von welchem diese gnostischen Schriften sicherlich nur deshalb Kenntnis haben, weil die katholische Kirche, wenn auch vielleicht nicht allgemein, ein solches segnete, die reinigende Wirkung des Weihwassers, seine apotropäische Kraft ganz besonders betont wird. Nach den Petrusakten z. B. sprach der Senator, nachdem er den Simon Magus aus seinem Hause vertrieben hatte, zum hl. Petrus: „Petrus, ich habe für dich mein ganzes Haus von den Spuren Simons gereinigt und jede Spur seines schändlichen Staubes ausgetilgt. Ich habe nämlich Wasser genommen und rief den heiligen Namen Jesu Christi an mit seinen übrigen Dienern, die zu ihm gehören, und besprengte mein ganzes Haus und alle Speisezimmer und

¹ 4 Kg 2, 20.

² De oratione c. 13.

³ Stromata I. 4, c. 22.

⁴ Legg. I. 4, c. 716.

⁵ Hist. eccl. 10, 4.

⁶ Ep. 13 u. 32.

⁷ c. 11 u. c. 19. Lipsius, Acta apostolorum apocrypha I 58 66. Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 62.

⁸ Lipsius, Acta apostolorum apocrypha II 2, 167.

jeden Säulengang bis hinaus vor die Tür und sagte: „Ich weiß, daß du, o Herr Jesus Christus, rein bist und unberührt von jeder Unreinigkeit, so daß mein Feind und Gegner vor deinem Anblick vertrieben wird.“¹ Auch die zwei ältesten offiziellen Formulare² für die Wasserweihe, die sich im Euchologium des Bischofs Serapion von Thmuis befinden, heben diese Wirkung des Weihwassers hervor. So steht das erste und ältere Formular der Serapionssammlung: „Verleihe diesen Geschöpfen (des Wassers und des Öles) die Kraft der Heilung, daß jedes Fieber und jeder Dämon und jede Krankheit durch den Trank (und die Salbung) vertrieben werden.“³ Durch die Apostolischen Konstitutionen⁴ ist die Wasserweihe auch für die syrische Kirche bezeugt; der Inhalt der Weiheformel ist wesentlich der gleiche wie in den ägyptischen Formularen. „Verleihe“, so wird in dem Segnungsgebet der Apostolischen Konstitutionen gesagt, „(diesem Wasser) die Kraft, die Gesundheit zu bewirken, die Krankheiten zu vertreiben, die Dämonen zu verjagen, alle Nachstellungen zu überwinden durch Christus, unsere Hoffnung“ usw. In den Gebeten der Serapionssammlung ist nicht die Rede von einer Besprengung mit geweihtem Wasser; das Wasser wird vielmehr als Trank geweiht. Es scheint die Besprengung aber nur zufällig an dieser Stelle nicht Erwähnung gefunden zu haben; denn in den oben angeführten Stellen der Petrus- und Thomasakten ist ausdrücklich von einer Besprengung die Rede. Auch das am Epiphaniefest und später zu Beginn eines jeden Monats in der orientalischen Kirche geweihte Wasser wurde wie zum Tranke, so auch zur Besprengung⁵ verwendet. Möglich ist immerhin, daß bei den Christen anfänglich ein Widerwille gegen die Besprengung, die auch beim Eintritt in die Göttertempel geübt wurde, bestand, der erst allmählich überwunden wurde.

b) Die erste zuverlässige Nachricht über den Gebrauch des Weihwassers im Abendlande bietet der Liber Pontificalis⁶, welcher von Papst Alexander I. (105—115?) berichtet: Hic constituit aquam sparsionis cum sale benedici in habitaculis hominum. Da an der Auffassung des ersten Teiles des Liber Pontificalis zu Beginn des 6. Jahrhunderts festgehalten werden darf, so geht aus dieser Notiz hervor, daß zum mindesten schon im 5. Jahrhundert in Rom eine solche aqua sparsionis geweiht wurde. Diese Weihe stand aber zuerst in den Häusern der einzelnen Christen, erst später in der Kirche statt. Gegen Ende des 7. Jahrhunderts hat sich diese Änderung schon vollzogen; denn jene jüngere Textesrezension des Papstbuches, die unter der Regierung des Papstes Konon († 687) erfolgte, läßt bezeichnenderweise den Zusatz in habitaculis hominum weg⁷. Auch die im Gelasianum⁸ enthaltenen Weiheformeln bekunden deutlich die Weihwasserweihe in den Häusern als die ältere Sitte. Die Besprengung mit Weihwasser vollzogen die einzelnen Gläubigen an sich selbst. Das erste Zeugnis, daß diese Besprengung durch den Priester vollzogen wurde, findet sich im Capitulare alterum des Bischofs Theodulph von Orleans († 821)⁹, worin die Bestimmung getroffen ist, daß vor Spendung der letzten Ölung der Priester das Krankengemach mit Weihwasser besprengen soll. Zuweilen ist, wohl in Erinnerung an die ältere Gebräuchlichkeit, vorgeschrieben, daß das Weihwasser im Hause des Kranken

¹ Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 62.

² Wobbermin, Texte und Utrer. XVII, Neue Folge II 3^a, Leipzig 1898, 7 u. 13.

³ Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 64. ⁴ L. 8, c. 29.

⁵ Der Pilger Antonius von Piacenza (um 570) berichtet von dem an Epiphanie am Jordan geweihten Wasser: Tollent inde aquam benedictam et exinde faciunt aquam sparsionis in navibus suis. Corp. script. eccl. lat. XXXIX 166.

⁶ Ed. Duchesne I 127. ⁷ Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 127.

⁸ Ed. Wilson 225 ff.

⁹ Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 1, c. 7, art. 4, ordo 2.

bereitet werde¹. Um ebendieselbe Zeit wurde auch die Aussteilung des Weihwassers vor dem sonntäglichen Gottesdienste üblich, die dem Volke einen Ersatz bieten sollte für die frühere Wasserweihe in den Häusern. Ein erster Zeuge dieses Brauches, der im 9. Jahrhundert noch keineswegs allgemein war, ist Hinkmar von Reims († 882)². Diese sonntägliche Besprengung mit Weihwasser, die das Volk beim Eintritt in die Kirche empfing, erweckte das Verlangen, auch an andern Tagen die Gnade dieses Sakramentales zu empfangen, und wurde so der Anlaß, daß die Gläubigen jedesmal, so oft sie die Kirche betraten, sich mit Weihwasser besprengten, zu welchem Zwecke eigene Weihwassergerüsse in der Nähe des Eingangs der Kirche angebracht wurden³. Seit dieser Zeit wurde es auch üblich, bei fast allen kirchlichen Segnungen, namentlich aber bei den Exorzismen sich des Weihwassers zu bedienen.

c) Je mehr sich der Gebrauch des Weihwassers verbreitete, um so höher wurde die Werthschätzung, die man ihm entgegenbrachte. Diese Werthschätzung bekundet deutlich das von Pseudo-Isidor⁴ dem Papst Alexander I. zugeschriebene Dekret, das für die Auffassung des Weihwassers im Mittelalter maßgebend geworden ist. Aquam enim, so lautet die Verfügung, sale conspersam populis benedicimus, ut ea cuncti aspersi sanctificantur et purifcentur, quod et omnibus sacerdotibus faciendum esse mandamus. Nam si cinis vitulae aspersus populum sanctificabat atque mundabat⁵, multo magis aqua sale aspersa divinisque precibus sacrata populum sanctificat atque mundat. Et si sale asperso per Heliseum⁶ prophetam sterilitas aquae sanata est, quanto magis divinis precibus sacrata sterilitatem rerum auferit humanarum et coquinatas sanctificat et purgat et cetera bona multiplicat et insidias diaboli avertit et a phantasmatis versutiis hominem defendit. Nam si tactione fimbriae vestimenti Salvatoris salvatos infirmos non dubitamus, quanto magis virtute sacrorum eius verborum divinitus sacrantur elementa, quibus sanitatem corporis et animae humana percipit fragilitas. Gegen Ende des Mittelalters stellt der Dominikaner Johannes Turrecremata in seinem auf dem Konzil von Basel 1433 geschriebenen Tractatus de aqua benedicta⁷ die Wirkungen des Weihwassers zusammen, wobei er sich in erster Linie auf das angebliche Dekret Alexanders I. und auf den Inhalt der kirchlichen Weihegebete stützen kann. Diese Wirkungen des Weihwassers sind: 1. Profugatio sive propulsio spiritus immundi, 2. purificatio mentis perturbatae a phantasticis illusionibus, 3. revocatio cordis ad se, 4. venialium peccatorum remissio, 5. praeparatio sive dispositio ad orationis puritatem, 6. utilitas ad peragendum devotius ministeria divina et ad suscipiendum ipsa sacramenta, 7. ablatio sterilitatis, 8. virtus ubertatis, 9. munimen contra aegritudines, 10. profugatio pestilentis aurae. Wie das Besprengen der Leichname und Gräber zu deuten ist, wurde bereits weiter oben gesagt. Seit dem späteren Mittelalter tritt vielfach der Glaube hervor, daß durch Besprengen der Gräber den armen Seelen Hilfe gebracht werden könnte, und in den populären Darstellungen der Früchte des Weihwassers pflegt darum niemals diese Wirkung übergegangen zu sein⁸.

§ 85. Der Wettersegen.

Es ist „der ewige Ratschluß der göttlichen Liebe, Erbarmung und Gerechtigkeit, viele und gerade die besten Gaben uns vermittels des Gebetes, dieser

¹ Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 1, c. 7, art. 4, ordo 5 u. 14.

² Ep. synod. c. 5. Migne, P. L. 125, 774.

³ Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 102. ⁴ c. 9. c. 20, D. III de consecr.

⁵ Hebr 9, 13. ⁶ 4 Rg 2, 20. ⁷ Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 116.

⁸ Vgl. ebd. 121. ⁹ Ebd. II 19—123.

erhabensten und frömmisten Betätigung unseres Intellektes und freien Willens, zuzuwenden, damit wir Gott als den Geber alles Guten zu unserem eigenen Heile immer mehr erkennen und anerkennen und damit unser Vertrauen und unsere Liebe zu ihm fort und fort wachse¹. Unterschiedslos verleiht uns deswegen Gott auf das Gebet hin die verschiedensten Güter der übernatürlichen und natürlichen Ordnung, ohne daß dadurch ein wandelbarer Zug in seine göttliche Vorsehung hineingetragen würde, da eben unser Bittgebet schon in den ewigen Weltplan Gottes einbezogen ist. Es widerspricht demnach auch keineswegs der Ordnung in der Natur oder den unveränderlichen Naturgesetzen, wenn, einer allgemein menschlichen Überlieferung folgend, die Kirche, wie es im Wettersegen geschieht, um Abwehr schädlicher Gewitter, die dem Leibe und dem Besitztum ihrer Glieder Schaden zu bringen drohen, fleht und gegen die Einwirkung feindlicher Mächte die ihr von Christus dem Herrn verliehene Segengewalt gebraucht. Die Anschauung, wonach die Dämonen die Verursacher der schädlichen Gewitter seien, hielt im Anschluß an den Glauben der alten Kirche auch die mittelalterliche Kirche fest, und noch jetzt wird im offiziellen römischen Wettersegen Gott angerufen, die spirituales nequitiae von seinem Hause, der Kirche, fernzuhalten. Der Glaube, daß die Dämonen im Gewitter wirksam sind, wirkte auch auf die Ausgestaltung der Formen des Wettersegens in mannigfacher Weise ein. Besonders zeigt sich dies in jenen mittelalterlichen Formularen, welche eigene, den Taufgezüsmen und den Exorzismen nachgebildete Beschwörungen der Dämonen enthielten. Bei dieser Gelegenheit wurden auch evangelische Texte, so die Stillung des Sturmes auf dem See Genesareth, verlesen; ganz besonderer Beliebtheit erfreuten sich die Initien der vier Evangelien, vorzüglich der Anfang des Johannesevangeliums, dessen Verwendung beim Wettersegen nach der heiligen Messe allmählich zur Angliederung dieser Perikope an den Schluß der heiligen Messe führte. Die Verwendung heiliger Reliquien, geweihter Kerzen, Agnus Dei, Weihwasser, ferner das Glockengeläute dienten in erster Linie apotropäischen Zwecken gegen die Dämonen. Nach dem 14. Jahrhundert kam auch der Segen mit dem allerheiligsten Sakramente beim Wettersegen in Aufnahme. Das Abeten der Allerheiligenlitanei beim Wettersegen war schon im frühen Mittelalter üblich.

Der jetzige römische „Wettersegen“ findet sich unter der Auffchrift Preces ad repellendam tempestatem im römischen Rituale². Zunächst werden die Glocken geläutet und man begibt sich in die Kirche, wo man die Allerheiligenlitanei mit der zweimal gesprochenen Invokation A fulgure et tempestate betet. Daran reiht sich der Psalm 147 Lauda Ierusalem Dominum, in welchem die Macht des Herrn über die äußere Natur gepriesen wird: „Er gibt Schnee wie Wolle, streut Nebel wie Asche aus. Er wirft seine Schloßen wie Bissen, wer kann bestehen vor seinem Froste? Er sendet sein Wort und schmelzt sie; es wehet sein Hauch, und es fließen die Wasser.“³ Nach einer längeren Reihe von Versikeln (darunter auch Nihil proficiat inimicus in nobis. Et filius iniquitatis non apponat nocere nobis) folgen fünf Orationen, darunter

¹ Heinrich, Dogmatische Theologie V 364 ff.

² Tit. IX, c. 8. ³ Ps 147, 16–18.

die alte „Wetteroration“ *A domo tua*¹. Während der vierten Oration wird unter den Worten: *Praesta ut hoc signo sanctae crucis omnis discedat saevitia tempestatum*, das Kreuzzeichen (gegen das Unwetter) gemacht und hierauf am Schlusse Weihwasser gesprengt. — In süddeutschen Diözesen wird der Wettersegens meist nach einem uralten Formular erteilt, dessen einzelne Gebete sich bereits im 11. Jahrhundert², teilweise sogar im Gregorianum³ nachweisen lassen. Zuweilen findet sich noch der Brauch, das Johannesevangelium zu singen; der Segen selbst wird mit dem hochwürdigsten Gute oder mit der Kreuzpartikel erteilt. Auch wird häufig die Österkerze als „Wetterkerze“ angezündet. Während der römische Wettersegens nur bei drohendem Unwetter gebetet wird, betet man diesen deutschen Wettersegens täglich von Kreuz-Auffindung bis Kreuz-Erhöhung.

§ 86. Die Konsekration der Kirchen. Entwicklung des Kirchweihritus im allgemeinen⁴.

Da alles Irdische unvollkommen und vom Fluche der Sünde berührt ist, so lag es nahe, den christlichen Kultusräumen, in welchen die erhabensten Mysterien sich vollziehen, nicht bloß durch künstlerische Ausschmückung ein höheres Gepräge aufzudrücken, sondern sie auch durch eigentliche Weihe, d. h. in einem mittlerischen Acte zu verklären, durch welchen nach Entfernung alles Widergöttlichen mittels Exorzismus und Lustration sofort übernatürliche, göttliche Kräfte über die Kultustätte durch Gebet, Salbung und Segnung herabgezogen und ihr bleibend inhärent gemacht werden, so daß sie fortan als homogen erscheint den Mysterien, die in ihr vollzogen werden. Doch ist eine eigentliche Kirchweihe erst nach dem Aufhören der Verfolgung im konstantinischen Zeitalter zu bemerken, wenn auch die Anfänge derselben sicherlich noch ins 3. Jahrhundert zurückreichen, vielleicht in eine Zeit, wo sich die gottesdienstliche Feier der Christen vom Privathause löslöste und in eigens zu diesem Zwecke gebauten Kultusräumen eine Stätte fand. Denn die Notwendigkeit einer Kirchweihe war schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts erkannt⁵, was nicht leicht

¹ Findet sich bereits in den *Orationes post tempestatem et fulgura* des Gelasianum ed. Wilson 261. „Diese Kollekte ... gehört eigentlich nicht in die Danksgungsmesse und ist wohl nur durch das Ungefecht eines Abschreibers aus der vorhergehenden Messe pro serenitate dahin gekommen.“ Franz, *Die kirchlichen Benediktionen* II 45.

² So das Gebet *Quaesumus omnipotens Deus, ut intercessione sanctae Dei genitricis Mariae in dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden Codex Gundecari in Eichstätt und in dem gleichzeitigen Clm 6425.*

³ B. V. die *Oration Deus, qui omnium rerum tibi servientium*. Muratori, *Lit. rom. vet.* II 208.

⁴ Baudot, *La dédicace des églises*, Paris 1909. Stiesenhofer, *Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert*, München 1909. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen* I 54—61. Many, *Praelectiones de locis sacris*, Paris 1904 (bietet das kanonistische Material in guter Zusammenstellung).

⁵ Dem hl. Athanasius wurde von seinen Gegnern der Vorwurf gemacht, daß er in einer noch nicht konsekrierten Kirche Gottesdienst gehalten habe. Athanasius leugnet nicht die Notwendigkeit der Konsekration, sondern entschuldigt sich und sein Abweichen vom Gesetze mit der dringenden Notwendigkeit. Athanas., *Apol. ad imp. Const.* n. 14 f.

der Fall gewesen wäre, wenn erst die Kirchweihen unter Konstantin d. Gr. dieselbe bedingt hätten. Über den Ritus dieser ältesten Kirchweihen verlautet nichts; doch darf mit Sicherheit angenommen werden, daß mit der erstenmaligen Feier der heiligen Messe in der neuerrichteten Kirche die Weihe des Gotteshauses als vollzogen galt. Dies galt auch noch im 6. Jahrhundert in der römischen Kirche als Regel, wenigstens in jenen Kirchen, in welchen keine Reliquien von Heiligen beigesetzt wurden, was bei den gewöhnlichen Stadtkirchen der Fall war. Bei Kirchen jedoch, die einem bestimmten Märtyrer oder Heiligen geweiht wurden, mußten Reliquien desselben in der neu zu konsekrierenden Kirche beigesetzt werden. Die feierliche Beisezung der Reliquien bildete in diesem Falle ein notwendiges Erfordernis des Konsekrationsritus, und da allmählich die Sitte, die Kirche Heiligen zu weihen, allgemein wurde, behauptete sich dieser Ritus bis zur Stunde als wesentlicher Bestandteil der Konsekrationsfeierlichkeiten, als welcher er schon im 4. Jahrhundert in der römischen Kirche erschien. Mit der Beisezung der Reliquien war dann auch die Abhaltung von Vigilien vor den Reliquien gegeben, welche gleichfalls schon im 4. Jahrhundert erwähnt ist. Wurde eine Kirche durch die Beisezung von Reliquien geweiht, so war im römischen Ritus bereits im 6. Jahrhundert die Aspersio mit geweihtem Wasser üblich. Unser jetziger römischer Kirchweihritus ist fast bis in die kleinste Einzelheit schon im 9. Jahrhundert vollkommen ausgebildet; freilich erweist er sich nicht mehr als genuin römisch, sondern, wie dies auch anderwärts der Fall ist, vermischt mit gallikanischen Bestandteilen, zu welchen Duchesne¹ vor allem den feierlichen Einzug des Bischofs in die bis dahin verschlossene Kirche, die Bereitung eines eigenen Lustrationswassers zur Lustration von Kirche und Altar, die Salbung der Kirche und des Altares und die Segnung der gottesdienstlichen Geräte rechnet. Gegen Ende des 1. Jahrtausends tritt dann auch noch ein besonderer Ritus der Grundsteinlegung auf.

a) Der Gedanke, dem Orte der religiösen Zusammenkunft eine besondere Weihe zu geben und ihn dadurch aus dem Reiche des Profanen herauszuheben, ist keineswegs spezifisch christlichen Ursprunges. Eine Tempelweihe ist den Ägyptern wie den Griechen bekannt und hat ganz besonders bei den Römern² ihre Ausgestaltung nach der rechtlichen und rituellen Seite hin empfangen. Die Heilige Schrift berichtet dann von der Weihe der Stiftshütte³, des Salomonischen⁴ und Borobabelschen Tempels⁵, so daß man die Einweihung der Kultstätte geradezu eine allgemein menschliche Erscheinung nennen möchte. Gleichwohl darf die Entstehung unserer Kirchweihe nicht in der apostolischen Zeit gesucht werden, auch nicht zu einer Zeit, wo die Kirche noch genötigt war, zu ihren gottesdienstlichen Versammlungen das Gastrecht reicherer Gemeindeglieder in Anspruch zu nehmen. Erst die Erbauung besonderer Gotteshäuser, die ausschließlich dem Kulte dienten, legte es schon dem menschlichen Empfinden der Christen nahe, die Eröffnung derselben nicht ohne besondere Feierlichkeit vorübergehen zu lassen. Da derartige Gotteshäuser schon im 3. Jahrhundert vorhanden

¹ Origines du culte chrétien 414.

² Stiefenhofers, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert 2 ff.

³ Ez 40, 9 ff. Lv 8, 10 ff. ⁴ 3 Kg 8, 1 ff. 2 Par 5, 2 ff.

⁵ 1 Est 6, 16.

waren, so ist es gewiß nur Zufall, wenn uns erst aus dem Jahre 314 die erste Nachricht von einer feierlichen Einweihung einer christlichen Kirche erhalten ist. In diesem Jahre erfolgte nämlich die Konsekration der von Bischof Paulinus erbauten Kathedrale von Thyrus, über welche Eusebius berichtet¹. Ein besonderer Weiheritus wurde aber nicht angewendet; durch die erstmalige Darbringung des heiligen Opfers galt das Gotteshaus geweiht. Diese Anschauung herrschte auch in Rom noch im 6. Jahrhundert, wo Papst Vigilius in einem Briefe an Bischof Profuturus von Braga (538)² derselben folgendermaßen Ausdruck verleiht: *De fabrica vero cuiuslibet ecclesiae, si diruta fuerit, et si in eo loco consecrationis solemnitas debeat iterari, in quo sanctuaria (d. h. Reliquien) non fuerint, nihil indicamus officere, si per eam minime aqua exorcizata iactetur; quia consecrationem cuiuslibet ecclesiae, in qua sanctuaria non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum. Et ideo, si qua sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, cum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificatio consecrationis impletur. Si vero sanctuaria, quae habebat, oblata sunt, rursus earum depositione et missarum solemnitate reverentiam sanctificationis accipiet.* In dieser Stelle ist ferner erwähnt, daß eine Kirchenkonsekration auch durch Beisezung von Reliquien erfolgte, wenn es sich nämlich, wie eben ausgeführt wurde, um eine Kirche handelte, die einem Heiligen geweiht werden sollte. Dieser Bestandteil des Kirchweihritus ist schon im 4. Jahrhundert durch den hl. Ambrosius³ bezeugt. Als der Heilige im Jahre 386 die basilica Ambrosiana einweihen sollte, wurde ihm von den Anwesenden zugerufen: *Sicut Romanam⁴ basilicam dedices, d. h. weihe sie, wie du die römische Basilika geweiht hast, welche Ambrosius vor dem Jahre 386 mittels Reliquien der heiligen Apostel Petrus und Paulus konsekriert hatte⁵.* Ambrosius antwortete: „Ich werde es tun, wenn ich Märtyrerreliquien bekomme.“ Die Nachforschungen nach Reliquien in der Kirche der hl. Nabor und Feliz führten zur Entdeckung der Leiber der hl. Gervasius und Protasius, die hierauf bei der Konsekration unter dem Altare beigesetzt wurden. *Condivimus, schreibt Ambrosius, integra (sc. ossa) ad ordinem: transtulimus vespere iam incumbente ad basilicam Faustae: ibi vigiliae tota nocte, manus impositio. Sequenti die transtulimus ea in basilicam, quam appellant Ambrosianam.* Aus dieser Stelle läßt sich auch ferner ersehen, daß man wie noch heutzutage Vigilien vor den Reliquien abhielt. Es war nämlich diese Beisezung der Reliquien nichts anderes als eine erneute Bestattung; und wie der ersten Bestattung eine Gebetswache vorausging, so auch der zweiten, als die heiligen Leiber von neuem in der zu konsekrierenden Kirche beigesetzt werden sollten. Daß im 6. Jahrhundert in der römischen Kirche auch die Besprengung der Kirche mit Weihwasser bereits üblich war, kann angesichts der oben erwähnten Äußerung des Papstes Vigilius wenigstens für solche Kirchen, die durch Rekondierung von Reliquien eingeweiht wurden, nicht geleugnet werden⁶.

b) Die Entwicklung des Kirchweihritus im einzelnen lassen die noch vorhandenen älteren Ordines ersehen. Schon die Synode von Orleans (511) bestimmte in ihrem

¹ Hist. eccl. 10, 3.

² Migne, P. L. 49, 18. c. 24, D 1 de consecratione.

³ Ep. 22 ad Marcellinam n. 1 2.

⁴ D. h. die in der Nähe der porta Romana in Mailand sich befindende Basilika. Es könnte aber diese Stelle ihrem Wortlaut nach auch so verstanden werden: „Weihe sie so, wie die römischen Basiliken eingeweiht werden.“

⁵ Duchesne, Origines du culte chrétien 409.

⁶ Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 55.

zehnten Kanon, daß die früher im Gebrauche der Häretiker befindlichen Kirchen simili quo nostrae innovari solent . . ., ordine reconciliari werden sollten. Man kann daraus mit Recht den Schluß ziehen, daß wenn ein besonderer Ordo der Rekonkiliation bestand, um so mehr ein Ordo der Konsekration vorausgesetzt werden muß¹. Leider hat sich dieser Ordo nicht mehr erhalten. Auch die im Gelasianum enthaltenen Gebete² für die Kirchweihe lassen einen vollständigen Ordo nicht mehr erkennen. In voller Ausbildung begegnet uns der römische Ritus der Kirchweihe in einer vor 840 geschriebenen Handschrift aus Verona, woraus Bianchini³ den die Kirchweihe enthaltenden Ordo veröffentlicht hat. Aus dem Ende des 8. Jahrhunderts hat sich in einem Sakramenter von Angoulême ein Ordo consecrationis basilicae novae erhalten⁴; einen solchen bietet auch das Sakramenter des Bischofs Drogo von Mez (826—855)⁵ und ein etwa um das Jahr 800 entstandener Ordo aus St.-Amand⁶. Auch das Gregorianum⁷ enthält einen vollständig ausgebildeten Kirchweihsordo. Mehrere alte Ordines der Kirchenkonsekration finden wir bei Martène: so aus dem 8. Jahrhundert einen Ordo von Gellone⁸ (St.-Guillaume-le-Désert) und das aus dem Pontifikale Egberti von York (das wenigstens seinem Kerne nach ins 8. Jahrhundert zurückreicht) ausgezogene Kirchweihsformular usw. Zu erwähnen ist auch noch eine aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammende Erklärung der Kirchenkonsekration, die ihr Herausgeber Martène⁹ dem Remigius von Augerre zuschreibt. Es ist selbstverständlich, daß diese späteren Ordines nicht mehr den unvermischten römischen Ritus enthalten. Die Ausscheidung der römischen und gallikanischen Gebräuche des Kirchweihsritus, welche Duchesne vornahm, hat nicht allgemeine Zustimmung gefunden. Unzweifelhaft ist meines Erachtens der Ritus der Salbung der Kirche und des Altares ein gallikanischer, aus dem Orient stammender Brauch. Das Alter und die Entstehung der einzelnen Riten wird bei der Beschreibung der gegenwärtigen römischen Kirchweihe besprochen werden.

§ 87. Die Konsekration der Kirchen. Erklärung des jetzigen römischen Ritus der Grundsteinlegung und Konsekration einer Kirche¹⁰.

1. Der hohen Bedeutung des katholischen Kirchengebäudes entspricht die kirchliche Vorschrift, daß nur ein Bischof die Konsekration vollziehen darf. Im christlichen Altertum waren zuweilen mehrere Bischöfe bei der Konsekration beteiligt, und zwar nicht bloß als einfache Zeugen, sondern als Mitwirkende. Die Konsekration einer Kirche ist zwar an allen Tagen gestattet, doch, wie das römische Pontifikale bemerkt, decentius in dominicis diebus vel sanctorum solemnitatibus fit, nachdem tags zuvor der Bischof und diejenigen, welche die Konsekration der Kirche erbitten, gefastet haben.

¹ Ebd. 56. ² Ed. Wilson 133 ff.

³ Anastasii Bibliothecarii liber de vitis Romanorum Pontificum III, Venetiis 1743, XLVII.

⁴ Duchesne, Origines du culte chrétien 491.

⁵ Ebd. 493.

⁶ Ebd. 484.

⁷ Muratori, Lit. rom. vet. II 467 ff.

⁸ Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 13, ordo 1. Wie Franz (Die kirchlichen Benedictionen 59 ff.) bemerkt, bietet dieser Ordo dieselben Gebete und in derselben Reihenfolge wie der von Bianchini veröffentlichte römische Ordo.

⁹ De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 13, ordo 11.

¹⁰ Studerus, Die feierliche Einweihung einer Kirche, Friedhof- und Glockenweihe in ihren Gebeten und Ceremonien, New York 1889. Schnabel, Die Feier der Einweihung einer Kirche, Würzburg 1903. Baudot, La dédicace des églises, Paris 1909.

Wie die Konsekration einer Kirche, so ist auch die Grundsteinlegung Sache des Bischofs, der jedoch zu letzterer auch einen Priester delegieren kann. Zweck der liturgischen Grundsteinlegung ist, den Bauplatz aus dem profanen Besitz wenigstens vorläufig auszuscheiden und als Eigentum Gottes zu weihen; ferner Gottes Segen auf den beginnenden Bau herabzuslehen. Am Tage vor der Grundsteinlegung wird an der Stelle, an welcher sich künftig der Altar erheben soll, ein hölzernes Kreuz errichtet — zum Zeichen, daß der Ort für den Gekreuzigten bestimmt sei, der sein Kreuzesopfer unblutigerweise an dieser Stelle erneuern wird. Am Tage der Grundsteinlegung begibt sich der Bischof zunächst vor dieses Kreuz und besprengt den Ort, wo das Kreuz aufgespflanzt ist, mit Weihwasser. Unterdessen singt die schola den Psalm 83 Quam dilecta tabernacula tua, in welchem die Kirche ihre Freude ausdrückt, wiederum eine Heimstätte, einen Altar gefunden zu haben (passer invenit sibi domum etc. — altaria tua Domine virtutum), in dessen Bereich sich glücklich leben läßt (beati, qui habitant in domo tua, Domine), weil an dieser Stätte Gott, voll Gnade und Wahrheit, in ganz besonderer Weise weilt (quia misericordiam et veritatem diligit Deus). In dem folgenden Gebete, welches der Bischof spricht, fleht er um übernatürliche Lustration der Baustätte (per infusionem gratiae tuae ab omni inquinamento purifica — effugiant omnes hinc nequitiae spirituales) und um gesegneten Fortgang des Werkes (in hoc opere desideria nostra perficere). In dieser Oration wird zum erstenmal der Patron der erstehenden Kirche feierlich angerufen. Hierauf geht der Bischof zur eigentlichen Grundsteinlegung über, die zunächst mit der Segnung des Grundsteins eingeleitet wird. Der Grundstein muß nach kirchlicher Vorschrift sein quadratus et angularis; denn das materielle Gotteshaus ist ein Symbol der Kirche, die aufgebaut ist auf jenem Stein, den die Bauleute verworfen, der aber zum Eckstein geworden ist¹, Christus dem Herrn, von welchem der Prophet sagt: „Siehe, ich will in die Grinde Sions einen Stein legen, einen bewährten Stein, einen kostlichen Eckstein, der fest im Grunde liegt“², Christus, der aus der Jungfrau geborene Gottessohn, welcher in jenem Stein vorgebildet war, der sich vom Berge losriß ohne Menschenhände, an die Füße der Bildsäule stieß und sie zermalmt und zu einem großen Berge ward, der die ganze Erde erfüllte³. Der Symbolik, wonach der Grundstein Christus den Herrn darstellt, entspricht auch die kirchliche Vorschrift, daß der Grundstein quadratus sein solle. „Rund ist die Sünde und die Unabhängigkeit an irdische Güter; durch Verzicht und durch Buße muß diese Rundung beseitigt werden. Viereckig⁴ ist dem hl. Augustinus⁵ die Gerechtigkeit, der Besitz der vier Kardinaltugenden; viereckig muß somit auch der wichtigste Stein, der Grundstein, sein.“⁶ Denn von Christus sagt der Apostel Johannes⁷: „Und ihr wisset, daß jener erschienen ist, um unsere Sünden hinwegzunehmen, und Sünde ist nicht in ihm.“ Die Kirche Gottes erhebt sich aber auch auf dem

¹ Ps 117, 22. Mt 21, 42. 2 Kor 4, 4. ² Jf 28, 16.

³ Dn 2, 34—35. ⁴ Vgl. Pastor Hermae, Vis. 3 5 6.

⁵ Enarr. in Ps. 39, n. 1.

⁶ Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg 1902, 113.

⁷ 1 Jo 3, 5.

Fundamente der Apostel¹, namentlich auf jenem unerschütterlichen Fundamente, dem hl. Petrus². Diesen Gedanken ist Ausdruck verliehen in den Versikeln (Lapidem, quem reprobaverunt aedificantes, Tu es Petrus) und in den Gebeten, welche der Bischof bei der Segnung des Grundsteins spricht, wo er zugleich Gott bittet, er möge principium et incrementum et consummatio des begonnenen Werkes sein. Nach dieser Segnung und Abbetung der Allerheiligenlitanei folgt die Einführung des Grundsteins unter einer Formel, die den Wunsch ausdrückt, es möge hier blühen der wahre Glaube, die Furcht Gottes und die brüderliche Liebe, und den Ort für das Gebet und den Lobpreis Jesu Christi bestimmt. Die Psalmen, welche vor und nach diesem Alt gesungen werden, erslehen vor allem die übernatürliche Hilfe Gottes für das begonnene Werk; denn wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten vergeblich die Bauleute (Ps 126); ihm kommt es zu, zu bewirken, daß sich die Mauern Jerusalems, d. h. der Kirche, die ein Abbild des himmlischen Jerusalem, erheben, damit ihm dort durch Darbringung des Opfers Lob und Preis zuteil werde (Ps 50: Benigne fac Domine . . ., ut aedificantur muri Ierusalem. Tunc acceptabis sacrificium iustitiae). Hierauf erfolgt die Segnung der Fundamente; nachdem der Bischof je ein Drittel der Fundamente abgeschritten und mit Weihwasser besprengt hat, spricht er jedesmal ein Gebet, in welchem er übernatürliche Läuterung (fuga daemonum), Heiligung und Segen über die Arbeiten des Bauplatzes ersieht. Das zweite der drei Gebete enthält die eigentliche Segnung der Fundamente. Dabei singt die schola den Psalm 86 (Fundamenta eius in montibus sanctis), in welchem der Psalmist die Herrlichkeit des neuen Jerusalem der Kirche preist (Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei); ferner den Psalm 121 (Laetatus sum), der die Freude der Kirche ausdrückt, in dem materiellen Gotteshause bald einen Quell überirdischen Friedens ersprudeln zu sehen (Fiat pax in virtute tua; Ant.: Pax aeterna ab aeterno huic domui). Eine Friedensquelle soll das neue Gotteshaus werden, vorzüglich durch das Walten des Heiligen Geistes, der nunmehr im feierlichen Veni Creator Spiritus auf die gläubige Gemeinde und ganz besonders, wie das erste der die Feier abschließenden Gebete besagt, auf jene herabgesieht wird, die durch ihre Gaben zum Baue des Gotteshauses oder dereinst zur Feier des heiligen Opfers beitragen (Descendat Spiritus tuus sanctus . . . et dona nostra et populi tui in ea sanctificet). Nach diesen Gebeten hält der Bischof noch eine Anrede an das Volk, worin er es anhält, Beiträge zu leisten für die Erbauung der neuen Kirche,erteilt den bischöflichen Segen und gewährt die herkömmlichen Ablässe. Will er am Bauplatze die heilige Messe feiern, so muß sie zu Ehren des Kirchenpatrons gelesen werden. Wenn ein Priester zur Grundsteinlegung vom Bischof delegiert ist, hat er sich des im römischen Rituale³ enthaltenen Formulars zu bedienen, das mit dem besprochenen nahezu identisch ist.

Minister der Kirchenkonsekration ist der Diözesanbischof⁴. Wiewohl das römische Pontifikale nur einen Konsekrator vorsieht, ist eine Mehrheit von Bischöfen, welche

¹ Eph 2, 20.

² Mt 16, 18.

³ Tit. VIII, c. 26.

⁴ Trid. sess. VI, c. 5 de reform.

die Kirchenkonsekration vollziehen, keineswegs ausgeschlossen. Bei den Kirchweihen, die unter Konstantin d. Gr. vorgenommen wurden, ist ausdrücklich die Anwesenheit vieler Bischöfe bezeugt¹. Doch hatte diese keinen andern Zweck als die Verherrlichung der Feier. Erst im Mittelalter kam es vor, daß mehrere Bischöfe zugleich die Konsekration vornahmen, indem sie unter sich die einzelnen Zeremonien verteilten. So wurden, wie Martene² berichtet, bei einer von Leo IX. in Reims vollzogenen Konsekration die einzelnen Altäre von den anwesenden Bischöfen geweiht. Es kam sogar vor, daß ein Bischof bei der Zeremonie des Alphabets das lateinische, der andere das griechische Alphabet zu schreiben hatte. Es handelte sich in diesem Falle um eine Arbeitsteilung und eine Erleichterung der sehr ermüdenden Konsekration. Da diese Gründe auch gegenwärtig noch bestehen, kann, wie Benedict XIV.³ zeigt, auch jetzt noch die Konsekration von mehreren Bischöfen vollzogen werden, welche unter sich z. B. die Aspersio und Salbung der Wände, die Konsekration der einzelnen Altäre verteilen. Benedict XIV. selbst bediente sich bei der Konsekration der Kirche S. Apollinare der Beihilfe eines zweiten Bischofs. — Der Konsekrationsstag einer Kirche soll gewöhnlich ein Sonntag sein. An ihm müssen die der zu konsekrierenden Kirche adscriptierten Clerici das Officium dedicationis von der Terz ab beten⁴; der Bischof ist hierzu nicht verpflichtet, wenn er auch ex congruentia dieses Offizium beten kann⁵. Nocturnen, Laudes und Prim müssen nach dem Diözesankalendarium gebetet werden, weil nach der rechtlichen Annahme um diese Zeit die Konsekration noch nicht vollendet ist⁶.

2. Die Konsekration, deren Ritus überaus reichhaltig an eindrucksvollen Zeremonien und tieffühligen Gebeten ist, hat zum Zwecke, zunächst die Kirche zu einem heiligen Orte zu machen, zu einer würdigen Wohnstätte Gottes, dessen besondere Gnadengegenwart wiederholt auf die Kirche herabgesleht wird; dann aber soll die konsekierte Kirche eine besondere Segensstätte für die Gläubigen werden, die durch den Besuch der Kirche alle jene Segnungen an sich erfahren sollen, welche mit dem Empfange der Sakramentalien gewöhnlich verbunden sind⁷. Vorzüglich wird um gnädige Erfüllung des in der Kirche verrichteten Bittgebetes gesleht.

Die Kirchenkonsekration beginnt, nachdem die Rezitation der Busspsalmen, Segnung des Weihwassers usw. vorausgegangen, mit der feierlichen Besitzergreifung des Gotteshauses durch den Bischof, indem zuvor durch die Aspersio der äußeren Kirchenwände jegliche dämonische Infestation zurückgedrängt, hierauf durch den feierlichen Einzug, das Absingen des Hymnus *Veni Creator*, die Zeremonie des Aschenkreuzes die Besitzergreifung vollendet wird. Die Kirche ist nunmehr in das Eigentum Gottes übergegangen. Darum ziemt es sich, daß sie als solches, um ihrer Aufgabe würdig zu dienen, eine besondere Heiligung und Weihe empfange. Diese Weihe des Gotteshauses bildet den zweiten Abschnitt der Kirchweihzeremonien. Auch hier begegnet uns zuerst die Lustration mit dem eigens

¹ Euseb., Vita Const. 4, 43 45. Sozomenus, Hist. eccl. 2, 26. Theodoret., Hist. eccl. 1, 31.

² De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 13, n. 5.

³ Bull. Benedict. XIV., App. Vgl. Many, Praelectiones de locis sacris, Paris. 1904, 37.

⁴ S. R. C. 7. Dec. 1844, n. 2868.

⁵ S. R. C. 7. Mai 1746, n. 2390 ad 3.

⁶ Many, Praelectiones de locis sacris 39.

⁷ Ebd. 46 ff.

hierzu bereiteten Weihwasser, in welches außer dem Salz noch Asche und Wein gemengt wird (sog. Gregorianisches Wasser). Mit diesem Weihwasser zeichnet der Bischof zuerst fünf Kreuze auf die Mensa des Altares, den er hierauf siebenmal unter Aspersion umschreitet, besprengt hierauf die Kirche in dreimaligem Umgang. Ist auf diese Weise die Lustration vollendet, so wird in dem feierlichen eucharistischen Gebete (Präfation) in positiver Weise die Gnade der Heiligung auf das Kirchengebäude herabgerufen. Die Heiligung und Konsekration der Kirche wird endlich im dritten Teile der Ceremonien vollendet durch die feierliche Deposition der Reliquien, die von ihrem Aufbewahrungsorte in feierlicher Prozession zur Kirche gebracht und dann im Altargrabe verschlossen werden, und in der Salbung des Altares und der Kirchenwände. Um die Bestimmung des Altares, als Opferstätte zu dienen, auch äußerlich zu manifestieren, wird vor dem wirklichen Vollzug des heiligen Opfers ein symbolisches Opfer, bestehend aus Weihrauchhörnern und Wachskerzchen, auf dem Altare verbrannt. All die Segnungsgebete, die der Bischof bei diesen Salbungen gebetet, vereint noch einmal ein feierliches eucharistisches Gebet. Die Konsekration ist nunmehr vollzogen, und das Kirchengebäude kann jetzt sofort seinem erhabensten Zwecke dienen, Opferstätte zu sein. Nach vorausgegangener Segnung der Altarbekleidung und Kultgegenstände beginnt jetzt als letzter, abschließender Teil der Konsekration die Feier der heiligen Messe.

Der Ritus der durch einen vom Bischof delegierten Priester vorzunehmenden Benediction einer Kirche ist gegenüber dem reichen Ceremoniell der Konsekration überaus einfach und besteht im wesentlichen in der Aspersion der Kirche von außen und innen, unter Wegfall der Salbungen. Der Altar wird nicht konsekriert, sondern nur ein vom Bischof konsekriertes Portatile in den Altaraufbau eingefügt. Auf letzteren beziehen sich darum die Worte, welche der Offiziator während der Allerheiligenlitanei zu sprechen hat: Ut hanc ecclesiam et altare ... purgare et benedicere digneris etc.

a) Die Konsekrationsfeierlichkeiten beginnen bereits am Vorabend mit den vor den Reliquien, die in einem in der Nähe der Kirche befindlichen Raum, unter Umständen auch in einem eigens zu diesem Zweck errichteten Zelte aufbewahrt werden, gebetenen Vigilien, nämlich Matutin und Laudes zu Ehren der heiligen Märtyrer, deren Reliquien beigesetzt werden. Gemäß der Entscheidung der Ritenlongregation¹ sind Matutin und Laudes de Communi plurimorum martyrum — sine nomine expresso, cum non sint partes officii diei — zu nehmen. Das Tagessoffizium fällt jedoch deswegen nicht aus; darum sind auch die Alerifer, welche diesen Vigilien nicht anwohnen, zur privaten Rezitation dieser Vigilien nicht verpflichtet². Ursprünglich dauerte die Vigilfeier vor den Reliquien die ganze Nacht, gegenwärtig besteht hierfür keinerlei Vorschrift. Vor den Reliquien jedoch, die auf einer geschmückten Tragbahre ruhen, müssen zwei Leuchter mit brennenden Kerzen stehen. Zweck dieser Vigilfeier ist vor allem, den Heiligen Ehre zu erweisen und ihren Schutz auf die zu konsekrierende Kirche herabzurufen.

b) An dem Orte, wo die Reliquien die Nacht vorher aufbewahrt waren, beginnt auch am Konsekrationstag die Feier mit der Rezitation der sieben Bußpsalmen. Nach

¹ 14. Juni 1845, n. 2886.

² Many, Praelectiones de locis sacris 33.

Beendigung derselben geht der Bischof vor die verschlossene Kirchentüre und ruft hier entblößten Hauptes den Beistand der heiligsten Dreifaltigkeit zu Beginn des Werkes an (Ant. Adesto Deus unus etc.; Actiones nostras¹ etc.) und sichert sich hierzu auch die Hilfe der triumphierenden Kirche durch die Allerheiligenlitanei², die bis zur Invocation Ab omni malo exklusive gesungen wird. Ist diese Einleitung vorüber, so wird zur feierlichen Besiegereinführung der Kirche geschritten durch die Lustration der äußeren Kirchenwände mit dem nach der gewöhnlichen Formel vom Bischof gesegneten Weihwasser. Dreimal schreitet der Bischof um die Kirche herum, zweimal von der rechten, das dritte Mal von der linken Seite, und besprengt dabei die äußeren Kirchenwände oben, unten und in der Mitte, ebenso auch den Friedhof, während er beständig spricht: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Während des Umgangs werden Responsorien gesungen, um uns in eine der Bedeutung des Alten entsprechende Stimmung zu versetzen: beim ersten Umgang jene Stelle aus Isaia³, wo der Prophet die Herrlichkeit des neuen, messianischen Gotteshauses, der Kirche, sieht (Fundata est domus Domini super verticem montium). Das Responsorium (Benedic Domine domum istam) beim zweiten Umgang ist jenem Gebete entnommen, das König Salomon bei der Einweihung des Tempels gesprochen⁴. Die Kirche macht sich ganz besonders jene Stelle zu eigen, wo Solomon steht, es möge jeder, der im Tempel betet, Erhörung seiner Bitte finden (Venientium in loco isto exaudi preces in excelso solio gloriae tuae). Wenn der Bischof das dritte Mal die Kirche umschreitet, bittet man im Responsorium (Tu Domine universorum), wie die Priester zur Zeit der Makkabäer getan⁵, als dem Tempel des Herrn von seiten Nikanors Gefahr drohte: Conserva domum istam immaculatam in aeternum. Nach jedem Umgang macht der Bischof vor der Kirchentüre Halt und spricht ein Gebet. Der Inhalt dieser drei Gebete (Omnipotens sempiterne Deus, qui in omni loco etc.⁶; Omnipotens sempiterne Deus, qui per Filium tuum etc.⁷; Omnipotens et misericors Deus, qui sacerdotibus tuis etc.⁸), ersläutert die vom Bischof vollzogene Asperzion des Gebäudes: es soll durch sie die Macht des Dämons über das Gotteshaus gebrochen (nulla hic nequitia contrariae potestatis obsistat), im Gotteshause hingegen die Engel des Friedens wohnen (sit ad nostrae humilitatis, introitum . . . Angeli pacis ingressus), ein unlösliches Band der Liebe (indissolubile vineulum charitatis) soll alle, die im Gotteshause weilen, umschließen. Durandus⁹ bringt verschiedene Erklärungen des dreimaligen Umschreitens der Kirche, das schon in den ältesten Ordines¹⁰ erwähnt wird, während die Asperzion jüngeren Datums ist¹¹. Es erinnere der dreifache Umgang des Bischofs um die Kirche an den dreifachen circuitus, den Christus um der Heiligung seiner Kirche wegen unternommen habe, zuerst als er in diese Welt kam, dann als er in die Unterwelt hinabstieg und von den Toten erstand und als er schließlich in den Himmel fuhr. Die Asperzion betrachtet Durandus auch als

¹ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 3 (8. Jahrh.).

² Ebd.

³ 2, 2. ⁴ 2 Par 6, 2 ff.

⁵ 2 Maff 14, 35. Diese Responsorien sind schon in einem Pontifikale von Narbonne (10. Jahrh.) neben sechs andern erwähnt. Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 8.

⁶ Findet sich im Sakramentar des Drogo (9. Jahrh.). Duchesne, Origines du culte chrétien 494.

⁷ Ordo rom. vulg. Hittorp ed. Colon. 111.

⁸ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 8 (10. Jahrh.). Ordo rom. vulg. Hittorp 111.

⁹ Rationale l. 1, c. 6, n. 11 ff.

¹⁰ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 3 (8. Jahrh.).

¹¹ Ebd. ordo 10 (aus Cambrai 12. Jahrh.).

Tauſe des Gotteshaues, welche aus drei Gründen geschehe: propter daemonum expulsionem, propter ipsius ecclesiae purgationem et expiationem, propter removendam maledictionem et introducendam benedictionem. Endlich bedeute das Umschreiten der Kirche, daß der Herr seinen Engel sende in circuitu timentium se, und weil dreimal die Kirche umgangen werde, daß sie geweiht werde zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit, was übrigens schon durch das beständig wiederholte In nomine Patris etc. nahegelegt wird.

Der jedesmalige Umgang wird durch eine feierliche Ceremonie abgeschlossen. Nachdem das Gebet gesprochen, pocht der Bischof mit dem Hirtenstabe an die Kirchentüre und ruft dabei aus: „Hebet eure Tore, ihr Fürsten (Attollite portas principes vestras), erhebet euch, ihr ewigen Tore, daß einziehe der König der Herrlichkeit.“¹ Ein im Innern der verschlossenen Kirche weisender Diakon ruft alsdann aus: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“, worauf der Bischof erwidert: „Der Herr, der Starke und Mächtige, mächtig im Kriege.“² Sind diese Worte vom Bischof nach dem dritten Umgang gesprochen, so rufen alle Umstehenden: Aperite, aperite, aperite, und es wird hierauf die Kirchentüre geöffnet. Die Bedeutung dieser Ceremonie liegt klar vor Augen: Christus, der im Bischof symbolisiert ist, will Besitz ergreifen vom Gotteshause, und mögen sich die entgegenstehenden Mächte auch wehren, sie können dem Gottessohn nicht widerstehen. Wie die Macht des Bösen beim Eintritt Jesu in diese Welt gebrochen wird, so jetzt alle Gewalt des Widersachers, wenn Christus der Herr in die neue Kirche einzieht; dreimal muß der Bischof mit dem Stabe, dem Symbole seiner Macht, an die Kirchentüre pochen, um, wie Durandus³ sagt, anzudeuten, daß Christus ein dreifaches Recht auf die Kirche der Gläubigen, die auch in dem neuen Gotteshause zusammenkommt, besitzt, auf Grund der Schöpfung, Erlösung und Verheilung der Verherrlichung. — Im Abendland läßt sich das Attollite portas principes vestras etc. mit den damit verbundenen Ceremonien schon im 8. und 9. Jahrhundert bemerken⁴, noch früher im Orient, wo nach dem Bericht des Johannes Malalas⁵ der Patriarch von Konstantinopel Euthykius, als er bei der Einweihung der Sophienkirche das Evangelienbuch, das Symbol Christi, übertrug, vom Volke mit dem Gesange Attollite portas principes vestras etc. empfangen wurde. Stiesenhofer⁶ macht die interessante Bemerkung, daß dieser Brauch unzweifelhaft auf das apokryphe Evangelium Nicodemi zurückgehe. Nach einer lateinischen Regenson⁷ ruft Christus, als er in den Hades hinabstieg und die Tore der Unterwelt verriegelt fand: Tollite portas etc. Der Fürst der Unterwelt aber ruft: Quis est iste rex gloriae? um die Antwort zu erhalten: Dominus fortis et potens, Dominus potens in proelio. Noch einmal ruft ihm der Herr entgegen: Tollite etc., und erst als wieder aus der Unterwelt die Frage ertönt: Quis est iste rex gloriae? und der Herr zur Antwort gibt: Dominus virtutum, ipse est rex gloriae, öffnen sich die Tore.

Die Besitzergreifung des Gotteshauses, die in den Ceremonien außerhalb der Kirche ihren Anfang genommen hat, wird jetzt, nachdem der Bischof und seine Assistenz, die schola und die coementarii ihren Einzug gehalten (das Volk und der übrige Klerus wird erst später eingelassen), im Innern der Kirche vollendet. Im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit, des gekreuzigten Heilandes und aller Heiligen wird diese

¹ Ps 23, 7. ² Ps 23, 8.

³ Rationale 1, 1, c. 6, n. 14.

⁴ Martène, De antiqu. eccl. rit. 1, 2, c. 13, ordo 3 (Zumièges, 8. Jahrh.); ordo 5 (Reims, 9. Jahrh.).

⁵ Chronograph. ed. Dindorf, Bonnae 1831, 495. Stiesenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe 91.

⁶ Ebd.

⁷ Tischendorf, Evangelia apocrypha VII, Lipsiae 1853, 406 ff.

Besitznahme durch den Bischof vollzogen. Bevor er noch die Kirche betritt, zeichnet er mit seinem Stabe das Zeichen des heilbringenden Kreuzes auf die Schwelle unter den Worten: Ecce crucis signum, fugiant phantasmata cuncta¹, und der erste Gruß ist jener, den der Friedensfürst seine Apostel gelehrt hat: Pax huic domui². Nach der Erklärung des Durandus³ werden diese Worte gesprochen, weil Christus bei seinem Eintritt in diese Welt Friede schuf zwischen Gott und dem Menschen. Auf das begleitende Wort der allerseligsten Jungfrau: „Mir geschehe nach deinem Worte“, trat Christus ein in diese Welt, war die Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit geschaffen, der Grund gelegt zur Kirche, deren Abbild das materielle Gotteshaus ist. Was der Eintritt des Bischofs bedeutet, künden die Responsorien, die dabei zu singen sind: Ewiger Friede (Ant. Pax aeterna)⁴ vom ewigen Vater, dem Sohne und dem Tröster sei das Lob des Gotteshauses, ewiger Friede, weil hier die Stätte ist, wo Heil, Versöhnung gewirkt wird für das ewige Leben. Denn der Heiland nimmt Einkehr — er, der principalis minister aller heiligen Sacramente und ewiger Priester ist —, wie er einst im Hause des Zachäus⁵ (Ant. Zachae, festinans descendere) Einkehr gehalten hat. Der Bischof aber geht bis in die Mitte des leeren Kirchenraumes und stimmt das Veni Creator⁶ an: alle und jede Heiligungsgnade strömt uns zu durch den Heiligen Geist; damit sie recht reichlich fließe (fons vivus) in der Kirche, den Gläubigen Erleuchtung des Verstandes (Accende lumen sensibus) und Willensstärkung (virtute firmans) gewähre, gedenkt die Kirche bei dieser Besitzergreifung auch des Heiligen Geistes und fleht in der von allen älteren Ordines bezeugten Allerheiligenlitanei die Heiligen, besonders jene, zu deren Ehre die Kirche gebaut oder deren Reliquien im Altare geborgen werden, an, die Heiligung der Kirche durch ihre Fürbitte zu unterstützen. Diese Litanei enthält auch spezielle Invocationen um Heiligung der Kirche (ut locum istum visitare digneris, ut in eo angelorum custodiam deputare digneris etc.) und schließt mit den zwei Gebeten Praeveniat und Magnificare, welch leichtere Oration in fast allen Ordines erwähnt wird. Die Besitzergreifung durch Christus den Gefreizigten findet endlich ihren Abschluß in der Zeremonie des Aschenkreuzes. In Form eines Andreaskreuzes haben nämlich die Kleriker zwei Aschenstreifen von den vier Ecken der Kirche gezogen, in welche jetzt der Bischof zuerst das griechische, dann das lateinische Alphabet mit seinem Stabe einschreibt. Über die Entstehung dieses Ritus bemerkt Duchesne⁷, derselbe gehe zurück auf die Gepflogenheiten der alten römischen Feldmesser bei der Besitzergreifung und Abgrenzung eines Grundstückes. Das schräge Kreuz (crux decussata) erinnere an die beiden Transversallinien, welche die römischen Feldmesser zuerst auf jenen Grundstücken, die sie abmessen wollten, zogen. Die Buchstaben, welche man auf das Aschenkreuz schreibe, erinnerten an die von den Feldmessern zur Abmessung verwendeten, Zahlengrößen darstellenden Buchstaben. Daß diese Bräuche bei der Besitzergreifung einer Kirche beibehalten wurden, erklärt sich wohl auch daraus, daß das Andreaskreuz (X) den Anfangsbuchstaben des Namens Χριστός darstellt und die beiden Buchstaben

¹ Die Formel findet in den älteren Ordines keine Erwähnung. Nach einem Lyoner Ordo des 11. Jahrhunderts (Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 9) sprach der Bischof bei dieser Gelegenheit: Crux pellat hostem, crux Christi triumphat.

² Von allen Ordines erwähnt.

³ Rationale l. 1, c. 6, n. 18.

⁴ Findet sich erst im Pontifikale von Sarum (Salisbury), 15. Jahrh.

⁵ Cf 19, 5. Diese Antiphon ist zuerst bezeugt im Pontifikale des Egbert von York. Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 2.

⁶ Erst im 12. Jahrhundert an dieser Stelle erwähnt. Ebd. ordo 10.

⁷ Origines du culte chrétien 424.

A—Ω die bekannte geheimnisvolle Beziehung auf Christus den Herrn aufweisen. Die Zeremonie des Aschenkreuzes erscheint darum gewissermaßen als die feierliche Besiegung der Besitzerergreifung des Gotteshauses durch Christus, der sein Siegel, das Kreuz, den Anfangsbuchstaben seines Namens, der zu heiligenden Stätte aufdrückt. — Dem Mittelalter war diese Erklärung fremd. Da aber nach mittelalterlicher und kirchlicher Auffassung das Gotteshaus die Kirche der Gläubigen darstellt, so ist es von diesem Standpunkt aus ganz richtig, wenn Durandus¹ sagt, es stelle das Aschenkreuz die im Glauben erfolgte und durch das Kreuz Christi bewirkte Vereinigung der Juden und der Heiden, wie sie in der Kirche zu Tage tritt, dar usw. Die Kirche aber drückt ihren Jubel darüber, daß Christus der Herr wieder eine neue Gnadenstätte auf dieser Erde sich erkoren (erexit cornu salutis, visitavit nos Oriens ex alto), in dem Lobgesang Benedictus² aus: Christus der Herr hat Besitz genommen von diesem Ort zu unserem Heile, und darum ist das Gotteshaus Himmelspforte geworden. Darum ist auch die Kirche von ehrfurchtsvollem Jubel erfüllt und bringt ihn zum Ausdruck in der nach jedem Verse zu wiederholenden Antiphon O quam metuendus³, mit welchen Worten einst Jakob nach dem besiegenden Traumgesicht von der Himmelsleiter seiner Freude und seiner Ehrfurcht Ausdruck verlieh.

c) Christus der Herr hat nunmehr Besitz ergriffen vom Gotteshause; jetzt muß dasselbe zu einer würdigen Wohnstätte des Herrn umgewandelt werden durch die feierliche Heiligung und Weihe. Wie der Alt der Rechtfertigung in der heiligen Taufe zwei Momente in sich birgt: Entstündigung und Heiligung, so schließt auch die Weihe des Gotteshauses, die im Mittelalter häufig mit der Taufe verglichen wurde, zweierlei in sich, die Lustration durch Besprengung mit Weihwasser und die positive Heiligung durch ein feierliches eucharistisches Konsekrationsgebet. — Dreimal, in immer höherer Tonlage, stimmt nach der Zeremonie des Aschenkreuzes der Bischof das Deus in adiutorium etc. an, um Gottes Segen für den vorzunehmenden Alt zu erflehen. Dann weicht er das eigens zu dieser Weihe bereitete Weihwasser, in welches Salz, Asche, Wein gemischt werden. Wie alle Gebete und Zeremonien der Kirchweihe auf die Kirche der Gläubigen abzielen, so auch diese zur Lustration des Gotteshauses vollzogene Wasserweihe. Sie soll die Macht des Bösen gänzlich vom Gotteshause, aber auch von den Gläubigen ausschließen. Deswegen besteht, wie Durandus sagt⁴, dieses Wasser aus vier Elementen. Denn vier Dinge sind es, welche den bösen Feind vertreiben: Lacrimarum effusio, quae per aquam, spiritualis exsultatio, quae per vinum, naturalis discretio, quae per sal, profunda humilitas, quae per cinerem significatur. Durandus fügt dieser moralischen Deutung auch noch eine symbolische hinzu. Das Wasser bedeute nämlich das Volk oder die Menschheit, der Wein die Gottheit, das Salz die Lehre des göttlichen Gesetzes, die Asche erinnere an das demütige Leiden Christi. Das mit Wein vermischtte Wasser bedeute, daß Christus Gott und Mensch sei und daß das mit dem Wasser in der heiligen Taufe geheiligte Volk im Glauben an das Leiden Christi, welcher durch die Lehre des göttlichen Gesetzes vermittelt wird, vereinigt sei mit seinem Haupte Christus. So wirkt demnach dieses Wasser Befreiung vom Bösen und Vereinigung mit Christus, für das Gotteshaus sowohl als auch für die in demselben sich versammelnden Gläubigen.

¹ Rationale I. 1, c. 6, n. 21.

² Ordo rom. vulg. Hittorp 111. Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 13, ordo 5 (Reims, 9. Jahrh.).

³ Gn 28, 17. Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 13, ordo 3 (Zumièges, 8. Jahrh.).

⁴ Rationale I. 1, c. 7, n. 8—9.

Die Gebete, welche bei der Zubereitung des Wassers gesprochen werden, stammen aus dem 9. bis 10. Jahrhundert¹. Das schöne Gebet Sanctificare per verbum Dei unda coelestis², das einen herrlichen, aus Ambrosius³ genommenen Lobpreis des Wassers enthält, ist einem schon im 9. Jahrhundert vorhandenen ambrosianischen Formular der Benedictio fontis entnommen⁴. Vielfach wurden auch die gewöhnlichen Formeln der Wasser- und Salzweihe genommen. Das geweihte Wasser wird sofort zur Lustration der Kirche benutzt, bei dieser Besprengung nicht mit dem gewöhnlichen Aspergill, sondern mit einem Ysopbüschel gesprengt. Ysop wurde im Alten Bunde gebraucht, wenn es galt, den Aussatz des Hauses zu reinigen⁵, oder wenn ein Zelt, das durch den Tod eines Menschen verunreinigt war, wiederum die levitische Reinheit erhalten sollte⁶. In letzterem Falle sollte Asche von der roten Kuh (mit welcher Ysop verbrannt wurde) in das Wasser geschüttet werden. „Und ein reiner Mann soll Ysop darein tauchen und damit das ganze Zelt besprengen.“ Ysop wird darum auch bei der Besprengung der Kirche verwendet, um alles, was an den Aussatz und den Tod der Sünde erinnert, vom Gotteshause und den sich darin versammelnden Gläubigen fernzuhalten. Das Mittelalter suchte die Bedeutung dieses Brauches zu ergründen, indem es hinwies auf die natürlichen Eigenschaften des Ysops. Hyssopus, sagt Remigius von Auxerre⁷, . . . herba est humilis, quae radicibus saxorum dictrare penetrare duritiam et interioribus pectoris medetur incommodis; cuius etiam aspergine immunditiae delebantur in lege, significans humilitatem Christi, quae duritiam nostrae obstinationis confringit passionesque atque immunditiae interiores curare novit.

Die Lustration der Kirche beginnt mit der Besprengung des Altars. Während die schola den Psalm 42 Iudica und nach jedem Verse derselben die Antiphon Introibo ad altare Dei singt, zeichnet der Bischof mit dem geweihten Wasser fünf Kreuze auf die Altarmensa (eines in der Mitte, die andern an den vier Ecken derselben). Hierauf umschreitet er siebenmal den Altar, indem er mensa und stipes derselben mit dem Weihwasser besprengt. Bei jedem Umgang werden drei Verse des Psalms 50 Misericorde gesungen, denen jedesmal die Antiphon Asperges vorausgesetzt wird⁸. Ist die Aspersio des Altars beendet, so schreitet der Bischof zur Aspersio der Kirchenwände, indem er die Kirche im Innern dreimal umgeht und die Wände besprengt, zuerst iuxta terram, dann circa altitudinem faciei suae, das dritte Mal altius quam secundo. Dann durchschreitet er die Kirche vom Altare beginnend bis zum Haupt-

¹ Exorcizo te, creatura salis, bei Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 6 (Narbonne, 10. Jahrh.); Domine Deus omnipotens, qui hanc gratiam coelitus, bei Hittorp, Ordo rom. vulg. 112; Exorcizo te, creatura aquae . . ., ut repellas diabolum; bei Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 8 (Narbonne, 10. Jahrh.); Domine Deus, statutor omnium elementorum, ebd.; Omnipotens sempiterne Deus, parce poenitentibus, ebd., ordo 2 (Pontif. Egbertis, 9.—10. Jahrh.); Domine Iesu Christe, qui in Cana Galilaeae, im Gregorianum (Muratori, Lit. rom. vet. II 745); Omnipotens sempiterne Deus, creator et conservator, bei Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 6 (Noyon, 9. Jahrh.).

² Gregor. ed. Menard. Migne, P. L. 78, 153.

³ Expositio evangelii sec. Luc. 10, 48.

⁴ Puniet, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II 693, Art. Bénédiction de l'eau.

⁵ Lv 14, 4 49 52. ⁶ Nm 19, 6 17—18.

⁷ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13.

⁸ Die Bekreuzung der Altarmensa, ferner die siebenmalige Besprengung des Altars unter dem Gesange des Psalms 50 kennt schon das 8. Jahrhundert. Ebd. ordo 3 (Jumièges).

tor (im Westen) und von einer Seitenwand bis zur andern und besprengt das Pflaster der Kirche. Zuletzt sprengt der Bischof in der Mitte der Kirche stehend das Weihwasser nach den vier Himmelsrichtungen. Die Psalmen und Antiphonen, welche bei den Aspertionen der Wände gesungen werden, sind der einen Idee untergeordnet: die Macht des Bösen soll gebrochen werden und der Friede (Ant. Haec est domus Domini, Ps 121 Laetatus), die Kraft (Ant. Exsurgat Deus, Ps 67 partim) und die liebevolle väterliche Fürsorge Gottes (Ps 90 Qui habitat in adiutorio Altissimi) in der Kirche herrschen¹. Die Antiphonen, welche bei den übrigen Besprengungen gesungen werden, sind von dem Gedanken beherrscht, daß der Ort zu einem heiligen gemacht werden solle. Alles Ungehörige soll darum aus dem Gotteshause verbannt sein, wie einst Christus die Verläufer und Wechsler aus dem Tempel vertrieb und ihnen entgegenhielt²: Domus mea domus orationis vocabitur (Ant); denn dort im Gotteshause wird der Name Gottes verkündigt durch die von Christus gesandten Lehrer des Evangeliums (Narrabo nomen tuum fratribus meis³), dort, wo die Gläubigen in seinem Namen versammelt sind, weilt Christus mitten unter ihnen, den Namen des Herrn zu loben (in medio ecclesiae laudabo te). Darum ist die Kirche ein heiliges Haus, ein Gotteshaus (Ant. Non est hic aliud⁴), Himmelpforte und Himmelsleiter (Ant. Vedit Iacob scalam⁵). Die Aspertionen haben selbstverständlich im Mittelalter eine mannigfache symbolische Deutung gefunden: symbolisch auf Christus gedeutet, sollen z. B. die vier Kreuze, die mit Weihwasser an den Ecken der Mensa gezeichnet werden, besagen, daß Christus durch die heilige Taufe alle Menschen in den vier Weltgegenden erlöste durch seinen Tod, den er im Mittelpunkt der Erde, d. h. in Jerusalem, erlitten (weshalb auch die Mitte der Mensa mit einem Kreuz bezeichnet wird⁶); das siebenmalige Umschreiten des Altares an die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die den Getauften zuteil wurden⁷, die dreimalige Asperision der Kirche an die Taufe im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit, die Asperision in Kreuzesform an den Befehl Christi, alle Menschen zu taußen usw.⁸

Nachdem die Lustration des Gotteshauses in dieser Weise vollzogen ist, fleht der Bischof in dem von zwei Kollektien⁹ eingeleiteten eucharistischen Weihegebet (Prästation)¹⁰ um positive Heiligung und Segnung des Gotteshauses: der Heilige Geist mit seiner überquellenden Gnade möge herabsteigen und bewirken, daß alle, die in dieser Kirche Gott anrufen, Erhörung finden: Cunctorum hic debilium incommoda, te Domine annuente, pellantur, omniumque vincula peccatorum absolvantur.

d) Den Übergang zum dritten Teil des Kirchweihritus bildet die Zubereitung des Mörtels mit dem Gregorianischen Wasser. Was von diesem Wasser übrig ist, wird, wie fast alle Ordines einstimmig berichten, am Fuße des Altares ausgegossen. Es geschah dies in Nachahmung des alttestamentlichen Brauches, gemäß welchem das Blut der Opfertiere an die Ecken des Altares geträufelt, und was dann noch übrig blieb, an den Fuß des Altares ausgegossen wurde. Die mittelalterlichen Liturgiker versäumen nicht, diesem Ritus eine symbolische Deutung zu geben. Remigius von

¹ Die Besprengung der Kirche und die bei dieser Gelegenheit gesungenen Psalmen sind schon im 9. Jahrhundert (ebd. ordo 5, Reims) nachweisbar. Die Asperion des Pflasters findet sich in allen Kirchweihradiis erwähnt.

² Mt 21, 13. ³ Ps 21, 28. ⁴ Gn 28, 17. ⁵ Gn 28, 12 16.

⁶ Durand. Rationale I. 1, c. 7, n. 14. ⁷ Ebd. n. 19.

⁸ Ebd. c. 6, n. 25—27.

⁹ Deus, qui loca nomini tuo dicanda (im Gelas. ed. Wilson 133) und Deus sanctificationem (ebd.).

¹⁰ Ordo rom. vulg. bei Hittorp 113.

Außerre z. B. erblickt in der Besprengung des Gotteshauses symbolisch die Reinigung der Kirche durch die Glaubenslehre angedeutet, welche Aufgabe der Bischof zu übernehmen und nach Kräften zu erfüllen hat. Was über seine Kräfte gehe, vertraue er zugeschichtlich Christus dem Herrn an, der durch den Altar dargestellt werde. Dieses Vertrauen auf den Herrn finde seinen symbolischen Ausdruck in dem Ausgießen des Lustrationswassers am Fuße des Altares.

Hierauf bewegt sich die Prozession mit dem Bischof an den Ort, wo die heiligen Reliquien aufbewahrt sind. Dort findet zunächst eine Art von Huldigung zu Ehren der Heiligen statt, bestehend in der Absingung einiger Antiphonen und des Psalmes 94 Venite, exsultemus Domino (die Heiligen sind der Stimme Gottes gefolgt und in die Ruhe Gottes eingegangen, die den Gottlosen versagt ist: si introibunt in requiem meam); dann setzt sich die Prozession in Bewegung, bei welcher Priester die Bahre mit den Reliquien tragen. Unter dem Gesang von Antiphonen¹ ist man zur Kirchentüre gekommen und zieht hierauf mit den heiligen Reliquien um die Kirche herum, wobei das Volk den alten Prozessionsruf Kyrie eleison zu singen hat. Bevor der Einzug in die Kirche stattfindet, hält der Bischof, vor der Kirchentüre sitzend, eine Ansprache an das Volk² über die Würde und Bedeutung des Gotteshauses (Locus est salutis, portus naufragantibus, ad quem de tempestatibus anchora iacit) und über die Pflicht, den Behnten zu geben. Der Archidiacon verliest hierauf die zum Schutze der Kirchen und des kirchlichen Einkommens vom Tridentinum³ erlassenen Decrete, nach deren Verlesung sich der Bischof beim Gründer der Kirche über die Fundation der Kirche, die Dotierung des Klerus usw. vergewissert und über diese Dinge eine öffentliche Urkunde ausstellen lässt. Das Volk leistet gewissermaßen durch die schola das Versprechen, der Behntpflicht nachzukommen, in dem Gesänge des Responsoriums: Erit mihi Dominus in Deum⁴ (Decimas et hostias pacificas offeram tibi). Noch spricht der Bischof ein Gebet (Domum tuam)⁵ und salbt hierauf unter einer schönen Formel (porta sis introitus salutis et pacis; porta sis ostium pacificum) die Kirchentüre, durch die sich jetzt die Reliquienprozession mit dem Volke unter den Gesängen der schola⁶ zum Altare begibt, in dessen Nähe die Reliquien niedergestellt werden, worauf sofort zur Beiseitung der Reliquien geschritten wird. Ihr geht Psalmengesang (Ps 149 u. 150; Ant. Exsultabunt Sancti)⁷ und Gebet (Deus, qui in loco etc.)⁸ und die Salbung des Reliquiengrabes mit Chrismen voraus. Das Reliquiengrab wird zunächst im Innern gesalbt, dann werden die Reliquien eingelegt⁹ und beräuchert; hierauf wird der Verschlussstein oder die tabula des Sepulchrum an der Innenseite und nach der Vermauerung des

¹ Die Antiphon Cum iucunditate findet sich im Saframentar Drogos (9. Jahrh.). Duchesne, Origines du culte chrétien 493, ebenso die Antiphon Ambulate.

² Eine Ansprache ist schon erwähnt in einem Ordo von Reims (9. Jahrh.). Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 5: Habeat pontifex verbum ad plebem de honore ecclesiastico, de decimis et de dedicatione. Der jetzige Wortlaut findet sich erst im Pontifikale Clemens' VIII.

³ Sess. XXII, c. 21 De reform.; Sess. XXV, c. 12 De reform.

⁴ Gn 28, 21—22.

⁵ Im Saframentar Drogos (9. Jahrh.). Duchesne, Origines du culte chrétien 494. Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 3 (Jumièges, 8. Jahrh.).

⁶ Vgl. die Antiphon Ingredimini ebd. ordo 2.

⁷ Ebd. ordo 5 (Reims, 9. Jahrh.).

⁸ Duchesne, Origines du culte chrétien 494.

⁹ Nach der Refondierung der Reliquien wird das Responsorium Sub altare Dei sedes accepistis gesungen. Vgl. Ordo von St-Amand (8. Jahrh.). Duchesne, Origines du culte chrétien 485.

Reliquiengrabes (mit Hilfe der coementarii) auch an der Außenseite mit Chrismal gesalbt, nachdem zuvor das Gebet Deus, qui ex omnium cohabitatione¹ gesprochen wurde. — Nach der Beisezung der Reliquien kann der Bischof zur Weihe des Altars schreiten, die im Mittelalter für das Volk unsichtbar hinter einem Vorhang vollzogen wurde. Der Bischof beräuchert zunächst den Altar in der gewöhnlichen Weise. Dann, nachdem die mensa des Altares durch die Kleriker gereinigt ist, umschreitet er den Altar dreimal und beräuchert ihn dabei. Diese Räucherung setzt ein Priester fort, der beständig, während der Bischof die Salbungen vornimmt, mit dem Rauchfaß um den Altar herumzugehen hat. Ist eine Salbung vorüber, so nimmt der Bischof dem Priester das Rauchfaß ab und beräuchert den Altar, indem er ihn wieder dreimal umschreitet und dann die Inzensation dem Priester überläßt. Die mensa des Altares wird an fünf Stellen, in der Mitte und an den vier Ecken, gesalbt, zweimal mit Katechumenenöl und einmal mit Chrismal. Während der Salbungen werden Antiphonen und Psalmen gesungen², nach jeder Salbung erfolgt die oben erwähnte Inzensation durch den Bischof. Am Schlusse der drei Salbungen gießt der Bischof Katechumenenöl und Chrismal auf die mensa und salbt die ganze Oberfläche derselben³. — Die Würde des katholischen Gotteshauses beruht vor allem auf dem Altar; von ihm aus ergießt sich der Quell der Gnade durch das ganze Gotteshaus auf alle, die in ihm weilen. Um dies auch äußerlich auszudrücken, gliedert sich an die Salbung des Altares sofort die Salbung der Kirchenwände. An denselben sind zwölf Kreuze, über welchen schon seit Beginn der heiligen Handlung eine Kerze brennt, angebracht, ein jedes dieser Kreuze salbt der Bischof mit Chrismal und inzensiert dasselbe mit drei Bügen⁴. — Ist die Würde des Gotteshauses gegründet auf dem Altare, so beruht dessen Heiligkeit vor allem auf dem Opfer, das auf ihm dargebracht wird. Um dies auch äußerlich zu zeigen, bringt der Bischof ein symbolisches Opfer dar, indem er an den fünf Salbungsstellen des Altares mittels dünner Wachskerzen in Kreuzform aufgeschichteten Weihrauch entzündet⁵.

Die Salbung des Reliquiengrabes und die Salbung der vier Ecken des Altares ist schon im 8. Jahrhundert⁶ bekannt, ebenso auch die Salbung der Kirchenwände⁷. Das Ausbütteln des Öles hingegen wird erst später (10. Jahrhundert) erwähnt; um die gleiche Zeit⁸ begegnet uns auch die Unterscheidung von Katechumenenöl und Chrismal für die Altarsalbung. Die Verbrennung von Weihrauch erscheint bereits

¹ Ebd. 493.

² Das Schema bei den drei ersten Salbungen ist ganz gleichförmig: a) Antiphon (angestimmt vom Bischof) und Psalm; b) während des Gesanges Salbung unter der Formel: Sanctificetur et consecratur lapis iste etc.; c) Antiphon Dirigatur (angestimmt vom Bischof) und Inzensation; d) Gebet.

³ Diese Salbung verbindet sich mit den Gebeten und Psalmen in folgender Weise: a) Antiphon Sanctificavit und Psalm 45; b) während des Gesanges Salbung der mensa; c) hierauf, vom Bischof angestimmt, Antiphon Ecce odor und Psalm 86; d) Gebet.

⁴ Zunächst wird vom Bischof angestimmt: a) Antiphon Lapides mit darauffolgendem Psalm 147 und Responsorium Haec est Ierusalem; b) während dieses Gesanges Salbung der zwölf Kreuze; c) zum Schluß (vom Bischof angestimmt) Antiphon Aedicavit Moyses.

⁵ Zuerst: a) Segnung des Weihrauches (Invitatorium und Kollekte); b) Anzünden des Weihrauches; c) Antiphon Veni sancte Spiritus, Ascendit fumus, Stetit Angelus während des Verbrennens; d) Gebet.

⁶ Ordo von St-Almand. Duchesne, Origines du culte chrétien 485.

⁷ Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 3 (Jumièges, 8. Jahrh.).

⁸ Ebd. ordo 7 (Cahors, 10. Jahrh.).

im Ordo romanus vulgatus¹, mit der bezeichnenden Bemerkung: Offerat ibidem crucem incensi; vielleicht deutet die Wendung des Ordo von Jumièges faciens crucem cum incenso super altare² auf die gleiche Zeremonie hin. Die Inzensierung des Altars während der Salbungen ist schon im Ordo romanus vulgatus vollkommen ausgebildet; dortselbst sind auch die meisten der gegenwärtig bei den Salbungen gebrauchten Antiphonen, Psalmen und Gebete bereits verzeichnet.

Diese Gebete und Zeremonien sind nur dann zu verstehen, wenn man von der Symbolik des Altars und des Kirchengebäudes ausgeht und zugleich berücksichtigt, daß die Kirche den feierlichen Ritus der Kirchweihe nicht bloß deswegen ausführt, um die Erhabenheit des Gotteshauses äußerlich zu dokumentieren, sondern auch um den Gläubigen, die das Gotteshaus besuchen, übernatürliche Gnaden zu vermitteln. So wird z. B. vor allem der Altar als Symbol Christi uns dargestellt bei der mit Chrismam vollzogenen dritten Salbung, wo der während derselben gefungene Psalm 44 und die aus ihm genommene Antiphon gar keine andere Deutung zuläßt. Auch in dem bei der ersten Salbung gebrauchten Psalm 83 muß eine Beziehung auf Christus gefunden werden, welcher der Quell aller Gnaden ist, der uns eine Zufluchtsstätte an seinem Altare geschaffen, wo er beständig sein Opfer für uns erneuert. Im Hinblick auf dieses bittet die Kirche, um den Gläubigen vom Altare der neuen Kirche möglichst viele Gnaden zu vermitteln: Protector noster aspice Deus, et respice in faciem Christi tui³. In Psalm 91, welcher bei der zweiten Salbung gefungen wird, tritt vor allem der Jubel der Kirche über die neugeschaffene Gnadenstätte hervor: „Mein Auge schaut hin über meine Feinde ... Der Gerechte wird blühen wie eine Palme, wie eine Zeder des Libanon erwachsen.... Die gepflanzt sind im Hause des Herrn, werden grünen in den Vorhöfen des Hauses unseres Gottes.“⁴ Den Segen, der sich vom Altare aus über die Gemeinde der Gläubigen ergießt, hat die Kirche vorzüglich im Auge, wenn sie bei der mit Katechumenenöl und Chrismam vorgenommenen Salbung des ganzen Altarsteines die Antiphon Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni etc.⁵ singt. Durandus⁶ erklärt diese Antiphon: Hic ager est ecclesia, quae floribus vernat, virtutibus splendet, operibus flagrat et ibi sunt rosae martyrum, lilia virginum, violae confessorum et viror incipientium. — Die Beziehung auf Christus und die durch Christus den Gläubigen vermittelte Gnade tritt auch bei den Zeremonien der Altarweihe im einzelnen hervor. So erinnern z. B. die fünf Stellen, an welchen die Altarmensa gesalbt wird, nach Durandus an die fünf Wunden des Herrn, die häufige Verwendung von Weihrauch mahne an die continua Christi sacerdotis atque pontificis pro nobis apud Deum Patrem interpellatio, die Verbrennung von Weihrauch an die Darbietung seines Leidens vor seinem himmlischen Vater⁷.

Den Abschluß der Altarweihe und in gewissem Sinne auch der Kirchweihe bildet ein eucharistisches Gebet (Präfation)⁸, in welchem noch einmal um Heiligung des neuen Gotteshauses gebetet (templum istud ... benedicere et sanctificare digneris) und der Inhalt der bei den Salbungen über den Altar gesprochenen Gebete kurz zusammengefaßt wird, welcher darin gipfelt, daß Gott die auf dem Altare dargebrachten Opfergaben zum Heile der Gemeinde wohlgefällig aufnehme. — An das eucharistische Gebet schließt sich die schon in den ältesten Ordines erwähnte Antiphon

¹ Hittorp 114.

² Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 18, ordo 3.

³ Ps 83, 10.

⁴ Ps 91, 12—14.

⁵ Gn 27 u. 28. Diese Antiphon bei Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 18, ordo 3 (8. Jahrh.).

⁶ Rationale I. 1, c. 7, n. 34.

⁷ Ebd. n. 31 35 36.

⁸ Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 18, ordo 3 (Jumièges, 8. Jahrh.).

Confirmatio hoc etc. mit dem darauffolgenden Psalm 67 und dem Gebet Maiestatem¹. Die Salbung in fronte altaris erwähnt jedoch erst Durandus², die andern Salbungen an den coniunctiones mensae et stipitis sind noch jüngeren Datums.

e) Nachdem die Weihe des Altares vollendet ist, schreitet man zur Feier der heiligen Messe, die der Bischof entweder persönlich feiert oder, wenn er ermüdet ist, durch einen Priester zelebrieren lässt. Der Feier der heiligen Messe geht die Bekleidung des Altars voraus. Sämtliche Ordines erwähnen die Segnung der Linnentücher und enthalten meist auch Segensformulare für die übrigen Kultgeräte, z. B. für den Kelch und die Patene, die an dieser Stelle im römischen Pontifikale fehlen, da man ihre Weihe bei anderer Gelegenheit vorzunehmen pflegt. Das Pontifikale spricht gleichwohl noch in der Überschrift des letzten Abschnittes von einer benedictio tobalearum, vasorum³ etc. Während der Altar bekleidet wird (mit dem Chrismale und den übrigen Altartüchern), trägt die schola zwei Antiphonen und ein längeres Responsorium vor, welches mit den Worten des alten Tobias⁴ die Herrlichkeit Jerusalems, der im Gotteshouse symbolisierten Kirche, preist. Im anschließenden Psalm 62 kommt die freudige Zuversicht der Glieder der Kirche zum Ausdruck, der vom Altare ausströmenden Barmherzigkeit und Gnade Gottes in reichster Fülle teilhaftig zu werden, von ihr gleichsam umhüllt zu sein, wie der Altar unter dem Gesange dieses Psalms umhüllt wird (Ant. In velamento alarum tuarum protege nos Domine etc.) — Die Bekleidung des Altars wird durch einen erhebenden, die kirchliche Aussöhnung von der Kirchweihe in feierlichster Weise darstellenden Ritus abgeschlossen. Der Bischof steigt die Stufen des Altars hinan, stimmt die Antiphon an: Omnis terra adoret te Deus et psallat tibi, psalmum dicat nomini tuo, Domine⁵, und berückt während dieses Gesanges in Kreuzesform den Altar. Dies wiederholt sich dreimal; nach der dritten Inzenstation spricht der Bischof noch zwei Gebete (Descendat⁶ und Omnipotens sempiterne Deus), womit die heilige Handlung ihr Ende erreicht. Das, worauf die gesamte Schöpfung, die Erlösung abzielt, was die Kirche in den heiligen Sakramenten und Sakramentalien, zu welchen auch die feierliche Kirchweihe zu zählen ist, zu erreichen strebt, ist: Gott Ehre und Anbetung darzubringen durch freie Huldigung vernünftiger Geschöpfe. Besonders soll dies von jenen Gliedern des mystischen Leibes Christi geschehen, die sich in der neugeweihten Kirche versammeln, die mit Christus verbunden sind wie die Altarbekleidung mit dem Christus darstellenden Altar (Altare quidem sanctae Ecclesiae ipse est Christus . . ., cuius altaris pallae et corporalia sunt membra Christi⁷). Darum die dringende, dreimal wiederholte Bitte: Omnis terra adoret te. Als Symbol dieser Anbetung wird Weihrauch dargebracht in Kreuzesform über dem Altar, um an das herrlichste Anbetungsopter zu erinnern, das über dem Altare vollzogen wird, durch welches jeder Alt der Anbetung in Gottes Augen wohlgefällig wird. Was die Kirche so oft während des Konsekrationsritus erlebt, nämlich wohlgefällige Aufnahme der Opfergaben, welche die Gläubigen darbringen, gnädige Erhörung der Gebete, um das betet sie auch noch in den beiden abschließenden Gebeten: Dona . . . populi tui in eo sanctificet . . ., Omnibus in te sperantibus auxiliis tui munus ostende . . . votorum obtineatur effectus.

f) Es ist nicht erlaubt, eine Kirche einzweihen, ohne zugleich einen Altar in derselben zu konsekrieren; wäre der Hochaltar bereits konsekiert, so müßte bei der

¹ Hittorp 115. ² Durand., Rationale I. 1, c. 7, n. 37.

³ Hittorp 117. ⁴ 18, 13—17. ⁵ Ps 65, 4.

⁶ Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 13, ordo 3 (Jumièges, 8. Jahrh.).

⁷ Pontif. Rom., Allocutio in ordinatione Subdiaconi.

Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgie. II. 2. Aufl.

Konsekration der Kirche wenigstens ein Nebenaltar konsekiert werden¹. Hingegen kommt es häufig vor, daß nur ein altare fixum in einer bereits konsekierten Kirche zu weihen ist, für welchen Fall das römische Pontifikale ein eigenes Formular enthält, das sich von dem oben beschriebenen hauptsächlich dadurch unterscheidet, daß naturgemäß alle Riten und Gebete wegfallen, welche sich auf die Weihe der Kirche beziehen. Deshalb wird auch ein anderes eucharistisches Gebet (Präfation)² gebraucht, welches lediglich auf die Altarweihe Rücksicht nimmt und die Bitte um Segnung des Gotteshauses gänzlich vermissen läßt. Aus diesem Grunde fällt auch das Gebet Sanctificare per verbum Dei und coelestis bei der Weihe des Gregorianischen Wassers aus, weil in dasselbe eine Segnung der Kirchentüre eingegliedert ist. Die geringere Solemnität der Altarweihe bringt es mit sich, daß die Psalmen (wie als Regel vorausgesetzt wird) nur rezitiert werden. Dafür wird jedoch bei den während der Salbung gesprochenen Psalmen die Antiphon nach jedem Verse wiederholt. — Mit der Weihe des altare fixum stimmt im wesentlichen auch die Konsekration des altare portatile überein. Selbstverständlich muß in diesem Falle die Salbung der coniunctiones mensae et stipitis wegfallen, desgleichen die Salbung in fronte altaris.

Die Einlegung der Reliquien und die Salbung des Reliquiengrabes erfolgt erst nach der Salbung des Altarsteines (gegenwärtig nach der mit Chriſam vollzogenen dritten Salbung), was im Mittelalter zuweilen auch bei der Konsekration eines altare fixum geschah. Das eucharistische Weihegebet bei der Weihe des altare portatile findet sich, wenn auch in verkürzter Gestalt, schon im Ordo romanus vulgatus³. Eine Vigiliensfeier ist bei der Weihe eines altare portatile nicht vorgeschrieben, wohl aber bei der Weihe eines fixen Altars.

g) Eine Kirche verliert ihre Konsekration, wenn sie entweder ganz oder doch zum größeren Teile einstürzt oder wenn sie mit Erlaubnis des Bischofs zu profanen Zwecken verwendet wird. In diesem Falle spricht man von einer exsecratio ecclesiae. Soll die Kirche wieder zum Gottesdienste verwendet werden, so müßte sie von neuem konsekiert werden, weil sie ihren gottgeweihten Charakter gänzlich verloren hat. Es kann aber dieser Charakter noch fortbestehen, aber gleichwohl die Heiligkeit der Kirche verletzt worden sein durch ein homicidium, durch effusio sanguinis aut seminis humani, durch das Begräbnis eines excommunicatus vitandus oder eines Ungläubigen. In diesem Falle ist die pollutio ecclesiae gegeben, die zur Folge hat, daß die Feier der heiligen Messe und die Abbetzung des Thorgebetes sofort zu unterbleiben hat und daß niemand in der Kirche und dem anstoßenden Bömeterium bestattet werden darf. Diese Pollution wird beseitigt durch die Rekonziliation der Kirche, welche, wenn es sich um eine konsekierte Kirche handelt, nur der Bischof oder ein vom Apostolischen Stuhle delegierter Priester vornehmen darf, der sich in diesem Falle des Formulars im römischen Pontifikale bedienen müßte. Ist die Kirche nur benediziert, dann kann sie ein einfacher Priester nach dem im römischen Rituale enthaltenen Formular rekonziliieren. — Der Ritus der Rekonziliation, der in seinen Grundzügen schon im ersten Jahrtausend⁴ nachweisbar ist, ist dem Ritus der Kirchenkonsektion nachgebildet. Der Bischof umschreitet zunächst unter dem Gesange des Miserere die Kirche, wobei er abwechselnd bald die Kirchenwände, bald den Friedhof und speziell die loca contaminata besprengt und am Schlüsse vor der Kirchentüre als Einleitung die Orationen Omnipotens et misericors Deus, qui sacerdotibus

¹ S. R. C. 31. August 1872, n. 3269 ad 1.

² Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 16, ordo 2 (Arles, 13. Jahrh.).

³ Hittorp 131. Martène, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 16. Formularien für die Weihe von Tragaltären bietet aus dem 13. Jahrhundert Ders. c. 17, ordo 1—4.

⁴ So z. B. in einem Ordo von Jumièges (8. Jahrh.), ebd. c. 15, n. 2.

tuis tantam prae ceteris gratiam contulisti etc.¹ und Aufer a nobis spricht. Während die Allerheiligenlitanei gesungen wird, betritt der Bischof die Kirche und nimmt vor dem Hochaltar die Weihe des Gregorianischen Wassers vor, mit welchem er die Kirche besprengt: beim ersten Umgang den oberen Teil, beim zweiten den unteren Teil der Kirchenwände, beim dritten das Pflaster der Kirche und speziell die loca contaminata. Diese Lustration wird, wie bei der Kirchenkonsekration, eingeleitet durch das dreimalige Deus in adiutorium des Bischofs, während derselben werden einige Verse des Psalmes 67 gesungen und nach jedem die Antiphon Exsurget Deus etc. wiederholt. Die Lustration der Kirche findet ihren Abschluß durch das Invitatorium Deum indultorem criminum etc.² und ein feierliches eucharistisches Gebet³, in welchem der Grundgedanke, der den ganzen Ritus der Rekonziliation durchzieht, feierlichen Ausdruck findet: Te, Domine, supplices deprecamur, ut huius tabernaculi receptaculum placatus aspicias, et altare tuum, quod insectantis est inimici fraude pollutum, per infusionem gratiae coelestis purifices, purificatum possideas, possessumque, ne deinceps aliqua labe sordescat, custodias. Die Kirche ist jetzt wieder von neuem geheiligt, und es kann die Feier des heiligen Opfers beginnen, da der Altar keiner Rekonziliation bedarf. Als Einleitung zu dieser Opferfeier erscheint es, wenn der Bischof, am Altare stehend, die Antiphon Introibo ad altare Dei mit daran sich schließendem Psalm 42 austimmt und am Schluße die Oration Deus, qui in omni loco dominationis tuae etc.⁴ spricht, an welche sich die Antiphon Confirmata hoc mit Psalm 67 und dem Gebete Deus, qui Ecclesiam tuam sanctam⁵ schließt.

§ 88. Benediktion der Bömeterien.

Der Würde des menschlichen Leibes, der im Leben bei der heiligen Taufe und dem Empfang der übrigen heiligen Sakramente und Sakramentalien für die Seele vermittelndes Organ der Gnade war und zur Herrlichkeit der Auferstehung bestimmt ist, entspricht es, daß der Ort des Begräbnisses durch eine besondere Weihe aus dem Bereiche des Profanen herausgehoben und dem besondern Schutze Gottes unterstellt werde. Der Ritus der Friedhofsweihe, der hauptsächlich in der Aspersion des zum Friedhof bestimmten Grundstücks besteht⁶, ist schon im Pontifikale Egberts von York enthalten. Etwas später begegnet uns die Sitte, zwölf Kerzen auf dem Friedhof — je drei an den vier Seiten desselben — anzuzünden; eine Sitte, die wohl in Nachbildung der Kirchweihe entstanden ist, wo gleichfalls schon bei Beginn der Konsekration, wie die älteren Ordines bestimmen, an den vier Wänden zwölf Kerzen zu brennen hatten. Von Kreuzen, an welchen diese Kerzen aufgestellt werden sollten, ist in den älteren Nachrichten über die Friedhofsweihe nichts enthalten; es ist jedoch höchst wahrscheinlich, daß schon vor dem 13. Jahrhundert⁷, in welchem sie zuerst erwähnt werden, diese Sitte bestanden hat. Um ebendiese Zeit hat man auch begonnen, noch ein fünftes Kreuz⁸ in der Mitte des Kirchhofs aufzurichten und bei der Weihe drei Kerzen an demselben zu befestigen, so daß nunmehr

¹ Findet sich in einem Ordo von St-Victor (13. Jahrh.), ebd. ordo 5.

² Ebd. ordo 2 (Jumièges, 8. Jahrh.).

³ Teilweise schon enthalten in dem Pontifikale Egberts von York. Ebd. ordo 1.

⁴ 13. Jahrhundert. Ebd. ordo 5. ⁵ 13. Jahrhundert. Ebd. ordo 3.

⁶ Ebd. c. 20, ordo 1. ⁷ Ebd. ordo 4 u. 5. ⁸ Ebd. ordo 5.

fünfzehn Kerzen auf dem Friedhof brannten. Man hatte eben damals den Ursprung dieser Sitte schon längst vergessen. Während der Aspersion wurde vor allem der Psalm Miserere und die Antiphon Asperges gebetet; etwas später tritt die Sitte auf, auch andere passende Psalmen, wie z. B. den Psalm 117 und 131, zu beten¹. Seit dem 13. Jahrhundert ist die noch jetzt bestehende Gewohnheit nachweisbar, bei dieser Gelegenheit die sieben Bußpsalmen zu rezitieren². Die Allerheiligenlitanei erwähnen vom 10. Jahrhundert ab alle Ordines³.

Nach gegenwärtigem Ritus verläuft die Benediktion des Friedhofs in folgender Weise. Am Vorabend werden auf dem Friedhof fünf hölzerne Kreuze (ohne crucifixus) in Manneshöhe (ad staturam hominis) errichtet, von welchen das in der Mitte des Gottesackers befindliche die übrigen, welche an der Vorder- und Rückseite sowie an den beiden Seitenarmen des mittleren Hauptkreuzes und in einiger Entfernung von ihm angebracht sind, an Größe überragt. Vor jedem Kreuze ist eine Art hölzerner Leuchter (am besten in Form eines Dreizackes) angebracht, auf welchem sich je drei Kerzen befinden. Am Weihtagelate selbst begibt sich der Bischof, mit dem weißen Pluviale bekleidet, vor das Hauptkreuz, wo er zunächst vor dem Volke eine Ansprache über die Heiligkeit des Friedhofs und über die Rechte dieser geweihten Stätte (de sanctitate et libertate coemeterii) hält. Dann beginnt er sofort den Weiheakt mit dem Einleitungsgebet Omnipotens Deus, qui es custos animarum⁴ etc., und der Allerheiligenlitanei, in welcher sich drei auf die Benediktion des Bōmeteriums bezügliche Invokationen befinden. Bereits in dieser Einleitung tritt die Absicht, welche die Kirche mit der Weihe des Bōmeteriums verfolgt, klar hervor. Sie betet für ihre Glieder, die alle dem Losse des leiblichen Todes verfallen, daß sie vor dem Tode der Seele bewahrt werden (custos animarum et tutela salutis wird Gott bereits in der ersten Oration der Weihe genannt) und auf diese Weise auch die Verklärung des Leibes erlangen; sie unterstützt diese Bitte auch durch die Anrufung aller Heiligen. Dann aber will die Kirche, wie aus den Invokationen der Allerheiligenlitanei herborgeht (ut hoc coemeterium purgare etc. digneris), jeden Einfluß des bösen Feindes von dieser Stätte fernhalten. Benedicatur, sagt Durandus⁵, (coemeterium), ut ulterius desinat... immundorum spirituum habitatio esse et fidelium corpora ibi usque ad diem iudicii requiescant in pace. Zu diesem Zwecke wird auch sofort Weihwasser geweiht und mit diesem die Besprengungen in folgender Weise vorgenommen. Zunächst umgeht der Bischof den ganzen Gottesacker und besprengt denselben mit Weihwasser, macht hierauf Halt bei dem vor dem mittleren großen Kreuze aufgerichteten kleineren Kreuze, spricht eine Oration, befestigt die drei brennenden Kerzen je an der Spize und den beiden Seitenarmen des Kreuzes und inzisiert dasselbe. Dann geht der Bischof zum Kreuze, welches hinter dem großen mittleren Kreuze sich befindet, dann zu dem an der rechten und jenem an der linken Seite des mittleren Kreuzes angebrachten, wo die gleichen Ceremonien vorgenommen werden. Zuletzt nimmt der Bischof den gleichen

¹ Martene, De antiqu. eccl. I. 2, c. 16, ordo 4.

² Ebd. ordo 4.

³ Ebd.

⁴ Ebd. ordo 1 (Pontifikale Egberti von York).

⁵ Rationale I. I, c. 8, n. 26.

Ritus auch an dem großen mittleren Kreuze vor, fügt aber hier noch ein schönes eucharistisches Weihegebet hinzu. Nach der Inzensierung des letzten Kreuzes spricht der Bischof abermals eine Oration und beendet die Friedhofsweihe durch Erteilung des bischöflichen Segens. Daran reiht sich die Feier der heiligen Messe in der Kirche. Bei der Aspersion des Friedhofs und wenn der Bischof zu den einzelnen Kreuzen geht, spricht er, beginnend mit Psalm 50, die sieben Bußpsalmen, eine ernste Mahnung an uns, unsere Bußgesinnung eifrig zu betätigen, um einmal in der seligen Hoffnung auf eine glorreiche Auferstehung aus diesem Leben scheiden zu können. In den bei der Weihe der Kreuze gesprochenen Gebeten bittet, wie schon oben erwähnt, die Kirche für die einst in dem Friedhof zu Bestattenden, sie möchten das ewige Heil und damit die Verklärung des Leibes erlangen¹; sie fleht aber auch ganz besonders, Gott möge jegliche Profanation des Körpers und jegliche dämonische Einwirkung² von dem Friedhof fernhalten und auch den Körpern der Dahingeschiedenen die ewige Ruhe verleihen. Welches die Bedeutung der fünf, brennende Kerzen tragenden Kreuze ist, erklärt die Kirche selbst in dem prächtigen eucharistischen Weihegebet, welches der Bischof, am Schlusse vor dem mittleren Kreuz stehend, singt. Das Kreuz Christi ist unser Panier, dem wir nachfolgend das ewige Dunkel der Hölle vermeiden und durch die traurig düstern Niederungen des Erdenlebens zum Vaterlande des ewigen Lichtes gelangen. Christus hat ja verheißen: „Wer mir nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“³ Diese unsere Hoffnung beruht auf Christus, der selbst die Trauer, die der Tod den Menschenherzen bringt, an sich erfahren, als er den Tod des Lazarus beweinte, den darum auch sein menschliches Mitgefühl antrieb, mit seiner göttlichen Macht den leiblichen und den ewigen Tod zu vernichten (qui per humanitatem assumptam Lazarum flevit, per divinitatis potentiam vitae reddidit atque humanum genus ... ad vitam reduxit).

Das kanonische Recht hat keine besondern Gründe für die Exklation der Bömterien vorgesehen⁴. Die Exklation wird darum nur durch vis maior hervorgerufen; hingegen ist eine Verwendung des Friedhofs zu profanen Zwecken, eine sog. profanatio, unter gewissen Bedingungen wohl möglich. Sollte nachmals der Friedhof wieder zum locus sacer gemacht werden, so wäre eine neue Konsekration erforderlich. Eine Pollution des Friedhofs tritt in denselben Fällen ein wie die Pollution einer Kirche; auch hat die Pollution der Kirche stets die Pollution des Friedhofs (wenn derselbe un-

¹ Z. B. in der Oration Domine Deus, pastor eterna gloriae (Martene, De antiq. eccl. rit. l. 2, c. 16, ordo 1): Animae simul cum corporibus praemia coelestium gaudiorum percipient sempiterna; in der Oration Domine sancte ... locorum omnium sanctificator (ebd. ordo 5, Mainz, 18. Jahrh.).

² In der Oration Domine sancte ... trina maiestas (ebd. ordo 1); corporibus in hoc coemeterium intrantibus ... ab omni incursione malorum spirituum tutelam ... tribuas; in der Oration Deus qui es totius orbis conditor (ebd. ordo 1): corporibus ... consolationem perpetuam largiter impertire; in der Oration Adesto (ebd. ordo 1).

³ Joh 3, 12.

⁴ Vgl. Many, Praelectiones de locis sacris 245.

mittelbar an die Wände der Kirche grenzt) zur Folge, aber nicht umgekehrt. Ist der Friedhof wegen der Pollution der Kirche polluiert, so erfolgt seine Rekonzentration mit der Rekonzentration der Kirche (wobei nur vereinzelt an den Gebeten Zusätze gemacht werden). Ist der (von der Kirche getrennte) Friedhof polluiert, so erfolgt seine Rekonzentration durch einen besondern, hauptsächlich in Asperzion des Gottesackers bestehenden Ritus.

Die benedictio coemeterii ist ein bischöfliches Recht, und nur der Bischof darf sich des im Pontifikale enthaltenen Formulars bedienen. Wird ein Priester zur Friedhofsweihe vom Bischof delegiert, so hat er das im römischen Rituale¹ enthaltene Formular zu gebrauchen. Dieses kennt, im Unterschied von der bischöflichen Segnung des Friedhofs, nur die Errichtung und Segnung eines einzigen Kreuzes.

§ 89. Die Glockenweihe.

Schon bei den antiken Völkern war die Anschauung herrschend, daß die im Gewitter ihre Macht bekundenden Dämonen durch Erregung starker Geräusche bezwungen werden könnten. Derselben Anschauung begegnet man auch bei den germanischen Völkern. Ganz besonders war es im Frankenreiche, jedenfalls als Überlieferung aus der Römerzeit, üblich, Schellen zu apotropäischen Zwecken zu verwenden². Diesem abergläubischen Brauche suchte man kirchlicherseits entgegenzutreten, wie ein Kapitulare Karls d. Gr. vom Jahre 789 beweist, welches die Bestimmung enthält: Ut cloccas non baptizent³, unter welchen cloccae nicht etwa die Kirchenglocken, sondern die zur Vertreibung der Gewitterdämonen verwendeten Schellen zu verstehen sind. An diese volkstümliche Auffassung von der Gewalt des tönenden Erzes knüpfte die Kirche bei der Einführung der Glockenweihe an, schrieb aber die Macht, die Dämonen zu vertreiben, nicht in abergläubischer Weise der Wirkung des klingenden Glockenmetalles, sondern dem Gebete und der Segnung des weigenden Bischofs oder Priesters zu. Daß die Kirche bei Einführung der Glockenweihe von der Absicht geleitet wurde, den im Gewitter hausenden Dämonen zu begegnen, zeigen deutlich die Gebete bei der Glockenweihe, welche sich schon in den ältesten, aus der Karolingerzeit stammenden Ordines dieser Weihe finden⁴. In diesen Gebeten bringt die Kirche auch ihre andere Absicht, die sie mit der Glockenweihe verfolgt, zum Ausdruck, nämlich daß der Klang der geweihten Glocke ein Sakramentale sei, die andächtige Stimmung in den Herzen der Gläubigen zu fördern. Durandus⁵ hat die Gründe, welche die Kirche zur Glockenweihe veranlassen, in folgenden, dem Weiheformular entnommenen Worten zusammengefaßt: Benedicatur campana, ut per illius tactum et sonitum fideles invitentur ad praemium et crescat in eis devotio fidei; fruges, mentes et corpora credentium

¹ Tit. VI, c. 3, n. 12. ² Franz, Die kirchlichen Benedictionen II 41.

³ M. G. Legg. sect. 2, I 64, c. 34. Franz, Die kirchlichen Benedictionen II 41.

⁴ Z. B. in dem Ordo von Gellone (Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 1) und von Jumièges (ebd. ordo 3). Der Ordo romanus bei Hittorp enthält bereits ein mit dem unsern nahezu identisches Formular der Glockenweihe.

⁵ Rationale l. 1, c. 4, n. 2.

serventur, procul pellantur hostiles exercitus et omnes insidiae inimici, fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum et fulgorum temperentur infestaque tonitrua et ventorum flamina suspendantur, spiritus procellarum et aereae potestates prosternantur, et ut hoc audientes configiant ad sanctae matris ecclesiae gremium, ante sanctae crucis vexillum.

Die Glocken darf nur der Bischof oder ein päpstlich delegierter Priester weißen. Der Ritus der Weihe beginnt mit der Rezitation von sieben Psalmen, von denen die sechs ersten bereits nach der Angabe des Ordo romanus vulgatus¹ an dieser Stelle Verwendung fanden. Zuerst wird der Bußpsalm Miserere gesprochen, in der Absicht, die Sünde und jeglichen Fluch der Sünde von den Gläubigen zu nehmen und zu bewirken, daß der Klang der geweihten Glocke in ihnen jene freudige, andächtige Stimmung hervorrufe, in welcher der königliche Sänger ausrief: „Herr, öffne meine Lippen, auf daß mein Mund dein Lob verkünde.“² Im folgenden Psalm 53 betet die Kirche, die Macht der Dämonen durch den Klang der Glocke zu brechen: „Wende ab das Böse auf meine Feinde, in deiner Wahrheit zerstöre sie.“³ Je mächtiger sie drohen, um so herrlicher wird die Macht Gottes sich erheben und auf der ganzen Erde, wie der Psalm 56, ein Gebet in großen Nöten, uns lehrt, verherrlicht sein: „Erheb dich, Gott, über die Himmel und deine Herrlichkeit über die ganze Erde“, gerade wie die Glocke ihre Stimme gleichsam vom Himmel her weit in das Land hinein erschallen läßt. Wird schädliches Gewitter abgewendet, läßt Gott seine Gnadenonne über das Land erstrahlen in gnädiger Erbarmung, dann kann voll Zuversicht erwartet werden, daß zum Wohle der Menschen die gewünschte Frucht reife (terra dedit fructum suum). Darum bittet die Kirche auch in dem bei der Wetterprozeßion gebrauchten Psalm 66, während in den folgenden Psalmen 69 und 85 wieder die Hilfe Gottes gegen den bösen Feind angerufen wird: „Es sollen zu Schanden werden, die meiner Seele nachstreben“⁴; „die Versammlung der Mächtigen sucht mein Leben; tue an mir ein Zeichen zum Guten, daß es sehen und zu Schanden werden, die mich hassen“⁵. Hat die Psalmodie mit dem Gedanken an die Sünde begonnen, so schließt sie auch damit wieder ab, indem der Psalm 129 De profundis die göttliche Barmherzigkeit bittet, nicht der Sünden zu achten, sondern den reichen Quell der Erbarmung zu erschließen und die Gebete der Kirche bei der Weihe der Glocken zu erhören.

Auf diese Psalmen folgt die Waschung der Glocke, die wohl zu der Bezeichnung „Glockentaufe“ den Anlaß gegeben hat. Zu diesem Zwecke wird das Wasser nach der gewöhnlichen Formel, der ein besonderes, auf die Glockenweihe speziell Bezug nehmendes Gebet Benedic Domine hanc aquam angefügt ist, geweiht. Der Bischof beginnt jetzt die Glocke zu waschen, und die anwesenden Kleriker setzen die Waschung fort, wobei die Glocke gänzlich von innen und außen mit dem geweihten Wasser abgewaschen und hierauf mit einem Linnentuch abgetrocknet wird. Diese Waschung wird schon im ältesten Ordo⁶ der Glocken-

¹ Hittorp 126.

² Ps 50, 17.

³ Ps 53, 7.

⁴ Ps 69, 3.

⁵ Ps 85, 14. 17.

⁶ Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 1 (Gellone, 8. Jahrh.).

weihe erwähnt und hat, wie die Gebete bei der Wasserweihe zeigen, vor allem eine übernatürlich reinigende, die Macht des Bösen ausschließende Wirkung. Während der Waschung rezitiert der Bischof mit den Klerikern die sechs Psalmen 145—150, welche sämtlich mit Lauda oder Laudate beginnen und an die Bestimmung der Glocke, die Gläubigen zum Lobe Gottes, des Gütigen (Ps 145), des Mächtigen (Ps 149 150), des Herrn der Natur (Ps 146 147 148), aufzufordern, mahnen und sich so ungezwungen in den Gedankenkreis der Glockenweihe einfügen lassen¹.

An die Abwaschung der Glocke und an die Psalmodie reiht sich die Salbung. Eine Salbung ist schon in den ältesten Ordines erwähnt, und zwar eine doppelte Salbung. Die erste Salbung wird vollzogen mit geweihtem Öl, wobei man noch nicht die Art des Öles, ob Katechumenenöl oder Krankenöl, unterschied; für die zweite Salbung aber nennen die alten Berichte einstimmig nur das Chrisma. Seit dem 13. Jahrhundert² ist unser jetziger Ritus vollkommen ausgebildet. Die erste Salbung vollzieht der Bischof, indem er mit Krankenöl ein Kreuz auf die Außenseite der Glocke zeichnet; bei der zweiten Salbung macht er mit dem Krankenöl auf die Außenseite sieben, in das Innere der Glocke mit Chrisma vier Kreuze. Diese Salbungen haben zunächst apotropäische Bedeutung, wie aus dem ersten Gebet Deus, qui per beatum Moysen etc.³ und dem bei der zweiten Salbung verrichteten Gebet Omnipotens sempiterne Deus, qui ante arcum foederis etc.⁴ hervorgeht, in denen die Kirche bittet: Procul pellantur omnes insidiae inimici . . . , ante sonitum eius longius effugentur ignita iacula inimici. Aber auch die positiven Wirkungen der Glockenweihe finden durch die Salbungen mit Öl, dem Symbol der Gnade des Heiligen Geistes, einen treffenden Ausdruck, wie gleichfalls die beiden Gebete bezeugen. Denn im ersten bittet die Kirche, es möge durch den Heiligen Geist die Glocke geheiligt werden, damit durch ihr Läuten die Gläubigen zum Lohne, d. h. zur Erwerbung des himmlischen Lohnes, eingeladen werden, und wenn der Klang der Glocke an das Ohr der Volkscharen dringt, in ihnen die gläubige Andacht wachse. Noch kürzer faßt die Wirkungen der Salbungen zusammen das zweite Gebet, wenn in ihm die Kirche fleht, daß infolge der Salbung mit Öl und Chrismen alle, welche auf den Schall der Glocke zusammenkommen, frei von allen Versuchungen des bösen Feindes, die Lehren des katholischen Glaubens befolgen. Während der zweiten Salbung wird, vom Bischof angestimmt, der Psalm 28 Afferte Domino filii Dei⁵ gesungen, ein Lobpreis auf Gottes Macht und Herrlichkeit im Gewitter. Stärker als das Rollen des Donners ist die Stimme des Herrn (Vox Domini super aquas, Deus maiestatis intonuit⁶), der auch im Gewitter sein Volk nicht vergißt, ihm Kraft und Segen verleiht. „Im Namen Gottes, gewissermaßen als Repräsentant Gottes, der göttlichen Stimme, hängt die Glocke im Kirchturme;

¹ Diese sechs Psalmen sind schon im Ordo von Jumièges (8. Jahrh., ebd. ordo 3) und bei Hittorp 127 erwähnt.

² Vgl. Pontifikale des Wilhelm Durandus bei Catalani, Comment. in Pontif. Rom. II 361.

³ Martene, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 13, ordo 1 und 3.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. ⁶ Ps 28, 3.

von da ruft sie, weltliche Gedanken verscheuchend, die filii Dei zur Anbetung Gottes; eine andere vox Dei, und mächtiger als der Donner schallt sie hinein ins Gewitter, spaltet die Blize und wendet den Menschen Segen zu, tönt ihnen Gottes Frieden ins zerrissene Herz.“ Siebenmal wird in diesem Psalme die vox Domini erwähnt, und um die in ihr wirkende Kraft des Heiligen Geistes anzudeuten, schrieb der Ordo romanus vulgatus¹ vor: Quot vicibus in psalmis dicit: Vox Domini, totidem signa faciat cum chrismate etc.

Ist das Gebet nach der zweiten Salbung gesprochen, so schreitet der Bischof zur Räucherung der Glocke, indem er Thymian, Weihrauch und Myrrhe in das Rauchfaß oder in ein Kohlenbecken legt und dieses in die Glocke stellt, so daß dieselbe ganz und gar von Wohlgeruch erfüllt wird. Die Bedeutung dieser Räucherung ist wohl zunächst eine lustrative, die ohnehin dem Weihrauch eigen ist; dann aber soll durch die Räucherung der gesalbten Glocke Ehre erwiesen und die positive Wirkung der geheiligen Glocke (crescat in eis devotio fidei) auch äußerlich im Symbol dargestellt werden. Auf den Klang der Glocke hin sollen sich unsere Gedanken zu Gott erheben, wie die Weihrauchwölkchen in die Luft emporsteigen². Während der Räucherung singt die schola einige Verse aus Psalm 76; bezeichnenderweise sind gerade jene Verse³ ausgewählt, welche Gottes Macht über die äußere Natur, speziell über das Gewitter, schildern. Die Glocke, die vom Turme herabkönnt, erinnert, daß im Heiligtum des Himmels (Ant.: Deus in sancto via tua) Gott thront, bereit, mit seiner Macht seinen Kindern allzeit, besonders auch in den Nöten des Gewitters, zu helfen (quis Deus magnus sicut Deus noster?). Gott, der während seines Erdenwandels dem Winde und den Wellen gebot, möge die Gefahren des Leibes und der Seele von seinem Volke abwenden und ihm Schutz und Stärke verleihen (confortetur in Domino per illud populus tuus convocatus . . .; creditum mentes et corpora salvet protectio sempiterna), so bittet der Bischof auch in dem abschließenden Gebet Omnipotens dominator Christe⁴. — Zum Schluß der Glockenweihe liest der Diacon (ein Subdiacon ist bei derselben nicht benötigt) das Evangelium vom Besuch Jesu bei Maria und Martha⁵. Diese Verlesung des Evangeliums ist den älteren Quellen unbekannt und erst seit dem 13. Jahrhundert⁶ nachweisbar. Warum gerade dieses Evangelium gewählt wurde, ist unschwer zu erkennen. Die Glocke soll von den übermäßigen Marthasorgen des irdischen Lebens hintweg unsern Geist zur Betrachtung der ewigen Dinge erheben, soll uns in das Gotteshaus rufen zu den Füßen des Herrn, wo wir reichlich Trost und Gnadenhilfe erhalten, um dereinst den Teil, der nicht von uns genommen wird, in ewiger Glückseligkeit zu empfangen.

¹ Hittorp 128.

² Die Räucherung schon erwähnt bei Martene, De antiqu. eccl. rit. I. 2, c. 13, ordo 1.

³ B. 17—21; schon ebd. ordo 1.

⁴ Ebd. ordo 1 und 3. ⁵ Ef 10, 38—42.

⁶ Im Pontifikale des Wilhelm Durandus bei Catalani, Comment. in Pontif. Rom. II 361.

Drittes Hauptstück.

Die Exorzismen.

§ 90. Der Exorzismus der Besessenen¹.

1. Durch die erste Sünde ist die Menschheit der Herrschaft des Teufels unterworfen worden, wurde Satan der Fürst dieser Welt². Zwar hat der Erlöser den Satan durch seinen Kreuzestod überwunden, die Menschheit befreit. „Allein so wie das Reich Christi sich nur allmählich und unter Mitwirkung der menschlichen Freiheit äußerlich in den Völkern und innerlich in den Seelen ausbreitet, befestigt und vollendet, so wird in gleicher Weise auch das Reich des Bösen nur allmählich zurückgedrängt und erst im Weltgericht gänzlich und auf ewig vernichtet. Bis dahin ist es der Wille der göttlichen Weisheit, daß das Reich Christi in stetem Kampfe mit dem Reiche des Bösen seine Siege erkämpfe und zu seiner Vollendung gelange.“³ Diese allgemeine Herrschaft des bösen Feindes sucht die Kirche zu brechen durch das Gebet, die heiligen Sakramente und Sakramentalien, aber auch durch eigene Exorzismen, wie solche bei der heiligen Taufe und bei verschiedenen Sakramentalien, z. B. bei der Wasserweihe, gebraucht werden.

2. Neben dieser allgemeinen Herrschaft des Bösen gibt es auch besondere Fälle, wo der Satan in gewaltsamer Weise vom Leibe und den niederen Seelenkräften eines Menschen Besitz ergreift — die eigentliche dämonische Besessenheit (obsessio)⁴. Wer auf dem Boden der übernatürlichen Offenbarung steht, wer insbesondere die Heilige Schrift als Gottes Wort im Sinne der kirchlichen Lehrdefinition verehrt, kann unmöglich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Besessenheit leugnen, wenn auch nicht alle jene Erscheinungen, in denen man im Mittelalter Besessenheit erblickte, als solche sich auch wirklich charakterisieren⁵. Besessenheit kam nicht bloß zur Zeit Christi vor, sondern zu allen Zeiten. Darum gab Christus der Herr den Seinigen, insbesondere seiner Kirche⁶, die Gewalt und den Auftrag, die Dämonen auszutreiben⁷, welchem Auftrag die Kirche zu allen Zeiten nachgekommen ist, wie allein schon der kirchliche Ordo der Exorzisten und die Regelung der Beschwörung im römischen Rituale beweist.

Die wesentlichen Bestandteile des Exorzismus gehen schon in das höchste christliche Altertum zurück. So vor allem der während der Beschwörung an

¹ Franz, Die kirchlichen Benedictionen II 514—615. Dölger, Der Exorzismus im althistorischen Taufrituale, Paderborn 1909.

² Jo 14, 30. Kol 1, 18. ³ Heinrich, Dogmatische Theologie V 799.

⁴ Mit obsessio pflegt man in neuerer Zeit meist einen niedern Grad dämonischer Infestation zu bezeichnen, hingegen mit possessio oder insessio die Beherrschung der leiblichen Organe und niedern Seelenkräfte durch den Dämon. Ebd. 813.

⁵ Ebd. 812.

⁶ Vgl. Heyne, Über Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen, Paderborn 1904.

⁷ Mt 10, 1. Mt 16, 17 u. a.

den Teufel gerichtete Befehl¹, aus dem Energumenen auszufahren, wodurch der Exorzismus sich wesentlich vom bloßen Gebete unterscheidet. Ebenso ist die Erwähnung des Namens Jesu² und der an denselben geknüpften Heilstatsachen³, der Strafen⁴, welche der Dämonen harren, der Namen Abraham, Isaak und Jakob⁵, Michael, Gabriel, Raphael⁶, endlich das Schelten⁷ der Dämonen für den Exorzismus bereits im christlichen Altertum charakteristisch. Von den Riten des Exorzismus sind die Kreuzzeichnung⁸ und Handauflegung⁹ altchristlichen Ursprungs, während die überaus reichliche Verwendung von Weihwasser¹⁰ sowie die Auflegung der Stola auf den Hals des Energumenen erst im Mittelalter nachgewiesen werden kann.

Exorzismusformeln (ausgenommen sind die Formeln für die Exorzisierung der Täuflinge) aus dem christlichen Altertum haben sich nicht erhalten; denn die nach den Apostolischen Konstitutionen¹¹ zu sprechenden Gebete für die Befreiung der Energumenen ermangeln der befehlenden Sprache, welche, wie oben erwähnt, die Eigenart des Exorzismus konstituieren. Zudem hielten sich die Exorzisten anfänglich und auch noch viel später nicht an ein bestimmtes Formular, wie denn sowohl in der Auswahl wie in der Komposition der Exorzismusformeln, vielleicht in Erinnerung an das ursprüngliche Charisma der Teufelsaustreibung, große Freiheit herrschte. Erst seit dem 8. Jahrhundert besitzen wir solche Formulare, eines im Missale gallicanum vetus¹², das andere im Alkuinischen Nachtrag zum Gregorianum¹³. Letzteres bildet den Grundstock des jetzt im römischen Rituale¹⁴ enthaltenen Exorzismusformulars, welches nur noch durch aus dem 10. Jahrhundert stammende Gebete eine wesentliche Vereicherung erfuhr¹⁵. Seit dem 10. Jahrhundert finden sich dann auch auf die Teufelsaustreibungen des Herrn Bezug nehmende Lescungen aus den Evangelien den Exorzismusformularen an- und eingegliedert. Ebenso kam im Mittelalter die Recitation der Allerheiligenlitanei und ausgewählter Psalmen hinzu. Die Beschwörungsformulare des Mittelalters waren überaus zahlreich und umfassend und erfreuten sich einer solchen Beliebtheit, daß trotz des vom römischen Rituale gebotenen, verhältnismäßig einfachen Formulars, die mittelalterlichen Formeln sich noch bis in das 18. Jahrhundert hinein im privaten Gebrauche erhielten¹⁶.

¹ Mt 1, 25. Lf 4, 35. Tertullian., Apol. c. 23: Iussus a quolibet christiano loqui etc.

² Apg 16, 18. ³ Iustin., Dial. c. Tryph. c. 85.

⁴ Tertullian., Apol. c. 23. ⁵ Origenes, Contra Cels. I. 1, c. 24.

⁶ Ebd. I. 1, c. 25. Origenes entwickelt die eigentümliche Ansicht, daß diesen Namen an sich eine geheimnisvolle Kraft innenwohne, den Teufel zu vertreiben. Vgl. Franz, Die kirchlichen Benedictionen II 425.

⁷ Lf 4, 35; 9, 43. Mt 1, 25. Vgl. den ersten der pseudo-Clementinischen Briefe De virginitate c. 12.

⁸ Origenes, Hom. 6 in Exod. n. 8. ⁹ Tertullian., Apol. c. 23.

¹⁰ Vgl. Franz, Die kirchlichen Benedictionen II 565. ¹¹ L. 8, c. 7.

¹² Muratori, Lit. rom. vet. II 709. ¹³ Ebd. II 237 ff. ¹⁴ Tit. X, c. 1.

¹⁵ So finden sich die Gebete Omnipotens Domine, Verbum Dei Patris etc., Adiuro ergo te, omnis immundissime spiritus etc. bereits in dem aus Schäfflern stammenden Clm 17027.

¹⁶ Franz, Die kirchlichen Benedictionen II 585.

a) Der Exorzismus, für welchen das römische Rituale eine ausführliche Anleitung gibt, hat gegenwärtig folgende Gestalt. Der Exorzist (gewöhnlich ein Priester, da er nach Vorschrift des Rituale maturas aetatis sein soll), der sich auf die Ausübung seines Amtes durch die heilige Beicht, durch Fasten¹ und Gebet vorbereitet, begibt sich nach der heiligen Messe (si commode fieri potest) zum Energumenen, der sich in der Kirche, jedoch von der Menge getrennt, oder an einem andern passenden Ort, unter Umständen auch in einem Privathaus, befindet, und beginnt den Exorzismus. Derselbe besteht aus einem einleitenden Teil; daran reiht sich die Schriftlesung mit Gebet, woran sich der mit wiederholter Kreuzzeichnung und mit Handauslegung verbundene eigentliche, umfangreiche Exorzismus anreihet. Als Abschluß des Exorzismus kann der Priester öfters das Vaterunser, Ave Maria, Kredo, ferner das Magnificat, Benediktus, das Symbolum S. Athanasii, die Psalmen 90 67 69 53 117 34 30 21 3 10 12 beten. Ist die Befreiung vom Dämon eingetreten, so wird ein abschließendes Gebet gesprochen.

b) In der Einleitung wird die Allerheiligenlitanei gebetet, an Stelle der Preces jedoch tritt der durch einige Versikel eingeleitete Psalm 53, in welchem die Kirche ex persona obssessi um Befreiung vom gewaltigen Gegner (fortes quaeſierunt animam meam) voll tröstlicher Zuversicht (super inimicos meos despexit oculus meus) fleht, welches Gebet sich in den anschließenden Orationen (Deus, cui proprium est misereri etc. und Domine sancte, Pater omnipotens etc.²) fortsetzt. In letzterem Gebete wird Gott auch für den Exorzisten in ganz besonderer Weise angerufen, ihm Zuversicht zum tapfern Kampfe gegen den Drachen, d. h. gegen den Teufel, zu verleihen. Dann wendet sich der Exorzist gegen den Dämon und befiehlt ihm und seinen Genossen, seinen Namen und den Tag und die Stunde, wenn er vom Besessenen abläßt, kundzutun und weder den Energumenen noch die Umstehenden in irgend einer Weise zu verletzen. Dieser Befehl an den Dämon, seinen Namen zu sagen, erinnert an das, was Tertullian³ von der Teufelsbeschwörung der Christen im allgemeinen sagt: Iussus a quolibet christiano loqui spiritus ille tam se daemonem confitebitur de vero, quam alibi Deum de falso. — Es folgt hierauf die Verlesung von vier evangelischen Abschnitten, von welchen man das an erster Stelle gelesene Initium des Johannesevangeliums von alters her „wegen seiner christologischen Lehre besonders verehrte und als wirksames Mittel gegen dämonische Anfechtungen ... betrachtete“⁴. In den drei folgenden Abschnitten, von welchen der erste aus dem Markus⁵, die übrigen aus dem Lukasevangelium⁶ entnommen sind, wird vorzüglich die Macht über die Dämonen herborgehoben, welche Christus der Herr besaß und die er seiner Kirche mitteilte. Das sich an die Lesungen anschließende Gebet Omnipotens Domine, Verbum Dei Patris etc.⁷ ist gewissermaßen der Nachhall dieser Lesungen, da in ihm mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die vom Herrn erteilte Vollmacht zur Beschwörung der Exorzist für sich standhaften Glauben, Nachlassung aller Sünden und den Sieg über den Dämon ersieht. Nunmehr beginnt die eigentliche Beschwörung, bei deren Beginn der Exorzist sich und den Energumenen mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes bezeichnet, das Stolaende um den Hals des Besessenen windet und ihm die Hand auslegt. Es folgen hierauf drei, durch je ein Bittgebet eingeleitete Exorzismen (I. Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi etc. und Exorcizo te, immundissime spiritus etc.⁸; II. Deus, conditor et de-

¹ Mt 17, 20.

² Gregorianum: Muratori, Lit. rom. vet. II 239.

³ Apol. c. 23.

⁴ Franz, Die kirchlichen Benedictionen II 57.

⁵ Mt 16, 15—18.

⁶ Lf 10, 17—20; 11, 14—22.

⁷ Clm 17027 (s. 10). Franz, Die kirchlichen Benedictionen II 599.

⁸ Gregorianum: Muratori, Lit. rom. vet. II 237.

fensor etc.¹ und Adiuro te, serpens antique etc.²; III. Deus coeli, Deus terrae und Adiuro ergo te, omnis immundissime spiritus etc.³). Nicht unpassend wird die eigentliche Beschwörung eingeleitet durch den Versikel Ecce crux Domini, fugito partes adversae; denn von dem Kreuzzeichen ist in diesem Abschnitt ein überaus reichlicher Gebrauch gemacht. Nicht weniger als 45mal muß das Kreuzzeichen über den Besessenen gemacht werden, eingedenk der uralten, schon von Origenes⁴ bezeugten kirchlichen Auffassung, daß die Dämonen nichts so sehr fürchten als das Zeichen des Kreuzes, das Kreuz Christi. Überhaupt lassen sich alle, wie oben dargetan wurde, schon im patristischen Zeitalter erwähnten Eigentümlichkeiten des Exorzismus auch im jetzigen römischen Formular nachweisen. So tritt z. B. das Schelten des Dämons in die Ercheinung, wenn er im ersten Exorzismus der Reihe nach genannt wird: inimice fidei, hostis generis humani, mortis adductor, vitae raptor, iustitiae declinator, malorum radix, formes vitiorum, seductor hominum, proditor gentium, incitator invidiae, origo avaritiae, causa discordiae, excitator dolorum, oder im dritten Exorzismus: Tu es princeps maledicti homicidii, tu auctor incestus, tu sacrilegorum caput, tu actionum pessimarum magister, tu haereticorum doctor, tu totius obscoenitatis inventor. Im nämlichen Exorzismus werden auch wiederholt dem Bösen die Strafen der Hölle vorgehalten, denen er bereits verfallen ist, und durch alle Exorzismen zieht sich gleichmäßig die Erwähnung der Heilstatsachen, durch welche die Macht des Teufels gebrochen wurde. Wenn ferner bei der Weihe der Exorzisten dieselben spirituales imperatores genannt wurden, so wird diese Bezeichnung namentlich durch den zweiten Exorzismus gerechtfertigt, der den befehlenden Ton am kräftigsten durchsingen läßt. In welcher Autorität dieser Befehl an den Dämon ergeht, sagt der Exorzist mit den Worten: Cede igitur, cede non mihi, sed ministro Christi, oder wie der Exorzismus weiter ausführt: „Es befiehlt dir Gott. Es befiehlt dir die Majestät Christi. Es befiehlt dir Gott der Vater, ... der Sohn, ... der Heilige Geist, ... das Geheimnis des heiligen Kreuzes, ... der Glaube der Apostel Petrus und Paulus und der übrigen Heiligen, ... das Blut der Märtyrer, ... die Enthaltsamkeit der Bekennen, ... die Fürsprache aller heiligen Männer und Frauen, ... die Kraft der Geheimnisse des christlichen Glaubens.“

c) Im Anschluß an diesen Exorzismus empfiehlt das römische Rituale noch andere Gebete und Psalmen. So vor allem das Vaterunser, dessen letzte Bitte: Sed libera nos a malo, von den heiligen Vätern wiederholt auf die Person des Bösen schlechthin, den Teufel, gedeutet wurde; das Ave Maria wird gar passend bei dieser Gelegenheit gebraucht, denn Maria hat ja der Schlange den Kopf zertreten. Auch Benediktus und Magnifikat finden bei der Beschwörung eine durchaus angemessene Verwendung: ist doch im Benediktus die Rede von dem Horne des Heiles, das nunmehr im Hause Davids, in der Kirche, aufgerichtet ist, dessen Macht sich richtet gegen die Feinde unseres Heiles, während im Magnifikat Gott gepriesen wird, daß er diejenigen gestürzt, die da stolzen Herzen sind, darunter die Macht desjenigen, der durch die Sünde des Stolzes von seiner lichten Höhe fiel und durch die gleiche Sünde, zu der er das Menschengeschlecht versührte, sich zum Fürsten dieser Welt mache. Wenn dann die Kirche auch die Rezitation des Kredo und das Symbolum Quicumque anräät, so ist sie dabei von den gleichen Absichten beseelt, aus denen heraus sie bei der Beschwörung der Tatsachen unseres Heiles gedenken ließ. Übrigens läßt eine

¹ Ebd. 238.² Ebd. 239.³ Clm 17027 (s. 10). Franz, Die kirchlichen Benediktionen II 600.⁴ Hom. 6 in Exod. n. 8.

genauere Betrachtung der bereits von Justin dem Märtyrer¹ erwähnten Eozismen vermuten, „daß in der Formel für dieselben der christologische Inhalt des uralten Symbolums verwendet wurde, zuerst allerdings nur in kleineren Sätzen, allmählich aber in größerem Umfange“². — Die Psalmen, welche im Anschluß an das Quicunque gebetet werden sollen, sind der Situation durchaus entsprechend. Psalm 90 erinnert sofort an die Versuchung des Herrn, nach welcher dem Inhalte dieses Psalmes entsprechend Engel herzutreten, ihm zu dienen. In Psalm 67 fleht die Kirche: Fugiant, qui oderunt eum, a facie eius, denn Gott ist mit Macht angetan, die Fesseln des Satans zu sprengen (qui educit vincos in fortitudine). Im Auferstehungspсалм 117 wird wiederum vertrauensvoll auf diese Macht Gottes hingewiesen: Dextera Domini fecit virtutem. Um den Bösen aus dem Leibe des Energumenen wieder hinab in die Hölle zu bannen, fleht die Kirche in Ps 34, 6: Fiat via illorum tenebrae, und im folgenden Ps 30, 18: Eribescant impii et deducantur in infernum, was der Energumene mit gläubiger Zuversicht erwarten darf; denn Christus hat ja am Kreuze als caput ecclesiae gebetet: Salva me ex ore leonis³, erlöse mich von dem Teufel⁴, der über den Leib der Energumenen, die doch auch Glieder Christi sind, so schreckliche Gewalt ausübt. Frohe Zuversicht, die Befreiung zu erlangen, tritt in den auf Psalm 21 folgenden Psalmen 3 und 10 entgegen, und wenn auch im Psalm 12 die Kirche im Namen des Energumenen ängstlich fleht: „Wie lange, Herr, wirst du meiner so ganz vergessen?“⁵ „Schau doch und erhöre mich, Herr, mein Gott! Daß mein Feind nicht etwa sage: Ich bin seiner mächtig geworden,“⁶ so bricht sich doch wieder das Vertrauen Bahn: „Aber ich hoffe auf deine Barmherzigkeit, es frohlockt mein Herz in deinem Heile.“⁷

Dritte Abteilung.

Das Breviergebet⁸.

Erstes Hauptstück.

Name, Wesen und Geschichte des kirchlichen Stundengebetes.

§ 91. Name und Wesen des liturgischen Stundengebetes.

1. Die in alter und mittlerer Zeit am meisten gebrauchte Bezeichnung für das liturgische Stundengebet war Officium divinum oder auch kurzweg Officium, wie noch jetzt in den Generalrubriken des Breviers das Stundenge-

¹ Dial. c. Tryph. c. 30 76 85. Apol. II, 6.

² Franz, Die kirchlichen Benedictionen II 534. Vgl. Allgemeine Liturgik I 302.

³ Ps 21, 22. ⁴ 1 Petr 5, 8. ⁵ B. 2. ⁶ B. 4—5. ⁷ B. 6.

⁸ Batiffol, Histoire du breviaire romain³, Paris 1911. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895 (übersetzt ins Französische von Biron, Paris 1905). Baudot, Le breviaire romain, Paris 1908 (hauptsächlich auf Bäumer beruhend). Ferner Probst, Brevier und Breviergebet², Tübingen 1868. Reihe Materialien zur Geschichte des Breviers bietet Roskoványi in seinem Werke De Caelibatu et Breviario (vol. 5, Pest

gebet kurzweg als Officium benannt wird. Der Name Officium charakterisiert das Stundengebet als offizielles Gebet, als einen Dienst gegen Gott (daher Officium divinum; in der Regel des hl. Benedikt opus Dei und opus divinum), welchen die betreffenden Personen nicht in privater Eigenschaft, sondern von Amts wegen, als Liturgen verrichten, weshalb für dasselbe auch die Bezeichnung als liturgisches Stundengebet sehr passend erscheint. Statt des Prädikats divinum wurde und wird auch das Prädikat ecclesiasticum gebraucht, wohl aus dem doppelten Grunde, weil es namens der Kirche und nach den von der Kirche festgestellten Normen und Formularien verrichtet wird. — Weil zu bestimmten Stunden des Tages und der Nacht verrichtet, erhielt es den Namen preces horarum, auch preces horariae und den am meisten gebräuchlichen Namen horae canonicae, kanonisches oder kirchliches Stundengebet, zunächst weil die Stunden, zu welchen es gebetet werden sollte, durch die kirchliche Regel (*xaváv*) oder Vorschrift fixiert waren, sodann weil im Laufe der Zeit durch die Canones der Kirche, durch kirchliche Vorschrift auch genau bestimmt wurde, was bei den einzelnen Horen zu beten sei und wer pflichtgemäß dieses Gebet zu verrichten habe. Durch die Bezeichnung „Stundengebet“ wird man erinnert an die Bestimmung desselben, die Stunden des Tages und der Nacht zu heiligen, erscheint demnach dieses Gebet als die offizielle Weihe der Zeit. — Wie Sonne und Mond ihren geregelten Lauf haben, Tag für Tag ihre Bahn (cursus) durchschreiten, so durchlaufen auch diejenigen, welche regelmäßig das Stundengebet verrichten, Tag für Tag ihre nach Stunden geregelte Gebetsbahn, weshalb sehr häufig bei den mittelalterlichen Schriftstellern das Stundengebet als cursus bezeichnet ist, der in cursus diurnus und nocturnus unterschieden wird. Das Officium Marianum wird noch jetzt vielfach „Marianischer Kursus“ genannt. — Weil seit ältester Zeit und noch jetzt das Stundengebet zum größeren Teil aus Psalmen besteht, führte es schon in der Väterzeit auch den Namen psalmodia; noch Urban VIII. nennt es in der Bulle, welche er dem unter ihm revidierten Brevier vorausschickte, *divina psalmodia*, und Kardinal Bona hat seinen gelehrt Traktat über das Stundengebet betitelt: *De divina psalmodia*. — Das Stundengebet ist seiner Natur nach ein öffentliches Gebet, und sofern zu demselben gottesdienstliche Versammlung stattfand, heißt es bei den Griechen auch *σύναξις*, bei den Lateinern collecta; auch die Bezeichnungen Missa e matutinae (Vaudes) und Missae vespertinae kommen vor und erinnern an die feierliche Entlassung, die nach diesen Gebetsstunden vorgenommen wurde.

Gegenwärtig wird das liturgische Stundengebet allgemein als Breviergebet und das Buch, in welchem es enthalten ist, als Brevier bezeichnet; Breviarium mit dem Prädikat romanum heißt dieses Buch auch in den

1861; vol. 8 [1877]; vol. 11 [1881], Suppl. [1888]). Schober, *Explanatio critica editionis breviarii Romani*, Ratisbonae 1891 (kritische Übersicht über die Textgestaltung des römischen Breviers). Pleithner, *Älteste Geschichte des Breviergebets*, Kempten 1887. Allioli, *Über die inneren Motive der kanonischen Horen*², 1848. Bacuetz, *Das Brevier vom Standpunkte der Frömmigkeit betrachtet* (deutsch, Mainz 1892). Mangère, *Le Bréviaire commenté*, Paris 1887 (umsaßt das ganze Brevier). Das ganze römische Brevier übersetzt ins Deutsche Janner (4 Bde, Regensburg 1890).

offiziellen Ausgaben seit Pius V. Die Bezeichnung selbst war schon seit dem 12. Jahrhundert allmählich zu größerer Verbreitung gelangt.

In der späteren Latinität versteht man unter Breviarium¹ jeden kurzen Abriss oder Auszug aus einem größeren Werke, sodann schon im liturgischen Sprachgebrauch des früheren Mittelalters einen kurzen, direktoriumsartigen Überblick über die einzelnen Bestandteile von Messe und Stundengebet zugleich² oder vom Stundengebet allein durchs ganze Kirchenjahr hin, wobei bezüglich des Stundengebets nur die Initien der betreffenden Psalmen, Lektionen usw. angegeben waren, die alsdann bei der Persolvierung des Offiziums je aus eigenen Büchern, dem Psalterium, Lektionarium, Homiliarium, Hymnarium, Antiphonarium, Responsoriale usw., entnommen werden mußten³. Es haben nun manche gemeint, als man seit dem 12. Jahrhundert anfing, zunächst für reisende, überhaupt für nicht im Chor das Offizium persolvierende Mönche und Weltkleriker aus den genannten Büchern alles in extenso in ein Buch zusammenzustellen, so sei das eigentlich nur ein Ausfüllen des ursprünglich direktoriumsartigen oder schematischen Breviariums gewesen, und man habe eben deshalb auch für das Ganze den Namen Breviarium beibehalten. Viel wahrscheinlicher aber ist, daß man dem liturgischen Buch, in welchem für den Zweck des Stundengebets alles beisammen steht, was sonst in verschiedenen Büchern weit auseinander lag, seit dem 12. Jahrhundert allmählich den Namen Breviarium im Sinne von Compendium gegeben hat, weil man in demselben tatsächlich alles für das Stundengebet Erforderliche kurz, d. i. in compendio, beisammen hatte⁴. Für das Chorgebet bediente man sich auch fortan und bedient man sich vielfach noch jetzt verschiedener einzelner Bücher, und auch wo man bereits alles in ein Buch zusammengestellt hatte, führt dieses vielfach noch den Namen Liber horarum, und bezeichnete man als Breviarium nur einen Teil des Ganzen, nämlich die kurze, rubrikenartige Anleitung zur Rezitation des Offiziums. So folgen sich z. B. im Augsburger Liber horarum vom Jahre 1493 die einzelnen Bestandteile also: Calendarium, Psalterium, Hymni (sämtliche beisammen), Breviarium et Commune Sanctorum.

2. Das Breviergebet ist ein vorzüglich aus Psalmen, Hymnen und Lesungen bestehendes Gebet, welches durch die von der Kirche hierzu beauftragten Personen im Auftrag der Kirche — nomine totius ecclesiae — und für die Kirche Gott dem Herrn dargebracht wird. Es ist daher seinem Wesen nach ein öffentliches Gebet, das seinen spezifischen Charakter vor allem durch

¹ Über die Bezeichnung „Brevier“ vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers (franz. Übersetzung von Biron, Paris 1905) II 429 ff.

² Muratori, Lit. rom. vet. II 391.

³ Durand., Rationale I. 6, c. 1, n. 27 ff.

⁴ Was namentlich für Reisen notwendig war. So schreibt das Konzil von Trier (1227) vor, daß die Priester breviaria haben, in quibus possunt suas horas legere, quando sunt in itinere (Durand.-Martene, Monumenta VII 116). Bekanntlich befindet sich in der Stadtbibliothek zu Trier folch ein vollständiges Brevier aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Vorschriften, daß die reisenden Mönche solche Breviaria haben müssen, könnten aus dem 13. Jahrhundert mehrere angeführt werden. Das Generalkapitel der Dominikaner unterscheidet ausdrücklich von den zum Chorgebet erforderlichen Büchern die Breviaria portabilia.

den Auftrag der Kirche erhält und seine imperatorische Wirkung ohne Rücksicht auf die Würdigkeit des Betenden erzielt, der ja nicht als Privatperson, sondern als Repräsentant der ganzen Kirche vor Gott tritt. Als Repräsentant der ganzen Kirche kann nur derjenige betrachtet werden, den der Vertreter der ganzen Kirche, der römische Papst, als solchen aufstellt, wie schon Suarez¹ sagt: Solus autem summus pontifex habet potestatem constituendi hoc ministerium deprecandi nomine totius ecclesiae, et illud committendi sacerdotibus et ministris. Es ist klar, daß eine solche Delegierung nicht expresse ausgesprochen werden muß, sondern auch auf einer allgemeinen kirchlichen Gewohnheit beruhen kann, die sich erst allmählich ausbildete und niemals eine Reprobation seitens des Oberhauptes der Kirche erfahren hat. Auf solche Weise ist tatsächlich die Verpflichtung zum Breviergebet bei den in den ordines sacri Stehenden und somit auch deren Delegierung als Repräsentanten der ganzen Kirche entstanden. Das gleiche gilt auch von den Mitgliedern der älteren Orden, z. B. des Benediktinerordens und seiner Abzweigungen, während bei später entstandenen Orden diese Delegation in der Approbation des betreffenden Ordens und seiner Regel durch den Papst zu erblicken ist. Schon bei einer gewöhnlichen Delegation pflegt der Auftrag genau umschrieben zu werden; in allem, was der Beauftragte über seinen Auftrag hinaus noch unternimmt, kann er nicht mehr als Delegat seines Auftraggebers angesehen werden. Auch in der Delegierung zum Beten nomine ecclesiae ist der Auftrag genau umschrieben durch die Form des Gebetes, welche für die ganze Kirche durch das Brevier Pius' V. oder durch sonstige, durch allgemeines kirchliches Gesetz gestattete Breviere genauestens vorgeschrieben ist. Daraus ergibt sich auch der wesentliche Unterschied des Breviergebets von sog. Volksandachten; wenn diese auch als liturgische Andachten angesehen werden müssen, so stehen sie doch weit in ihrer Würde und Bedeutung hinter dem kanonischen Stundengebet zurück, da ihnen der Charakter eines Gebetes nomine totius ecclesiae mangelt, den sie weder durch allgemein kirchliche Gewohnheit noch durch ausdrückliche Erklärung des Papstes erhalten haben.

Jeder Mensch, um so mehr der Christ als Glied am mystischen Leibe Christi ist verpflichtet, der göttlichen Majestät religiösen Dienst zu erweisen, wie durch das Opfer, so auch durch Gebet, das sich bei der geistig-leiblichen Konstitution des Menschen immer als mündliches Gebet äußern wird. Viele Menschen entschlagen sich dieser Pflicht, viele erfüllen sie nur unvollkommen. Da tritt die katholische Kirche als Repräsentantin der Menschheit ein. „Sie ist die große Mittlerin zwischen Gott und den Menschen, die ihre Hand nach oben hin ausstreckt, um die für ihre Kinder bestimmten Gnadenhäze aus den Himmelshöhen herabzuholen, und hintwiederum nach unten sich neigt, um die Opfergaben und Gebete, welche ihre Kinder Gott dem Vater weihen, in Empfang zu nehmen und durch ihren göttlichen Bräutigam vor dem Throne des Allherrschers und Königs niederzulegen. So ist der Verkehr mit Gott, das Gebet, ihr beständiges Tagewerk. Das Gebet wurzelt in ihrem Wesen und in ihrer Bestimmung; es ist ihre notwendige Aufgabe, ihre unabweisliche Tätigkeit,

¹ De horis canonicis c. 1, n. 11.

ihre Lebensäußerung, ihr Atemholen und ihr Pulsschlag.“¹ In dem Stundengebete zeigt sich die Kirche in schönster Vereinigung mit ihrem himmlischen Haupte, der „in den Tagen seines Fleisches“ Bitten und Flehen zu dem, der ihn erretten konnte, mit starkem Geschrei und Tränen darbrachte und erhört wurde um seiner Ehrfurcht willen² und der zur Rechten Gottes auch fürder für uns bittet³. Was für das himmlische Jerusalem das Gebet des verklärten Hohenpriesters und der an ihn sich anschließenden Engel und Heiligen ist, das ist für die Kirche Gottes auf Erden das liturgische Stundengebet, bei dessen Verkündigung die kirchlich bestellten Beter so recht als die bei Tag und Nacht nicht versummenden Wächter auf den Mauern Jerusalems (der Kirche) erscheinen⁴, zugleich wetteifernd mit den lobpreisenden himmlischen Heerscharen, wie es im Hymnus der Kirchweihe heißt:

Sed illa sedes coelitum
Semper resultat laudibus,
Deumque trinum et unicum
Iugi canore praedicat;
Illi canentes iungimur
Almae Sionis aemuli.

Sehr schön sagt Urban VIII. in der Publikationsbulle seiner Brevierausgabe: *Divina psalmodia est eius hymnodiae filia, quae canitur assidue ante sedem Dei et agni;* und schon der hl. Bernhard hatte erklärt: *Nihil ita proprie quemdam terris repraesentat coelestis habitationis statum, sicut alacritas Deum (in choro) laudantium*⁵.

§ 92. Übersicht über die Entwicklung des Stundengebetes. Das Stundengebet im christlichen Altertum.

Wenn auch bereits bei den ältesten Kirchenvätern die Mahnung sich findet, zu jeder Zeit zu beten, so lassen sich doch schon im 2. und 3. Jahrhundert bestimmte Gebetsstunden nachweisen, die von den Christen besonders heilig gehalten werden sollten, so die Terz, Sext und Non, ein Gebet am Abend und ein Gebet am Morgen. Außerdem trifft man schon bei den ältesten Vätern, Tertullian und Cyprian, ein nächtliches Gebet, die Vigilien, erwähnt. Zweifellos hatten diese Vigilien offiziellen Charakter und wurden in der Kirche, in Gegenwart des Klerus, gehalten, jedoch nicht alle Tage, sondern wohl nur am Sonntag und an Märtyrerfesten. Das Gebet bei Terz, Sext und Non erscheint zunächst nur in das Belieben des einzelnen Christen gestellt gewesen zu sein. Ob das Gebet am Abend (Vesper) und am Morgen (Laudes) täglich in den gottesdienstlichen Versammlungsorten gehalten wurde, ist wenig wahrscheinlich. Für die Entstehung der Gebetszeit am Morgen und am Abend waren verschiedene Gründe maßgebend; vor allem liegt es dem natürlichen religiösen Empfinden des Menschen nahe, zu Beginn der Tagesarbeit den Segen

¹ Bäumer, Geschichte des Breviers 11.

² Hebr 5, 7.

³ Röm 8, 34.

⁴ Jf 62, 6.

⁵ Bonart, De institutione, obligatione et religione horarum canonicarum 1 ff.

von oben zu erslehen, ebenso am Ende derselben dankend des Schöpfers zu gedenken und seinen Schutz für die hereinbrechende Nacht zu erslehen. Dedenfalls hat aber auch das feierliche Morgen- und Abendgebet, wie es in den Synagogen zur Zeit Christi und der heiligen Apostel gehalten wurde, viel zur Festsetzung dieser beiden Gebetszeiten beigetragen. Nach Batissol entwickelten sich Vesper und Laudes aus der Vigilienfeier. Solche Vigilien seien zunächst nur in der Osternacht gehalten worden, und zwar als παννυχίς, als vollständige Nachtwache, von der Osternacht aber übertragen worden auf die Sonntage, die ja als Rekapitulation des Ostertages zu gelten haben. Da aber eine so häufige Nachtwache zu groÙe Anstrengung verursacht habe, sei man zu dem Auswege gelangt, nur den Beginn der Nachtwache (die Vesper) und den Schluß derselben, vom ersten Hahnenrei ab (Vigilien und Laudes), gottesdienstlich zu begehen. Nach Batissol habe man deswegen die Osternacht im Gebete durchwacht, weil nach altchristlicher Anschauung die zweite Parusie des Herrn um die Mitternachtstunde der Osternacht erfolgen sollte. Für die christliche Sitte der Gebetsnachtwachen, Vigilien, ist damit eine hinlängliche Erklärung gegeben, die um so wahrscheinlicher klingt, je mehr man den in der ersten christlichen Zeit allgemein herrschenden Glauben an die baldige zweite Parusie berücksichtigt. Dies schließt jedoch nicht aus, daß man den Beginn dieser Vigilien, die Vesper, und den Schluß derselben, die Laudes, um so lieber beibehält, als man ein Analogon derselben bereits im synagogalen Morgen- und Abendgottesdienst schon seit langem kannte. Über die Struktur sind wir nur höchst mangelhaft unterrichtet; mit Sicherheit kann nur behauptet werden, daß sie aus Gebeten, Psalmengesang und Lesungen bestanden. Der Psalmen gesang war responsorisch, d. h. Sologesang mit eingelegtem Refrain, da der Antiphonalgesang erst gegen Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderis sich im Abendlande verbreitete. Terz, Sext und Non zu feiern, lag bei der antiken Einteilung des Tages näher als heutzutage; es entsprach dem frommen Sinn der Christen, diese Zeiteinschnitte durch Gebet zu heiligen, um so mehr, als diese Stunden durch gewisse Momente in der Leidensgeschichte des Herrn und durch das apostolische Beispiel ohnehin für die Christen bedeutsam geworden waren und ein dreimaliges tägliches Gebet schon den Juden nicht unbekannt war. Von einer offiziellen Feier dieser Gebetsstunden ist jedoch in der ersten christlichen Zeit noch keine Rede.

Einen bedeutsamen Schritt machte, besonders in den großen Kirchen des Orients, in Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Edessa und Konstantinopel, die Entwicklung des Stundengebetes vorwärts durch die Entfaltung des Aszeten- und Mönchtums in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Diese Aszeten, Männer und Jungfrauen, die sich zu einem Leben der Vollkommenheit, zur Keuschheit und zu strenger Fastenbeobachtung verpflichteten, sei es daß sie, wie noch anfangs, in der Welt oder, wie später, hauptsächlich in klösterlicher Gemeinschaft lebten, nahmen besonders regen Anteil am kirchlichen Gebete, wie es seit langer Zeit bereits bestand, erweiterten dasselbe aber in mannigfacher Weise, vor allem dadurch, daß sie die bis dahin gewöhnlich nur an Sonntagen abgehaltenen Vigilien täglich beginnen; ferner dadurch, daß unter ihrem Einfluß die bis dahin privaten Gebetsstunden der Terz, Sext und Non

zu offiziellen kirchlichen Gebetsstunden umgewandelt wurden. Auch wurde der Kreis der kirchlichen Tageszeiten um zwei Gebetsstunden erweitert, um die nachmals so genannten Horen der Prim und des Kompletoriums. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß von den Mönchen, besonders von jenen der syrisch-palästinensischen Gruppe, der Antiphonalgesang in das Offizium eingeführt wurde, wo er seither seine hauptsächlichste Verwendung findet. Das Mönchtum hatte die tägliche Abhaltung des Stundengebetes in Übung gebracht, auch die Feier der Terz, Sext und Non vom Privathaus in die öffentlichen Gotteshäuser verpflanzt, wo Matutin und Laudes schon längst, wenn auch nicht täglich, abgehalten wurden. Die Folge davon war, daß auch der Klerus sich von diesen Gebetsstunden nicht ausschließen konnte und schon um des guten Beispiels willen an denselben teilnehmen mußte. Die freiwillige Teilnahme des Klerus entwickelte sich aber naturgemäß zur pflichtmäßigen, wenn auch nicht ohne Widerstreben des Weltklerus. Diese Pflicht färbte noch im 6. Jahrhundert eine Verordnung Kaiser Justinians¹, welche auch ins Corpus iuris civilis Eingang gefunden hat, den Klerikern ausdrücklich ein: *Sancimus, ut omnes clerici per singulas ecclesias constituti per se ipsos nocturnas et matutinas et vespertinas preces canant. . . . Si enim multi laicorum, ut suae animae consulant, ad sanctissimas ecclesias confluentes studiosos circa psalmodiam se ostendunt, quomodo non fuerit, indecens, clericos ad id ordinatos non implere suum munus!* Auch in dem Eide, den die suburbikarischen und fremden Bischöfe bei ihrer Ordination in Rom ablegen mußten, welcher in einer dem 6., spätestens jedoch dem 7. Jahrhundert angehörenden Formel des Liber diurnus² enthalten ist, mußte der Bischof die tägliche Abhaltung der Vigilien, die begreiflicherweise manchem Kleriker als große Last erschienen, mit den Worten geloben: *Illud etiam prae omnibus spondeo atque promitto, me omni tempore per singulos dies a primo gallo usque mane, cum omni ordine clericorum meorum Vigilias in ecclesia celebrare.* Über die Struktur der einzelnen Tagzeiten finden sich in der Literatur der ersten fünf Jahrhunderte, besonders in dem um das Jahr 417 geschriebenen Werke des Johannes Cassian De institutis coenobiorum reichliche Aufschlüsse.

a) Über die Gebetszeiten läßt sich Tertullian³ also vernehmen: „Wer könnte Unstand nehmen, sich jeden Tag vor Gott niederzuwerfen, wenigstens beim ersten Gebete, womit wir den Tag antreten? . . . Hinsichtlich der Gebetszeiten ist gar nichts vorgeschrieben, als nur zu jeder Zeit und an jedem Orte zu beten. . . . In Betreff der Zeiten aber dürfte die äußerliche Beobachtung gewisser Stunden nichts Überflüssiges sein, jener gemeinschaftlichen Stunden nämlich, welche die Hauptabschnitte des Tages bezeichnen, die dritte, sechste und neunte, welche man auch in der Heiligen Schrift als die ausgezeichneten genannt findet. Zum erstenmal wurde der Heilige Geist auf die versammelten Jünger ausgegossen um die dritte Stunde⁴. An jenem Tage, als Petrus in jenem Geräte die Vision von der Gemeinsamkeit hatte, war er um die sechste Stunde in das obere Stockwerk hinaufgestiegen, um zu beten⁵. Derselbe ging mit Johannes um die neunte Stunde nach dem Tempel, wo er

¹ 16. ed. Lips. II 39.

² III 7.

³ De oratione c. 23—25.

⁴ Apg 2, 15.

⁵ Apg 10, 9.

dem Gelähmten seine Gesundheit wiedergab¹. Wenn sie auch absichtslos verfahren, ohne die Danachachtung vorzuschreiben, so möchte es doch gut sein, darauf eine Anschauung zu begründen, welche der Ermahnung zum Gebete eine feste Form gibt, wie ein Gesetz zuweilen von den Geschäften losreißt und zu dieser Pflicht hinfreibt, damit wir nicht etwa weniger als wenigstens dreimal am Tage — als Schuldner der drei Personen, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes — anbeten, was schon von Daniel², wie wir lesen, beobachtet wurde, natürlich gemäß dem Gebrauche des Volkes Israel, abgesehen natürlich von den pflichtmäßigen Gebeten (exceptis utique legitimis orationibus), welche wir auch ohne besondere Ermahnung beim Beginn des Tages und der Nacht schuldig sind.“ Unter diesen legitima orationes versteht Bäumer³ Vesper und Laudes; wahrscheinlicher jedoch scheint es, darunter das gewöhnliche Morgen- und Abendgebet der Christen zu verstehen, neben welchem Tertullian noch das Gebet zur dritten, sechsten und neunten Stunde empfiehlt. Zum mindesten geht aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit hervor, daß darunter Vesper und Laudes zu verstehen sein. Ebenso wenig erscheinen Terz, Sext und Non als offizielle kirchliche Gebetsstunden.

Daß es Christenpflicht war, auch in der Nacht wenigstens zu privatem Gebet aufzustehen, ergibt sich aus der von Tertullian an eine christliche Frau, welche er vor der Heirat mit einem heidnischen Gatten warnen will, gerichteten Frage: „Wirst du wohl unbemerkt bleiben, wenn du auch in der Nacht aufstehst, um zu beten; wird es da nicht scheinen, als wollest du eine magische Handlung vornehmen?“⁴ Daß die Laien in der Nacht mitunter auch zu gemeinsamen Gebetsversammlungen sich begeben mußten, erschließt man mit Recht aus folgender Frage Tertullians an die in Rede stehende Frau: „Wer (welcher heidnische Mann) wird es gern sehen, daß sie (seine christliche Frau) zu nächtlichen Versammlungen (nocturnae convocationes), wenn es nötig (von der Pflicht gefordert) ist, sich von seiner Seite wegbegebe?“ Unmittelbar danach fährt er, einen speziellen Fall erwähnend, fort: „Wer endlich wird es zur Zeit der Osterfeierlichkeiten (solemnibus Paschae) ruhig dulden, daß sie die ganze Nacht wegbleibe?“ Daraus geht hervor, daß bei Tertullian die christliche Vigiliensfeier mit Sicherheit als offizielle Gebetsstunde, jedoch nur für bestimmte Tage, nachgewiesen werden kann.

Den erwähnten sechs Gebetsstunden begegnen wir auch bei Cyprian, und zwar als allgemein verpflichtend für Klerus und Volk; welche von ihnen öffentlich gehalten wurden, erfährt man aus seinen Schriften nicht. „In der Frühe (Laudes) muß man beten, um die Auferstehung des Herrn (die früh morgens erfolgte) zu feiern; ebenso muß man notwendig beim Untergang der Sonne und am Schluß des Tages beten (Vesper); denn weil Christus die wahre Sonne ist und der wahre Tag, so flehen wir beim Untergang der irdischen Sonne und des irdischen Tages . . . um die Ankunft Jesu Christi, welche die Gnade des ewigen Lichtes bringen soll. . . Weil es für die Söhne des Lichtes (= Christen) auch in der Nacht Tag ist, so dürfen auch die Stunden der Nacht ihrem Flehen nicht Abbruch tun.“⁵ In den drei Gebetszeiten Terz, Sext und Non erblickt Cyprian, wie eine Hinweisung auf die Trinität, so auch eine Erinnerung an die Sendung des Heiligen Geistes (Terz), an die Vision des Petrus (Sext) und an das bis zur neunten Stunde (Non) dauernde Hängen Christi am Kreuze.

Auch Clemens von Alexandrien⁶ äußert sich über die Gebetsstunden ähnlich wie der hl. Cyprian: „Der Gnostiker (d. h. der wahre Christ) betet allzeit, zu jeder

¹ Apg 9, 1.

² 6, 19.

³ Geschichte des Breviers 44.

⁴ Ad uxor. I. 2, c. 5.

⁵ De dom. orat. c. 35 36.

⁶ Strom. I. 6, c. 12; I. 7, c. 7. Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 43.

Stunde, wenigstens im Innern, weil er beständig durch die Liebe mit Gott verbunden ist und vertraulich mit ihm verkehrt.“ „Wenn einige dem Gebete bestimmte Stunden zuweisen, z. B. die dritte, sechste und neunte, so betet doch der Gnostiker sein ganzes Leben hindurch. . . . Die Dreiteilung der Stunden nun, welche durch ebenso viele Gebete geehrt werden, kennen jene, welche Verständnis haben für die Dreheit der seligen Wohnungen.“

Bei Origenes¹ findet sich gleichfalls dreimaliges tägliches Gebet erwähnt, unter welchem jedoch nur das christliche Privatgebet zu verstehen ist. Doch ist sicherlich schon im 3. Jahrhundert das offizielle kirchliche Morgengebet (*Laudes*) und die *Vesper*, das Abendgebet, gehalten worden, weil Eusebius († 340) dies ausdrücklich versichert², jedoch, wie mit grösster Wahrscheinlichkeit behauptet werden darf, nur Sonntags.

b) Um die Frage zu beantworten, wie man zur Fixierung gerade dieser Gebetszeiten gelangte, ist es notwendig, auf die jüdische Gebetspraxis zur Zeit Christi und der heiligen Apostel zurückzugehen, welche ihrerseits nur durch Rücksichtnahme auf die täglichen, alttestamentlichen Opfer begriffen werden kann. Dreimal des Tages wurde im Tempel zu Jerusalem ein Opfer dargebracht: das Morgenopfer³ zwischen Sonnenaufgang und der dritten Stunde, das Speiseopfer oder Minchah nach der sechsten und das Abendopfer nach der neunten Stunde. Wurde das Minchahopfer, wie es später häufig geschah, unmittelbar vor dem Abendopfer gehalten, so flossen die beiden Opfer mit den dazu gehörigen Gebeten sozusagen ineinander und bildeten nur eine gottesdienstliche Zeit, so daß man dann im Tage faktisch nur zwei Gebetszeiten und zwei Opferzeiten hatte. Daraus erklärt sich, daß der synagogale Gottesdienst, der erst in der Zeit nach dem babylonischen Exil seine Ausbildung erhielt, nur eine zweimalige Gebetszeit, Morgen- und Abendgebet, kannte; in Jerusalem aber beobachtete man die dreimalige tägliche Gebetszeit, wie auch aus dem Beispiel der heiligen Apostel hervorgeht, die zur Zeit, als im Tempel zu Jerusalem die Opfer dargebracht wurden, sich dem Gebete widmeten: um die dritte Stunde, zur Zeit des Morgenopfers, als der Heilige Geist auf sie herabstam⁴, um die sechste Stunde, zur Zeit des Minchahopfers, wo Petrus zu Joppe zum Gebete auf den Söller stieg⁵, um die neunte, zur Zeit des Abendopfers, um welche Petrus und Johannes sich zum Gebet in den Tempel begaben⁶. Ein dreimaliges Gebet kennt auch die auf syrischem oder palästinensischem Boden entstandene Didache⁷, wenn sie verlangt, daß die Gläubigen dreimal des Tages das Vaterunser sprechen sollten. Nun bildeten aber auch im Leben der Römer die dritte, sechste und neunte Stunde markante Zeiteinschnitte, wie schon Tertullian⁸ bemerkt: Cur non intelligamus salva plane indifferentia semper et ubique et omni tempore orandi, tamen tres istas horas ut insigniores in rebus humanis, quae diem distribuunt, quae negotia distinguunt, quae publice resonant, ita et solemniores fuisse in orationibus divinis? Es helfen also hier jüdische und antik-römische Gewohnheit zusammen, diese Stunden zu ausgeprägten Gebetszeiten zu gestalten.

Um den Ursprung der *Vesper* und *Laudes* zu erklären, wurde von Bäumer⁹ mit Recht auf das in den Synagogen stattfindende Schacharit- (Morgen-) und Minchah- (Abend-) Gebet hingewiesen. Zweifelsohne ist ein solcher synagogaler Einfluß, der sich ja auch bei der Ausgestaltung des Messritus wahrnehmen lässt, der

¹ Bäumer, Geschichte des Breviers 50.

² In Ps. 64; vgl. auch In Ps. 65 95 142. Bäumer, Geschichte des Breviers 58 ff.

³ Ez 29, 38 ff. Nm 28, 3 ff. ⁴ Apg 2, 1 15. ⁵ Apg 10, 9.

⁶ Apg 3, 1. ⁷ Ad uxor. 1, 2, c. 8. ⁸ De ieiun. c. 10.

⁹ Geschichte des Breviers 40.

Einführung der genannten beiden Gebetszeiten durchaus günstig gewesen, die Entstehung der Vesper würde er sogar ohne weiteres erklären, jedoch nicht die Vigilien und die mit ihnen stets verbundenen Laudes. Denn die Vigilien waren ein nächtliches Gebet — *statuto die*, sagt der jüngere Plinius¹, *ante lucem lamen die Christen zusammen* —, auch die Laudes waren niemals ein Morgengebet, wie das jüdische, synagogale Morgengebet: sie wurden zur Zeit der Morgendämmerung, das jüdische Schacharitgebet jedoch erst beim völligen Anbruch des Tages gehalten, in der ersten bis zur dritten Stunde. Es ist darum die oben erwähnte Hypothese Batiffols² vorzuziehen, wonach Vesper und Laudes aus der Vigilfeier hervorgegangen sind. Die Vigilfeier findet ihre Erklärung in dem Glauben, daß der Messias, wie die Juden glaubten, um Mitternacht des Paschafestes erscheinen würde, was denn die Christen auf die zweite Parusie bezogen. Zeuge dieser Ansicht ist der hl. Hieronymus, der in seiner Erklärung des Matthäusevangeliums³ schreibt: *Traditio Iudeorum est Christum media nocte venturum in similitudinem aegyptii temporis, quando pascha celebratum est et exterminator venit, et dominus super tabernacula transiit et sanguine agni postes nostrarum frontium consecrati sunt. Unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut in die vigiliarum paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, exspectantes adventum Christi. Et postquam illud tempus transierit securitate praesumpta festum cuncti agunt diem.* Unde et psalmista dicebat: *Media nocte surgebam ad confitendum tibi super iudicia iustificationis tuae.* Mit Rücksicht auf die menschliche Schwachheit mußte aber, wie oben gesagt wurde, auf die Feier der ganzen Vigilie verzichtet werden, und man beging an den gewöhnlichen Sonntagen nur mehr den Anfang (Vesper) und den Schluß (Vigilien [jetzige Matutin] und Laudes). Diese Auffassung findet auch einen Rückhalt im christlichen Altertum. Methodius von Olympus († 311) vergleicht z. B. in seinem Convivium decem virginum⁴ das Leben einer christlichen Jungfrau mit einer Vigilie (*παννυχίς*), in welcher er drei Teile unterscheidet: die *έσπερην πρωτάρη* (= Vesper) und die zweite und die dritte Nachtwache. Es leitete sohin die Vesper die Nachtwache ein; anderseits rechnet einmal Cassian⁵ das gallicinium (Nocturnen) zusammen mit der Vesper als eine Vigilie. Vielleicht geht der jetzige kirchliche Gebräuch, die Feste mit der ersten Vesper beginnen zu lassen und die erste Vesper im Vergleiche mit der zweiten als die im Range höhere zu betrachten, in seinen letzten Wurzeln auf diese Entstehung der ersten Vesper zurück. Doch wenn auch in den oben erwähnten Anschauungen der Ursprung von Laudes und Vesper erblickt werden darf, so war die Zeit der Vesper und Laudes doch der Zeit des synagogalen Morgen- und Abendgebetes so nahe gerückt, daß eine Beeinflussung dieser christlichen Gebetszeiten, zumal in der ersten christlichen Zeit, wo die jüdische gottesdienstliche Tradition noch ungleich kräftiger war, mit Sicherheit angenommen werden darf.

c) Der Aufschwung kirchlichen Lebens, wie er sich im Mönchtum äußerte, kam in der oben angegebenen Weise auch der Entwicklung des Stundengebetes zu gute. Die sich auf das Breviergebet beziehenden Äußerungen der Väter fanden eine fleißige Zusammenstellung bei Pleithner⁶, an die sich auch Bäumer⁷ hält, in dem sie durch die Angaben der Peregrinatio Silviae seu Aetheriae ergänzt wird. Von den vielen

¹ Ep. 96, 7.

² Histoire du Bréviaire romain 2.

³ 4, 25. Vgl. Lactant., Div. inst. 1. 7, c. 19. Isidor. Hispal., Etym. 1. 6, c. 17.

⁴ 5, 2.

⁵ De inst. coenob. 1. 3, c. 8. Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 58.

⁶ Älteste Geschichte des Breviergebets, Kempten 1887, 146 ff.

⁷ Geschichte des Breviers 79.

Außerungen über das Stundengebet seien nur einige des hl. Basilus d. Gr. und des hl. Johannes Chrysostomus angeführt.

Der große Basilus († 379) war bekanntlich Begründer des Mönchtums (der Zönobiten) im Orient, zunächst in Pontus und Kappadozien. In den „Ausführlicheren Regeln“, welche er (um 361) für die Mönche schrieb, sagt er¹, da man eigentlich ohne Unterlaß beten sollte, müßten „in den Bruderschaften“ (von den Mönchen) um so genauer die festgesetzten Zeiten des Gebets eingehalten werden; „des Morgens ($\tauὸν ὕδηρον$) beten wir, um die ersten Regungen des Herzens und des Verstandes Gott zu weihen und uns keiner andern Sorge zu unterziehen, bevor wir durch den Gedanken an Gott freudig gestimmt worden sind, wie geschrieben steht: Ich dachte an Gott und freute mich“, oder den Körper zu der Arbeit zu bewegen, bevor wir getan, wie geschrieben steht: „Zu dir will ich beten, Herr, und des Morgens wirst du meine Stimme hören; des Morgens will ich vor dir stehen und betrachten.“ Ferner soll man sich um die dritte Stunde zum Gebet erheben und die Bruderschaft versammeln, mit welcher Arbeit immer der einzelne beschäftigt sein mag, um sich an die Verleihung des Heiligen Geistes zu erinnern, der um die dritte Stunde den Aposteln gegeben wurde. . . . Sind sie (einzelne Brüder) aber infolge der Arbeit oder aus sonstigen Gründen zu weit (vom Versammlungsort) entfernt, dann sollen sie dort ohne Bedenken alle die gemeinschaftlichen Vorschriften des Ordens erfüllen (also die Terz oder eine andere eben treffende Hore beten), denn der Herr sagt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich in ihrer Mitte.“ Auch um die sechste Stunde halten wir das Gebet für notwendig nach dem Beispiele der Heiligen, welche sagen: „Abends und morgens und mittags will ich erzählen und verkünden, und er wird hören meine Stimme.“ Und damit wir von dem Angriff des mittägigen Teufels befreit werden, ist um diese Zeit der 90. Psalm zu sprechen. Daß aber die neunte Stunde uns zum Gebete notwendig sei, haben uns die Apostel in der Apostelgeschichte überliefert, indem dort erzählt wird, Petrus und Johannes seien um die neunte Gebetsstunde hinaufgegangen zum Tempel. Ist aber der Tag beendigt (Vesper), so sollen wir für das danken, was uns an demselben gegeben oder von uns Gutes getan worden ist, und bekennen, was wir unterlassen haben, und für all das Gott im Gebete versöhnen, was wir freiwillig, unfreiwillig oder unwissend in Worten und Werken oder auch im Herzen gesündigt haben. . . . Auch sollen wir wiederum ($\piάλιν$) beim Anbrechen der Nacht beten (wahrscheinlich das nochmals sog. Kompletorium), auf daß wir eine vorwurfslose und von Phantasiebildern freie Ruhe genießen; auch um diese Zeit ist notwendig, den 90. Psalm zu beten (a negotio perambulante in tenebris). Daß wir auch um Mitternacht beten müssen, haben uns Paulus und Silas überliefert. . . . Ferner müssen wir der Morgenröte zuvorkommen (Matutinum = Laudes) und zum Gebete aufstehen, damit wir nicht von dem Tage im Schlafe und Bette getroffen werden, sondern mit David sagen können: „Meine Augen kamen der Morgenröte zuvor, um deine Aussprüche zu betrachten.“ Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß neben Vesper und Laudes auch die Vigilien täglich, ferner daß Terz, Srgt und Non nicht mehr privatim, sondern als Gebetsstunden der gesamten „Bruderschaft“ gehalten wurden. Auch tritt neben der Vesper zum erstemal ein besonderes Nachgebet auf, das im Abendlande erst der hl. Benedikt für seine Mönche einführte — das Kompletorium², das seinen Namen jedenfalls erst durch den Patriarchen der Mönche

¹ Regul. 37, n. 3.

² Dagegen Bäumer, Geschichte des Breviers 80, der gegen diese Auffassung anführt, daß der die Disziplin der basilianischen Klöster gegen Ende des 4. Jahrhunderts repräsentierende Sermo asceticus nur die Siebenzahl der kanonischen Horen ohne die Komplet

des Abendlandes erhalten. — Als Basilus zum Bischof von Cäsarea in Pontus erhoben wurde, bot sich ihm Gelegenheit, das Stundengebet auch in seiner bischöflichen Kirche zu fördern, und er fand dabei viel Gegenliebe beim Volke. Aus einem Briefe, welchen der Heilige zu seiner Rechtsfertigung als Bischof von Cäsarea an den Klerus von Neu-Cäsarea schrieb¹, erfahren wir, daß in damaliger Zeit das Volk an der Vigiliensfeier, die wohl jeden Tag öffentlich in der Kirche stattfand, noch zahlreich sich beteiligte, und zwar nicht bloß in Cäsarea, sondern „in allen Kirchen Gottes“, in Ägypten, Libyen, Phönizien, Syrien und am Euphrat. „Das Volk begibt sich bei uns des Nachts zum Haus des Gebets (Kirche) und legt Gott mit Berührung, Betrußnis und häufigen Tränen das Bekenntnis seiner Sünden ab, steht hernach vom (Buß-)Gebete auf und geht zum Psalmengesange über. Jetzt teilen sie sich in zwei Teile und singen abwechselnd (d. i. antiphonisch) Psalmen, indem sie dadurch (daß sie selber mitsingen, den Psalm nicht bloß vorsingen hören) nicht allein in der Betrachtung der Schriftworte erstarken, sondern auch ihr Herz vor Berstreuung bewahren. Dann überlassen sie es wieder einem, den Gesang anzustimmen, und die übrigen fallen ein (d. h. man singt responsorisch). Und indem sie auf diese Weise in mannigfältigem Psalmengesang die Nacht hingebraucht und dazwischen (nach den einzelnen Psalmen) auch Gebete (Orationen) verrichtet haben, stimmen sie, wenn der Tag anbricht (zu Beginn der Laudes), alle zusammen (d. i. symphonisch)² den Psalm des (Sünden-) Bekenntnisses³ an, wo jeder die Worte der Neue zu den seinigen macht.“

Der hl. Chrysostomus († 407) ermuntert die Gläubigen, daß sie nicht bloß am Morgen und Abend, sondern auch untertags (zu den drei apostolischen Stunden, Terz, Sext und Non) sich in der Kirche einfinden, ja daß sie selbst an den Vigiliens, welche nach den Andeutungen des Heiligen nicht bloß von den Mönchen, sondern auch vom Weltklerus jeden Tag in der Kirche gehalten wurden, fleißig teilnehmen sollen. Gegenüber dem Einwand, man könne ja auch zu Hause beten, erklärt er: „Allerdings, beten kannst du auch zu Hause, aber du kannst nicht so beten wie in der Kirche, wo sich die Väter (Bischof, Presbyter usw.) so zahlreich zusammenfinden, wo ein solch einmütiges Rufen zu Gott emporgesendet wird. Nicht in gleicher Weise wirst du erhört, ob du allein Gott anslebst oder in Verbindung mit deinen Brüdern. Ja, hier ist mehr, nämlich Einmütigkeit und Übereinstimmung und das Band der Liebe und die Gebete der Priester. Denn deshalb haben die Priester die Leitung (beim Stundengebet), damit das Gebet des Volkes, das für sich allein schwächer ist, mit ihren kräftigen Bitten vereinigt werde und so mit ihnen zum Himmel emporsteige.“⁴ Aus dieser Stelle ist nicht bloß ersichtlich, daß wenigstens die Priesterschaft, der Klerus, zu allen Gebetszeiten, auch zur Terz, Sext und Non, in der

kennt, so daß nach der Vesper nur die Vigiliens folgen. Dagegen läßt sich aber bemerken, daß die Komplet, wie in der Regel Benedikts, so wahrscheinlich auch bei Basilus als ein Nachtgebet erscheint, das nicht wie die kanonischen Horen im Gotteshause, sondern anfänglich bloß im Dormitorium der Mönche gesprochen wurde. Deshalb konnte es bei einer Aufzählung der kanonischen Horen leicht ausgelassen werden.

¹ c. 207, n. 3.

² In der Regel des hl. Benedikt (c. 12) heißt der Gesang seitens der ganzen Gemeinde resp. des ganzen Chores cantus directus vel directaneus, weil alle ohne weiteres (direkt) anfangen und gemeinsam, sozusagen geradeaus, bis zum Ende fortsgangen. Über die verschiedenen Arten des Gesanges in altchristlicher Zeit vgl. I 261 ff.

³ Gemeint ist der Psalm Miserere (50), der noch jetzt bei uns an den Ferien die Laudes eröffnet.

⁴ Pleithner, Älteste Geschichte des Breviergebets 205.

Kirche sich ein und, sondern auch, daß der hl. Chrysostomus das Gebet der Liturgie als ein mittlerisches betrachtete, an welches ebendasß das des Volkes sich anschließen soll. Anderwärts ermuntert er die Reichen, auf ihren Landgütern eigene Kirchen oder Kapellen zu erbauen und an denselben Priester und Diakonen anzustellen, damit diese an jedem Sonntag das heilige Opfer darbringen und täglich daß Lob Gottes singen, und damit sie die Reichen so nicht allein blieben, sondern in Vereinigung mit dem Clerus und dessen Segen genießen könnten. — Sehr eingehende Nachrichten über das Stundengebet der Mönche in Ägypten und Palästina verdanken wir dem Schüler und Begeisterten Verehrer des hl. Chrysostomus, dem heiligmäßigen Cassian († ca 435), welche er im zweiten² und besonders im dritten Buch³ seiner Schrift *De institutis coenobiorum* niedergelegt hat. Nach dem Vorbild der von ihm geschilderten orientalischen Klöster wurden teils noch von ihm, teils von andern auch in Gallien Klöster gegründet, und es ist nicht zu bezweifeln, daß dieselben bzw. die erwähnte Schrift Cassians auf die Weiterentwicklung des Stundengebets im Abendlande Einfluß übten. Von Cassian erhalten wir auch die ersten Nachrichten über die Einführung der Prim, die ieren Namen wie daß Kompletorium auf den hl. Benedikt zurückführen. Wie uns Cassian berichtet, pflegten im Kloster zu Bethlehem minder eifrige Brüder zum Verdrüste der strenger genannten Mönche nach dem Laudesmissum sich dem Schlaf hinzugeben. Auf die Beschwerde der letzteren führten die Übern eine neue Morgenzeitkunde ein, unire Prim, welche bei Cassian noch Matutin heißt und tatsächlich matutina secunda, novella solemnitas⁴ war.

Die Apostolischen Konstitutionen, die eine bis ins einzelne gehende Beschreibung der Messliturgie bieten, enthalten auch wertvolle Nachrichten über das Stundengebet. Vor allem ist aus ihnen deutlich ersichtlich, wie man gegen Ende des 4. Jahrhunderts auch die Laien zum Besuch des Stundengebetes anhielt. Im zweiten Buch⁵ der Apostolischen Konstitutionen ist wie für den Morgen, so auch für den Abend öffentliche Gebebsversammlung in der Kirche vorgeschrieben, zu deren Besuch gleich dem Clerus auch die Laien vom Bischof entschieden angehalten werden sollen. „Er scheinet täglich morgens und abends zum Psalmengesang und Gebete im Hause des Herrn; seiner verlämmte durch sein Ausbleiben die Kirche und den Leib des Herrn; denn nicht nur den Priestern, sondern auch den Laien gilt das Wort des Herrn: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.“ Am Morgen leset den Psalm 62 (Deus meus, Deus meus, ad te de luce vigilo), am Abend den Psalm 140 (Domine, clamavi ad te).“ Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen verordnet im 34. Kapitel: „Beten sollt ihr alle Glaubigen, morgens und um die dritte, um die sechste und neunte Stunde und abends und beim Hahnenruf (in der Nacht). Morgens zur Dankigung, daß der Herr, nachdem die Nacht vorüber und der Tag angebrochen ist, uns in Christo, dem Oriens ex alto, erleuchtet hat. Zur dritten Stunde, weil zu derselben der Herr von Pilatus das Todesurteil vernahm; zur sechsten, weil er in der selben gekreuzigt wurde; zur neunten, weil daß All, als der Herr gestreut worden, tief erschüttert ward, vor der Verwegigkeit der Gottlosen Juden erschauerte und die dem Herrn zugesetzte Schmach nicht ertragen konnte; abends (zum Danke), daß Gott die Nacht uns gibt als Ruhe von den täglichen Arbeiten; beim Hahnenruf, weil jene Stunde den Anbruch des Tages verkündet, um die Werke des Lichtes zu tun. Wenn es der Ungläubigen (Verfolgung seitens der Feinde? oder der Heiden?) wegen nicht möglich ist, zur Kirche zu kommen, dann sollst du, o Bischof,

¹ Hom. 18 in Act. apost. n. 4 5.

² c. 4—12.

³ c. 8—9.

⁴ De inst. coenob. I. 3, c. 4 6.

⁵ c. 59.

in irgend einem Hause Versammlung veranstalten, damit kein Frommer die Kirche Gottloser betrete. ... Wenn weder in einem Hause noch in der Kirche Zusammenkunft gehalten werden kann, so singe, lese, bete jeder für sich, oder zwei oder drei miteinander." Wir ersehen aus dieser Stelle, daß die Gläubigen auch beim privaten Stundengebet psallieren, Orationen sprechen und die Schrift lesen sollten. Auch über die Gestaltung des Morgen- und Abendoffiziums bietet die genannte Schrift genauere Aufschlüsse.

Die abendliche Gebetsversammlung (Vesper) hatte nach der ziemlich eingehenden Beschreibung im achten Buche folgenden Verlauf: zuerst Psalmodie¹ (Ps 140); dann gerade so wie bei der Opferliturgie abteilungsweise Entlassung der Katechumenen, Energumenen, Photizonen und öffentlichen Büßer, nachdem der Diakon über jede Klasse ein Gebet gesprochen und der Bischof sie gesegnet hat. Hierauf folgen, wie bei der Messe, die vom Diakon absatzweise vorgetragenen, unsern Vesper-Preces entsprechenden Fürbitten für die verschiedenen Stände und Anliegen, auf deren jede das Volk mit Kyrie eleison respondeierte. Alsdann folgt eine vom Diakon gesprochene Aufforderung (Prophorone) zu weiterem Gebete („um ruhige und sündenfreie Abend- und Nachtzeit“); hierauf ein längeres, unserer Vesperoration entsprechendes Dankagungsgebet (Eucharistia), welches der Bischof spricht und in welchem er dann auch steht: „Rimm, o Herr, du Liebhaber der Menschen, du Allerbester, diese unsre abendlische Dankagung gnädig auf. Der du uns durch die Länge des Tages hindurchgeführt und zum Beginn der Nacht geleitet hast, behüte uns durch deinen Christus; gewähre ruhigen Abend und sündenfreie Nacht und würdige uns des ewigen Lebens durch deinen Christus, durch welchen dir Ruhm sei und Ehre und Anbetung im Heiligen Geiste in Ewigkeit. Amen.“ Nach vorausgegangener Aufforderung an die Anwesenden, zum Empfang des Segens das Haupt zu neigen, spricht der Bischof, die Hände über die Versammlung ausstreckend, ein längeres Segensgebet, in welchem er unter anderem Gott bittet: „Neige dein Antlitz über dein Volk², über jene, welche gebeugt haben den Nacken ihres Herzens, und segne sie durch Christus, durch welchen du uns mit dem Lichte der Erkenntnis erleuchtet und dich selbst uns geöffnet hast, mit welchem dir von jedem vernünftigen und heiligen Wesen die gebührende Anbetung gezollt wird, und dem Heiligen Geiste, dem Tröster, in Ewigkeit. Amen!“ Hierauf entläßt der Diakon die Versammlung mit dem Ruf: „Gehet im Frieden.“³

Die morgendliche Gebetsversammlung hat nach dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen⁴ ganz den gleichen Verlauf wie die abendliche: Morgenpsalm (Ps 62), Entlassung der Katechumenen usw. durch den Diakon, Fürbitten für die

¹ Ausdrücklich genannt ist nur Psalm 140; daß unmittelbar nach ihm damals etwa noch andere Psalmen — gemäß jedesmaliger Bestimmung durch den Bischof — gesungen wurden, bezweifeln wir; bei den Griechen geht noch jetzt in der Vesper der großen Elenie (Fürbitten) nur ein Psalm (103) voraus.

² Rm 6, 25.

³ Im siebten Buch der Apostolischen Konstitutionen (c. 48) ist für das Abendgebet ein nicht metrischer Hymnus verzeichnet, welcher vielleicht unmittelbar nach der Psalmodie seinen Platz hatte; einer Schriftlesung in der Vesper geschieht in den Apostolischen Konstitutionen nicht Erwähnung, wohl aber hat im jetzigen Offizium der Griechen die Vesper eine solche. Das Canticum Simeonis (Nunc dimittis), das nach Buch 7, Kap. 48 in der Vesper vorkam, hatte seinen Platz entweder unmittelbar vor oder unmittelbar nach dem Ruf des Diakon: „Gehet im Frieden“; die jetzigen Griechen haben es auch gegen das Ende der Vesper hin.

⁴ c. 37 38.

verschiedenen Stände (Preces; allgemeines Gebet)¹, Aufforderung durch den Diacon an das Volk, Gott zu bitten „um Barmherzigkeit und Erbarmen für diesen Morgen und diesen Tag und die ganze Zeit unserer Wanderschaft, damit wir im Frieden und ohne Sünde bleiben, um den Schutz des Friedensengels und um ein christliches Lebensende, um die Gnade und das Wohlgefallen Gottes“. Hierauf spricht der Bischof ein längeres Lobpreis- (Eucharistie) und Bittgebet, dann unter Handausstreckung das Segnungsgebet², worauf der Diacon ruft: „Gehet im Frieden!“ Der im 47. Kapitel des siebten Buches stehende Morgenhymnus, der mit dem Gloria in excelsis etc. der römischen Messe in vielem gleichlautend ist, wurde vielleicht nach der Psalmode eingeschaltet; Schriftlesung ist nicht erwähnt, wie im Morgenoffizium. Ganz klar ergibt sich aus den Apostolischen Konstitutionen, daß Diacon und Bischof beim Stundengebet nicht etwa bloß als Delegierte des Volkes, sondern gerade so wie bei der Opferfeier als liturgische Personen, als Repräsentanten der Kirche tätig waren. Interessante Mitteilungen über das Stundengebet in Jerusalem bietet auch die Peregrinatio Silviae (Aetheriae)³.

§ 93. Fortsetzung. Das Stundengebet im Mittelalter. Vom hl. Benedict bis auf Gregor VII.

1. Über die Weiterentwicklung des liturgischen Stundengebets, wie sie im 6. Jahrhundert im Abendlande auf einheitlicher Grundlage, aber im einzelnen doch nach Kirchenprovinzen verschieden, sich vollzogen hat, erhält man einige Aufschlüsse aus den Acten der Synoden von Agde (506), Vaison (529) und Tours (567) sowie aus einschlägigen Schriften des Cäsarius von Arles († 542), Nicetius von Trier († 566) und Gregor von Tours († 593)⁴; ein vollständiges Bild vom Stundengebet gewährt erst die Regel des hl. Benedict⁵, welcher sicherlich für den von ihm gegründeten Orden das Stundengebet nach damaligem römischen Ritus annahm, dasselbe aber den klösterlichen Verhältnissen und Bedürfnissen seiner Mönche auch adaptierte resp. denselben gemäß abänderte; es ist das Brevier des hl. Benedict monastisches Brevier fast für die ganze abendländische Kirche (für Bisterzienser, Kartäuser und Kamulduenser mit einigen Änderungen) geworden. Wie Gregor I. († 604) für die Weiterentwicklung bzw. Vollendung der römischen Messliturgie tätig war, so auch für die des römischen Stundengebetes⁶. Gregors Biograph Johannes Diaconus († ca 880) erwähnt eines Ordo a Gregorio concinnatus in

¹ Vielleicht wurde gleich nach den Fürbitten für die Lebenden in der Vesper sowohl als in den Laudes das Gebet für die Verstorbenen eingeschaltet, welches im 41. Kapitel des 8. Buches steht.

² Wie in ältester Zeit, so erteilt der Bischof noch jetzt, wenn er feierlich Laudes oder Vesper hält, am Schluß derselben (nach dem Benedicamus Domino) feierlich den Segen (Caer. ep. l. 2, c. 1, n. 18), welchen schon das Konzil von Agde (506) im Kanon 30 vorgeschrieben.

³ Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 105 ff.

⁴ Vgl. ebd. 149 ff.

⁵ c. 8—19.

⁶ Diese These verteidigt Bäumer (ebd. 205 ff) eingehend gegen Batiffol, welcher das kanonische Stundengebet der römischen Kirche erst im 8. Jahrhundert endgültig kodifiziert sieht. Auch in der neuesten Auslage seiner Breviergeichte S. 102 hält Batiffol seine Ansicht aufrecht.

psalmodia, und schon vor ihm hatte Walafried Strabo geschrieben: *Ordinem cantilena, diurnis seu nocturnis horis dicendae beatus Gregorius plenaria creditur ordinatione distribuisse, sicut et supra de sacramentorum diximus libro.* Die mittelalterlichen Liturgiker bezeichnen das römische Brevier im Unterschied vom ambrosianischen Kurzweg als officium Gregorianum, und es kann als ausgemacht gelten, daß Gregors Tätigkeit wie beim Sakramentar, so auch beim Stundengebet in einer Reduktion oder Vereinfachung der Gesangbücher bestand. Aus dem vorhandenen Stoff nahm er „die ausgewählten Stücke in Arbeit und gestaltete sie um, indem er ihnen die charakteristischen Merkmale seines Genies, das Natürliche und Discrete, Einfache und Harmonische, aufdrückte. Gregors Arbeit bestand im allgemeinen mehr in einer organisierenden, umgestaltenden als komponierenden im eigentlichen Sinne des Wortes“¹.

Nach der Regel des hl. Benedikt² sind die Psalmen so verteilt, daß jede Woche im Offizium der ganze Psalter gebetet wird. Das *Nachtoffizium* (Vigiliae) hat stets zwölf Psalmen, weil die Zwölfszahl der Psalmen für das Nachtoffizium als geoffenbart galt³; je sechs Psalmen sind miteinander (zu einer Nocturn) verbunden, worauf drei, an den Sonntagen vier Lektionen mit ihren Responsorien folgen. Die Sonntage (ebenso die Festtage) haben eine dritte Nocturn mit drei alttestamentlichen Pantilen, vier neutestamentlichen Lektionen, worauf das Te Deum und nach diesem die feierliche Lesung des Tagessevangeliums durch den Abt folgt. Eingeleitet wird das Nachtoffizium, gleich allen einzelnen Horen, mit: Deus in adiutorium etc., worauf im Nachtoffizium Domine, labia mea aperies, dann der dritte Psalm, hierauf der Invitatorialpsalm und ein Hymnus folgt, in der Regel des hl. Benedikt stets Ambrosianus genannt. Das *Frühoffizium* (Matutinum = Laudes) hat nach der Regel des hl. Benedikt täglich den 66. (Deus misereatur), hierauf den 50. (Miserere) Psalm; dann folgen zwei weitere, nach Tagen verschieden, hierauf eines der im römischen Offizium stehenden Cantica, dann die Lobpsalmen 148—150, Laudes genannt, hierauf eine kurze Schriftleistung mit Responsorium, sofort der Hymnus, dann Versikel und das *Benedictus* (canticum de Evangelio), hierauf Kyrie eleison (litania) mit Pater noster, welches in Laudes und Vesper vom Prior laut gesprochen werden mußte⁴ und mit welchem alle einzelnen Horen (sine collecta) geschlossen wurden. Das Matutinum (Laudes) gehört nach Benedictus schon zu den *horae diurnae* (septies in die laudem dixi tibi). Die Prim (noch ohne das spätere officium capituli), Terz, Sext und Non werden mit Deus in adiutorium eingeleitet, dann folgen Hymnus, drei Psalmen, Lectio una (Capitulum), Versikel, Kyrie eleison und abschließend das Pater noster. Der Psalm 118 ist auf die Prim, Terz, Sext und Non des Sonntags und auf die Terz, Sext und Non des Montags verteilt; für Terz, Sext und Non der übrigen Wochentage sind die Gradualpsalmen 119—127 bestimmt, für die Prim der Tage von Montag bis Samstag inklusive je drei Psalmen aus der Reihe von Psalm 1 bis 19. Die Vesper hat nur vier Psalmen und ist im übrigen den Laudes gleich gestaltet, nur steht in ihr statt des *Benedictus* das Magnificat. Im *Kompletorium* werden nach der Regel des hl. Benedictus die Psalmen 4 (Cum invocarem), 90 (Qui habitat etc.) und 133 (Ecce nunc bene-

¹ Morin, *Les véritables origines du chant grégorien*, Maredsous 1890, 68. ² Vgl. Bäumer, *Geschichte des Breviers* 217.

³ c. 8 ff.

⁴ Vgl. Cassian., *De inst. coenob.* I. 2, c. 4—5.

⁴ c. 13.

dicte Dominum) gebetet, woran sich wohl noch Hymnus, Preces und Segen werden angereiht haben. Ein Hauptgewicht legt der hl. Benedikt ausdrücklich darauf, daß jede Woche der ganze Psalter gebetet werde¹.

2. Gleich der Messliturgie kam auch das Officium divinum in der Gestalt, welche es durch Gregor I. zunächst für die römische Kirche erhalten hatte, im Laufe des früheren Mittelalters durch das ganze Abendland hin in Gebrauch. Viel trugen dazu bei die Benediktiner, deren Kursus im wesentlichen jener der römischen Kirche war, und die nicht bloß den feierlichen Gottesdienst nebst Stundengebet an den größeren römischen Basiliken besorgten, sondern auch in ihrer Eigenschaft als Missionäre mit dem Glauben der römischen Kirche deren Liturgie überallhin verpflanzten. Für die Verbreitung des römischen Stundengebets in unserem Vaterlande war besonders der Umstand ausschlaggebend, daß die Organisatoren und Missionäre Deutschlands Angelsachsen waren, in deren Lande vor allem durch Benedikt Biscop, der mit Erlaubnis des Papstes Agatho (678—681) den Archikantor von St Peter in Rom Johannes als Lehrer des römischen Gesanges und — was davon nicht zu trennen war — auch der römischen Offiziumsordnung mit sich nach England nahm, die römische Form des Stundengebetes befestigt wurde. Dazu kam noch der Eifer der karolingischen Herrscher, besonders Karls d. Gr., für die Einführung der römischen Liturgie, die Bemühungen trefflicher Bischöfe, wie Throdegang von Meß, die den Siegeszug des cursus romanus vollenden halfen, so daß gegen Ende des 11. Jahrhunderts mit verschwindenden Ausnahmen in Mailand und Toledo das römische Stundengebet das alleinherrschende geworden war. Über den inneren Ausbau des Stundengebets wird weiter unten das Notwendigste bemerkt werden.

§ 94. Fortsetzung. Das Stundengebet von Gregor VII. bis zum Tridentinum.

1. Der große Papst Gregor VII. traf in Sachen der Liturgie verschiedene Anordnungen, welche die Aufrechterhaltung der alten römischen Gebräuche bezweckten. So wandte er sich gegen die der römischen Tradition zuwiderlaufende Festsetzung der Quatember durch die Synode von Seligenstadt (1022), suchte den mozarabischen Ritus zu verdrängen und an dessen Stelle den römischen zu setzen. Auch im Stundengebet griff er gegenüber dem in Rom vereinzelt auftretenden Brauch, zur Mette, wie in der Osterwoche, nur drei Psalmen und drei Lektionen zu sprechen, zur alten römischen Tradition zurück, wonach an den Ferien zwölf Psalmen und drei Lektionen, an den Sonntagen achtzehn Psalmen und neun Lektionen, an den Festen neun Psalmen und neun Lektionen zu beten waren. Unrichtig ist es jedoch, wenn vielfach auf Gregor VII. der Ursprung des Breviers der päpstlichen Kapelle, des officium capellare vel curiae romanae, zurückgeführt wird. Nicht nur, daß kein Zeugnis Gregor VII. eine solche Tätigkeit zuweist, würde dieselbe sich sogar in direktem Gegensatz zu seinem sonstigen konservativen Bestreben setzen. Wohl aber ist es richtig, daß nach

¹ c. 18.

Gregor VII. Ereignisse eintraten, welche die von Gregor VII. so sehr verpönte Abkürzung des Offiziums auf andere Weise erreichten und die Entstehung des Breviarium secundum consuetudinem romanae curiae herbeiführten. Während des großen Kampfes zwischen imperium und sacerdotium sahen die Päpste und mit ihnen die Kurie bei der Wankelmüttigkeit der Römer sich des öfteren genötigt, außerhalb der Stadt zu residieren. Manche Päpste betraten Rom überhaupt nicht, andere — und dies waren die meisten — kamen nur vorübergehend nach Rom. Nun war aber die römische Liturgie, vorab das römische Stundengebet, an die römische Lokaltradition gebunden, wie dies ganz besonders bei der Stationsfeier zutage tritt. Losgerissen sozusagen vom heimatlichen Boden, entbehrte die Ordnung des Stundengebetes eines festen, stärkenden Rückhaltes, und wenn schon vor Gregor VII. sich Bestrebungen geltend machten, das Offizium zu kürzen, so waren solche unter seinen Nachfolgern, den vielfach gehetzten und geplagten Kurialisten, gewiß zu verzeihen, zumal sie lediglich eine Kürzung, nicht aber eine Veränderung der Struktur des Offiziums im Auge behielten. Es ist darum das Charakteristikum des Breviarium secundum consuetudinem romanae curiae, daß es die Lettionen in abgekürzter Form bietet (ähnlich wie in unsren Brevieren) und nicht mehr die vollständigen Sermones und Homilien lesen läßt. Dieses römische Kurialbrevier mußte als das eigentliche „päpstliche“ Brevier gelten, und wenn man vielleicht auch noch in einigen Basiliken der ewigen Stadt und in den Bischofsstädten Frankreichs, Deutschlands und Englands das Offizium nach alter römischer Weise betete, so konnte doch der alte Brauch gegenüber dem neuen sich nicht auf die Dauer aufrecht erhalten, zumal letzterem neben der päpstlichen Autorität auch noch der Einfluß des jungen, lebenskräftigen Ordens der Minderen Brüder zugute kam. In der um 1223 geschriebenen Regel des hl. Franziskus ist bezüglich des Offiziums für die Minderen Brüder verfügt: Clerici faciant Officium secundum ordinem sanctae romanae ecclesiae, excepto Psalterio, ex quo habere poterunt Breviaria¹. Das römische Kurialbrevier, das somit dem Orden der Minderen Brüder vorgeschrieben wurde, erhielt der Anordnung der Regel gemäß ein anderes Psalterium, das Psalterium gallicanum, welches außerhalb Roms, wo man die Psalmen in der Textesrezension des Psalterium romanum betete, allenthalben in Gebrauch war. Sonstige Zusätze und Änderungen, die sich als notwendig erwiesen, besorgte auf Befehl Gregors IX. der vierte Franziskanergeneral Hajmo. Dieses so umgestaltete Brevier soll der Papst Nikolaus III. (1277—1280), ehemals Protektor des Franziskanerordens, nach der Angabe Radulphus von Tongern² den Kirchen Roms vorgeschrieben haben. Doch hielt die Laterankirche an der althergebrachten Form des Stundengebetes fest, bis Gregor XI. (1370—1378) auch diese Kirche zwang, sich im Stundengebete dem Ordo sive mos sanctae Romanæ ecclesiae seu capellæ domini nostri Papæ anzuschließen. Damit war es zum Grundsatz erhoben, daß die Übung der Kurie als Norm für das Stundengebet zu gelten habe³. War

¹ Regula minorum 2, c. 3. Wadding, Annal. min. II 65. Bäumer, Geschichte des Breviers 319.

² De can. observ. prop. 22.

³ Bäumer, Geschichte des Breviers 321.

es der Einfluß des Franziskanerordens gewesen, welcher an Stelle des altrömischen Basilikabreviers das abgekürzte Offizium der römischen Kurie setzte, so gehen auf den nämlichen Orden auch verschiedene Neuerungen zurück, welche allmählich eine durchgreifende Reform des Breviers zur unabweislichen Notwendigkeit machten. Die Franziskaner führten eine große Menge von Heiligenfesten ein, die sie aber nicht, wie es bisher der Fall gewesen war, meist nur ritu simplici, sondern ritu dupli feierten. Ebenso wurden durch die Franziskaner die Oktaven der Heiligen vermehrt und die Oktaven, die ursprünglich nur durch eine Kommemoration am Oktavtag begangen wurden, an allen Tagen der Oktav ritu dupli gefeiert. Ebenso dehnten sie bei Heiligenfesten die Legenden, die oft in ihrem historischen Gehalt sehr anzfechtbar waren, über alle drei Nocturnen aus und verdrängten somit nicht bloß den Gebrauch des Psalterium per hebdomadam, sondern auch die Schriftlesung. „Im römischen Ritus kam vor der Adoption desselben durch die Franziskaner in der Regel der ganze Inhalt der Offiziumsbücher im Laufe eines Jahres zum Vortrag und wurde ganz durchgebetet, alle Psalmen sehr oft gesagt, die sämtlichen Bücher der Heiligen Schrift ihren Hauptbestandteilen nach bzw. Kommentare dazu gelesen. In den Händen der Franziskaner ward das wirklich zu betende Offizium größtenteils auf das Commune Sanctorum mit etwa einigen legendarischen Lektionen beschränkt; ein großer Teil des Inhalts der Offiziumsbücher wurde niemals gebetet.“¹

2. Wie noch die gedruckten Breviere aus dem Ende des 15. Jahrhunderts ersehen lassen, hatte dieses „römische Brevier“ bei aller Einheit im großen und ganzen eine nach Diözesen mannigfach verschiedene Gestalt bekommen und war in dasselbe viel Missbräuchliches eingedrungen. Wenn man sodann erwägt, daß in diesen Brevieren die einzelnen Bestandteile des Offiziums und die Rubriken nicht übersichtlich aneinander gereiht und daher für den Vater das Auf- und Zusammenfinden derselben beschwerlich und zeitraubend war, ferner daß man auch extra chorum an allen Ferien und an allen festis simplicibus außer dem Marianischen Offizium noch das Officium defunctorum und überdies in den Fasten noch die Buß- resp. Gradualpsalmen, ferner in den preces feriales aller Horen den Psalm Misericordie beten mußte, dann begreift man unschwer, warum zu Anfang des 16. Jahrhunderts ein allgemeines Verlangen nach einer Reform des Breviers und nach Herstellung möglichster Einheit durch eine offizielle oder authentische Ausgabe sich geltend machte. Leider war die Zeit des Humanismus hierfür nicht die geeignete, wie das im Auftrag Leos X. herausgegebene Hymnarium (1525) des Bischofs Vinzentius Ferreri und das auf Wunsch Clemens' VII. vom Kardinal Quignonez bearbeitete und (1535) herausgegebene neue Brevier, welches gewöhnlich Breviarium S. Crucis² genannt wird, weil Quignonez in Rom die Titularkirche vom heiligen Kreuz in Jerusalem innehatte, beweisen.

a) Das Hauptgewicht legte Quignonez bei der Bearbeitung seines Breviers erstlich darauf, daß jede Woche alle 150 Psalmen gebetet wurden, worauf man schon in alter

¹ Bäumer, Geschichte des Breviers 326.

² Neueste Ausgabe von Wickham Legg, Cambridge 1888.

Zeit so sehr gedrungen. Er teilte daher in seinem Brevier das Psalterium so ein, daß Tag für Tag auf jede Hore drei Psalmen (auch in der Matutin nur drei), und zwar jeden Tag drei andere trafen, die auch an den Festtagen, z. B. der Heiligen, gebetet werden mußten. Um den Klerus mit den heiligen Schriften recht vertraut zu machen, gab er sodann der Schriftlesung eine möglichst große Ausdehnung; es kam, weil die erste und zweite Lektion der einzigen Nocturn stets de scriptura occurrente war, im Lauf des Jahres ein großer Teil des Alten Testaments und (mit geringer Ausnahme) das ganze Neue Testament zur Lesung, die paulinischen Briefe partienweise sogar zweimal; dagegen fielen Hymnen und Antiphonen zu einem großen Teil, Kapitel, Versikel und Responsorien (nach den Lesungen) ganz aus. Die Lebensbeschreibungen der Heiligen, welche an deren Festen als dritte Lektion gelesen wurden, sind streng kritisch behandelt und gehören zum Besten in diesem Brevier. Das Officium defunctorum, das bisher sehr oft gebetet werden mußte, beschränkte Quignonez auf Allerseelen, das Officium de beata Maria virgine ließ er ganz ausfallen, so daß nunmehr das Offizium nicht bloß bequemer zu handhaben, sondern bedeutend kürzer war als vordem, worin wohl ein Hauptgrund lag, warum das Brevier vom heiligen Kreuz besonders in Italien, Frankreich und Spanien so großen Anfang fand und zahlreiche Auflagen erlebte. Wiewohl das in Rede stehende Brevier von Paul III. approbiert war, sollte es doch im Chor gar nicht und privatim von Weltlernikern nur mit spezieller Erlaubnis (des Papstes, der Nuntien, der Datarie) gebraucht werden; allein der Weltlerus — namentlich in Spanien, wo es auch vielfach zum Chorgebet gebraucht wurde — bediente sich desselben sehr häufig, auch ohne Erlaubnis, und da an diesem Brevier alsbald nach seinem Erscheinen von verschiedenen Seiten (von der Sorbonne, von Dominicus Soto, Martin de Azpilcueta, besonders gründlich und eingehend von dem spanischen Theologen Johannes de Arze)¹ mit Recht entschiedene Kritik geübt, aber nebenbei auch die Notwendigkeit einer Reform des römischen Breviers anerkannt wurde, so machte sich das Verlangen nach einer solchen Reform immer allgemeiner und lauter selbst auf Synoden aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts geltend.

b) Was man bezüglich des Breviers vom heiligen Kreuz mit Recht tadelte, war erßlich, daß sein Verfasser, abweichend von den althergebrachten Normen für die Weiterentwicklungen auf dem Gebiete der Liturgie, die uralte, traditionelle Gestalt des kirchlichen Stundengebets in vielen Punkten rücksichtslos preisgab oder doch stark verwischte; ferner daß er den didaktischen Zweck des Stundengebets auf Kosten des latrentischen, der Haupthaufe bleiben muß, im Übermaß betonte, und daß er dem Breviergebet mehr das Gepräge eines Privatgebets als einer oratio publica et communis gab. Unter Paul IV. (1558) erging das Verbot, in Zukunft den Gebrauch des Breviers vom heiligen Kreuz zu erlauben.

§ 95. Fortsetzung. Das Stundengebet vom Tridentinum bis zur Gegenwart.

1. Im engsten Anschluß an die kirchliche Tradition, unter steter Rücksicht auf den offiziellen, mittlerischen Charakter des Stundengebets begann im Jahre 1529 der Theatin Caraffa zunächst für seine neu gestiftete Kongregation

¹ Näheres über das Brevier des Quignonez und dessen abfällige Beurteilungen bei Roscovany, De coelibatu et breviario V 212 ff; XI 39 ff, und Bäumer, Geschichte des Breviers 392 ff.

(der Theatiner) das römische Brevier zu reformieren, eine schwierige Arbeit, die er auch nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl als Paul IV. eifrigst forschte, ohne sie übrigens vollenden zu können. Aber seine diesbezügliche Arbeit war nicht vergeblich, sondern bildete die Grundlage für die einschlägigen Vorarbeiten des Konzils von Trient. Von diesem wurde nämlich auf vielseitiges Andringen¹ für den Zweck der Reform des römischen Breviers eine Kommission eingesetzt, zu welcher u. a. die drei Konzilsväter Leonardo Marini, Erzbischof von Lanciano, Muzio Calinio, Erzbischof von Zara, und der Bischof Agidio Foscarari von Modena gehörten. Die Kommission vermochte ihre Arbeit während des Konzils nicht zu vollenden, weshalb in der letzten Sitzung beschlossen wurde, es sollten ihre Arbeiten (bezüglich des Breviers und Missale) dem Papst übergeben, unter dessen Autorität vollendet und sofort veröffentlicht werden. Als bald wurden die drei oben erwähnten Prälaten nach Rom berufen und ihre sowie Pauls IV. (Caraffas) Vorarbeiten dorthin gebracht. Pius IV. gab ihnen weitere Gelehrte und Prälaten bei, und Pius V.² vermehrte die Kommission, in welcher Kardinal Sirleto den leitenden Einfluß übte, nochmals. Als Hauptgrundsatze galt ihr, nichts Wesentliches vom Alten fallen lassen, nichts wesentlich Neues sollte geschaffen, sondern das Offizium, soweit möglich und zweckdienlich, auf seine frühere, bessere Gestalt zurückgeführt, fremdartige Neuerungen und apokryphe Bestandteile ausgeschieden werden. Sorgfältig verglich man die ältesten Breviere der hervorragendsten Kirchen Roms und der vatikanischen Bibliothek, wendete den Lebensbeschreibungen der Heiligen große Aufmerksamkeit zu (ohne übrigens kritisch genug zu verfahren), trug in der sog. Scriptura occurrentis der Schriftlesung in ausgiebigster Weise Rechnung, ersehnte viele Homilien durch passendere, schickte dem Ganzen zur sichern Orientierung für die Veter Generalrubriken voraus, die aus dem von Paul III. approbierten Directorium divini officii des Franziskaners Ludwig Eiconiolano herübergenommen wurden, und führte die Ausscheidung in Proprium de tempore, Proprium sanctorum und Commune sanctorum, der man nachweislich schon seit dem 13. Jahrhundert begegnet, konsequent durch. Auch wurde das bisherige Gebetspensum merklich reduziert, da die Pflicht, das Officium parvum beatae Mariae Virginis, das Totenoffizium, die Gradual- und Buzpsalmen zu beten, auf ganz wenige Tage, wovon später je am treffenden Ort die Rede sein wird, eingeschränkt wurde. Fünf Psalmen, die früher in der Sonntagsprim vor dem Psalm Beati immaculati gebetet werden mußten, wurden in die Prim der Ferien von Montag bis Freitag (Psalm 21 und 22 sichtlich mit Rücksicht auf den Charakter der betreffenden Ferien als Gedenktage der Eucharistie und des Leidens Christi) eingereiht. Neu ist das Officium de beata Maria in Sabbato, desgleichen die Vorschrift, vor jeder Hore Pater und Ave, vor der Matutin und Prim auch noch Credo und am Schluß des Tagesoffiziums nach

¹ Selbst von seiten mehrerer weltlicher Fürsten; vgl. Grancolas, *Commentaire historique sur le Bréviaire romain* I. 1, c. 51.

² Schmid, *Studien über die Reform des römischen Breviers und Missale unter Pius V.*: Theol. Quartalschr. LXVI, Tübingen 1884, 451 ff; LXVII (1885) 465 ff.

der Komplet ebenfalls Pater, Ave und Credo zu beten. Obwohl mehrere Heiligenfeste (darunter die von griechischen Kirchenbütern) neu aufgenommen, mehrere Simplicia teils zu Semiduplicia teils zu Duplicia erhöben wurden, traf doch noch mehr als zweihundertmal im Jahr (an Ferien und festis simplicibus) das Psalterium de feria und war noch ungleich mehr als jetzt der altkirchlichen Praxis Rechnung getragen, allwöchentlich den ganzen Psalter zu beten. Nur der Ininitatorialpsalm ist aus dem Psalterium romanum, alle übrigen, wie im Abendlande schon lange vor dem Tridentinum, aus dem Psalterium gallicanum, sämtliche L�sungen aus der Vulgata des hl. Hieronymus, der Text der Antiphonen und Responsorien (weil die aus alter Zeit stammenden Melodien derselben möglichst festgehalten werden sollten) aus der Itala genommen.

Die Publikationsbulle (Quod a nobis) Pius' V. für diese erste offizielle Druckausgabe des Breviarium romanum ist vom 9. Juli 1568 datiert und verordnet behufs Erzielung größtmöglicher Einheit im liturgischen Stundengebet, daß man fortan, um seiner diesbezüglichen Verpflichtung zu genügen, sich überall, wo man römischen Ritus habe, dieses Breviers sowohl für das Chorgebet als für die private Rezitation bedienen müsse; nur Kirchen resp. Diözesen und religiöse Genossenschaften, welche schon 200 Jahre und darüber ihr eigenes Brevier hatten, sollten es beibehalten dürfen, wenn anders sie nicht etwa aus freien Stücken (an den Kathedralen und den zugehörigen Diözesen nur Episcopo et capitulo consentiente) das offizielle römische Brevier annehmen wollten. Von dieser Erlaubnis machten verhältnismäßig nur wenige Diözesen (z. B. in Deutschland nur Köln, Münster, Trier) auf die Dauer Gebrauch, und auch diese wenigen akkommodierte ihre Breviere dem pianischen mehr und mehr, um endlich im 19. Jahrhundert gänzlich auf ihr Privileg zu verzichten. Auch in Frankreich, wo im 17. und 18. Jahrhundert unter dem Einfluß des Jansenismus und Gallikanismus an Stelle des fast überall gebräuchlichen römischen Breviers gallikanisierende Breviere¹ widerrechtlich eingeführt worden waren, ist in neuester Zeit — nicht ohne Kampf —, besonders durch die Bemühungen Guérangers, fast überall wieder das römische Brevier in Gebrauch gekommen. Weil ins Kalendarium desselben nicht auch die besondern Diözesanheiligen und Diözesanfeste aufgenommen werden konnten, entstanden die sog. Diözesanpropriien mit Approbation des Apostolischen Stuhles.

2. Wiewohl Pius V. strengstens verboten hatte, an seiner Brevierausgabe auch nur die kleinste Änderung vorzunehmen, waren doch schon zur Zeit Clemens' VIII. durch Schuld der Buchdrucker und anderer die Breviere wieder in mehrfacher Hinsicht korrumptiert, weshalb der genannte Papst, der hierbei

¹ Zu den besten derselben gehört jedenfalls das sich vielfach an das Pariser Brevier (von 1735) anschließende Brevier der Benediktiner von der Kongregation des hl. Maurus, gewöhnlich Maurinerbrevier genannt. Daß es im Vergleich mit dem altehrwürdigen monastischen (Benediktiner-) Brevier, welches unter Benutzung des reformierten römischen von den zu Rom residierenden Generalprokuratoraten der verschiedenen Benediktinerkongregationen neu bearbeitet und von Paul V. (1612) approbiert worden war, im großen und ganzen einen Rückschritt bedeute, erscheint uns als unzweifelhaft. Vgl. Roskovány, De coelibatu et breviario V 118.

nur einen Plan Sixtus' V. wiederum aufgriff, neuerdings eine Emendation des römischen Breviers vornehmen ließ durch eine Kommission, in welcher sich auch Baronius, Bellarmin und der Liturgiker Gabantus befanden, und welcher von den verschiedensten Seiten Gutachten und Bemerkungen vorlagen¹. Zudem hatte die Beendigung der Revision des Vulgatalextes eine neue Durchsicht des pianischen Breviers zur Notwendigkeit gemacht. Diese Kommission hatte keineswegs bloß den pianischen Text in seiner Integrität wiederherzustellen, sondern ihn auch zu verbessern, was namentlich bezüglich der historischen Lektionen der zweiten Nocturn galt. Aus diesen Lektionen bemühte sich besonders Baronius alles zu entfernen, was den Stempel der Unwahrscheinlichkeit oder offensichtlicher Falschheit an sich trug; seine Bemühungen waren jedoch nur wenig von Erfolg begleitet².

Um weiteren Korruptionen des Breviertextes gründlich vorzubeugen, verordnete Clemens VIII. in der Promulgationsbulle (10. Mai 1602), daß in Zukunft außerhalb Roms die Buchdrucker sub poena excommunicationis latae sententiae gehalten sein sollten, für ihre Brevierausgaben die Lizenz des Diözesanbischofs samt dessen Zeugnis zu erholen, daß der Text ihrer Ausgabe mit dem offiziellen römischen (*cum architypis romanis*) zusammenstimmte, eine Verordnung, welche Urban VIII. in der Einführungsbulle seiner Brevierausgabe (26. Januar 1631) erneuerte und die noch jetzt zu Recht besteht. Von verschiedenen Seiten her aufmerksam gemacht, hatte Urban VIII. die Überzeugung gewonnen, daß am Brevier Clemens' VIII. noch gar manches zu verbessern sei, und setzte für diesen Zweck eine Kommission gelehrter Männer³ ein, welche bei ihren Emendationsarbeiten ein Hauptaugenmerk auf Latinität und Metrum der Hymnen richteten, an denen nicht etwa bloß (mehr als 900) Prosodiefehler verbessert, sondern auch sachliche Änderungen, die keineswegs immer glücklich waren, gemacht wurden; auch die Rubriken erfuhren Verbesserungen und wurden erweitert, die Interpunktions nach dem Vulgatalext Clemens' VIII. strenge durchgeführt und zur Erleichterung der Psalmodie die Asterisken eingeführt. Neuerdings wurden umfängliche Vorarbeiten für eine Emendation des Breviers unter Benedikt XIV. gemacht. Der zu diesem Zwecke eingesetzten Kommission⁴ gehörten berühmte Gelehrte an, wie Muratori, Giorgi, deren Arbeiten noch jetzt in der Liturgik guten Klang haben; freilich war dieselbe auch teilweise beherrscht von dem damals in Frankreich herrschenden Streben, aus dem Brevier lediglich ein Erbauungsbuch zu machen, und huldigte einem vielleicht zu exklusiven historischen Purismus, genauer gesagt, einem Archaismus,

¹ Vgl. hierüber des näheren den interessanten Artikel von Bergel „Die Emendation des römischen Breviers unter Clemens VIII.“ in Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie 1884, 289.

² Vgl. P. A. Kirch, Die historischen Brevierlektionen, Würzburg 1902.

³ Darunter der Annalist des Franziskanerordens Wadding und der bekannte Rubrizist Gabantus; vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 504.

⁴ Die Akten dieser Kommission usw. wurden von Roskovány 1856 in der Biblioteca Corsini in Rom entdeckt und bereits in seinem Werke *De coelibatu et breviario Bd V* verwendet. Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 563. Über die Verbesserungsvorschläge im einzelnen vgl. ebd. 578 und besonders Batisson, *Histoire du bréviaire romain: Les projets de Benoit XIV* 267—323.

welcher der lebensvollen Entwicklung kirchlicher Einrichtungen nicht immer das gehörige Verständniß entgegenbrachte. Das mag wohl auch den gelehrten Papst Benedikt XIV., der wiederholt die Mitglieder der Kommission zu ihren Arbeiten ermutigte, zur Ablehnung der von der Kommission vorgeschlagenen Reform bestimmt haben. Damit wollte der Papst die Reform jedoch nicht abgetan wissen; er selbst machte sich vielmehr an die Arbeit, starb aber über derselben. Die trüben Zeiten der Kirche, die nach Benedikt XIV. eintraten, hinderten die Päpste, auf die Projekte Benedikts XIV. weiter einzugehen. Die Frage der Brevierreform verschwand nicht mehr aus der Kirche, wenn auch bisher nicht der Versuch gemacht wurde, sie energisch durchzuführen. Die Verbesserungen, welche Leo XIII. verfügte, waren zum Teil rubrizistischer Natur, zum Teil betrafen sie auch Legenden, die der historischen Kritik gegenüber nicht mehr standhalten konnten. Pius X. hat die von seinen Vorgängern hinterlassene Aufgabe von neuem aufgegriffen und durch Herausgabe eines neuen Ordinarium und Psalterium, welches gemäß den Bestimmungen der Bulle Divino afflatu vom 1. November 1911 ab 1. Januar 1913 überall, wo bisher das römische Brevier Verwendung gefunden hatte, gebraucht werden muß, die Brevierreform bereits zu einem großen Teil beendet. Er verfolgte dabei das Ziel, den ur-alten kirchlichen Grundsatz, daß während einer Woche der ganze Psalter gebetet werden soll, neuerdings zur Geltung zu bringen, ohne daß dabei die Heiligenoffizien, durch die das Ferialoffizium fast gänzlich verdrängt worden war, beseitigt würden, wenn auch das letztere nunmehr häufiger als ehedem gebetet werden wird. Das Prinzip, daß die Matutin neun Psalmen aufweise, ist auch beim Ferialoffizium durchgeführt; neu ist die Gliederung der größeren Psalmen in zwei bis sechs durch Gloria Patri und Antiphonen geschiedene Teile und die Verteilung der sonst nur in den Nokturnen gebeten Ferialpsalmen auch auf die übrigen Horen des Offiziums, wodurch allein ermöglicht wurde, den ganzen Psalter während einer Woche ohne Vermehrung des Gebets-pensums zu rezitieren. Die endgültige Reform des Breviers wird erst dann zu stande kommen, wenn die von Pius X. eingesetzten Kommissionen zur Revision des Vulgatalextes und der historischen Brevierlektionen ihre Arbeiten beendet haben werden.

Zweites Hauptstück.

Von den Bestandteilen des liturgischen Stundengebets im allgemeinen.

§ 96. Psalmen, Kantiken und Antiphonen.

1. Die Psalmen hat die Kirche als kostliches Erbe vom Judentum überkommen. Psalmen sprach der göttliche Heiland im Abendmahlssaale¹, am Kreuze²; der Psalmen bedienten sich die ersten Christen und die heiligen Apostel. Ter-

¹ Mt 26, 30.

² Mt 27, 46. Lk 23, 46.

tullian sagt: Omnes paene psalmi Christi personam sustinent, filium ad patrem, id est Christum ad Deum verba facientem repraesentant.

Namens der Kirche im engsten Zusammenschluß mit den Gläubigen und für sie soll im Stundengebet Gott der mannigfachste Lobpreis und Dank, Abbitte und Bitte in den verschiedensten Anliegen dargebracht werden; und gerade hierfür passen die Psalmen wegen ihres universellen Charakters ganz besonders, wie in herrlichen Worten schon die Väter der Kirche (Athanasius, Basilus, Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Augustinus) betont haben. Es gibt wohl kein religiöses Gefühl, das nicht in irgend einem der Psalmen seinen Ausdruck gefunden hätte, keine Situation im inneren und äußeren Leben der einzelnen sowohl als der Kirche, auf die nicht der eine oder andere Psalm paßte; die Psalmen sind, wie alle echten Poesien, allgemein menschlich und schon aus diesem Grunde besonders geeignet für das liturgische Stundengebet, in welchem allen möglichen religiösen Bedürfnissen Rechnung getragen wird, das möglichst universeller Natur sein muß. Dazu kommt, daß die Psalmen inspiriert sind, auch übernatürliche Wahrheiten zum Ausdruck bringen, sich direkt oder doch typisch auf Christus, sein Leiden, seine Glorie, welche Gegenstand des Stundengebets sind, oder auf die Kirche, auf deren bräutliches Verhältnis zu Christo als ihrem Haupte, das im Stundengebet sich betätigt, oder auf die geheimnisvolle, höchst reale unio fidelium cum Christo usw. sich beziehen.

a) In seinem herrlichen Briefe an Marcellinus über das Psalmenbuch¹ äußert sich der hl. Athanasius unter anderem also: „Es muß, mein Sohn, jeder, der dieses Buch liest, mit reinem Herzen alles lesen, was in demselben von Gott eingegeben ist, und es dann wie aus dem Paradiese als Gewinn hinnehmen, wozu er es brauchen zu können glaubt. Ich glaube nämlich, daß in den Worten dieses Buches das ganze Leben des Menschen und die Stimmungen der Seele und die Bewegungen der Gedanken einbegriffen sind, und daß unter den Menschen darüber hinaus sich nichts mehr finde. Denn bedarf es der Reue oder des (Sünden-) Bekennntnisses, oder hat Trübsal oder eine Versuchung uns erfaßt, oder hat jemand Verfolgung gelitten, und ist er den Nachstellungen entronnen, oder hat ihn Schmerz oder Verwirrung erfaßt, und hat er so ein Leiden, wie deren im vorhergehenden angegeben sind, oder sieht er, daß er selbst fortschreite, der Feind aber aufgehalten werde, oder will er den Herrn loben, ihm Dank sagen, ihn preisen, so findet er die Unterweisung hierin in den göttlichen Psalmen. Denn er kann sie, da sie für das alles Ausdruck enthalten, auswählen und das Geschriebene so vortragen, wie wenn es von ihm handelte, und indem er sich in die Stimmung versetzt, in der es geschrieben ist, es an Gott richten.“

b) In seiner 28. Homilie über den Römerbrief empfiehlt der hl. Chrysostomus den Psalmengesang den Gläubigen als eine Quelle reicher Belehrung, des Trostes und der Hoffnung in einer Weise, die vorausseht, daß in damaliger Zeit das Volk mit den Psalmen noch sehr vertraut war, sie vielfach noch auswendig wußte. Zuerst legt er sehr eingehend dar, welch herrliche Aufschlüsse man aus den Psalmen über die Erschaffung der Welt, über den Himmel, Sonne, Mond und Sterne, dann über die Erde mit ihren Bergen und Tälern, über die Tiere des Waldes und die Vögel des Himmels, über den Menschen als König der Schöpfung, über die Verherrlichung

¹ Kap. 30.

Gottes durch die Geschöpfe usw. erfahren könne. Dann fährt er fort: „Abgesehen von dem bis jetzt Angeführten, könnt ihr auch andere Dinge aus den Psalmen lernen: die Lehre von der Person Christi, von der Auferstehung, vom ewigen Leben, ethische und dogmatische Wahrheiten, kurz, ihr könnt ein ganz köstliches Buch in ihnen finden. Kommen Prüfungen über dich, hier wirst du eine Fülle von Trost schöpfen; fällst du in eine Sünde, hier hast du ein ganzes Magazin von Arzneien; bedrängt dich Armut und Trübsal, da bietet sich dir eine ganze Menge von Zufluchtsstätten; bist du ein Gerechter, hier findest du reiche Quellen des Gottvertrauens; bist du ein Sünder, hier hast du einen Born des Trostes. Du bist z. B. ein Gerechter und hast bitteres Leid, nun, so kannst du hören, wie der Psalmist spricht: „Um deinetwillen (o Gott!) mordet man uns täglich, dem Schlachtbiech achtet man uns gleich“¹; „Dies alles ist über uns gekommen, obschon wir dich nicht vergessen haben“². Und willst du dich überheben wegen deiner guten Werke, so magst du hören, wie er sagt: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn nichts, was lebt, ist ohne Schuld vor dir“³ — und du wirst sofort demütig werden. Und bist du ein Sünder, und verzweifelst du an dir selber, dann magst du immer hören, wenn er (der Psalmist) singt: „Heute noch, wenn ihr seine Stimme höret, so verhärtet eure Herzen nicht wie im Lande der Verbitterung“ — und du wirst dich alsbald wieder aufrichten. Bist du ein gefröntes Haupt und von Stolz erfüllt, nun, dann vernimm, „dass kein König durch seines Heeres Menge siegt und kein Riese sich zu retten vermag durch die Fülle seiner Macht“⁴ — und du wirst bescheidener von dir denken. Du bist ein reicher und angesehener Mann, merke abermals auf den Psalmisten: „Wehe denjenigen, die auf ihr Verdienst vertrauen und sich brüsten mit ihrem großen Reichtum!“⁵ ... Du bist in verzagter Stimmung: „Warum bist du traurig, meine Seele, und warum betrübst du mich? Hoffe auf Gott, denn ich werde ihn noch lobpreisen.“⁶ ... Du siehst, wie Gerechte und Sünder zugleich von Unglück betroffen werden. Höre, wie die Ursache nicht die gleiche ist; denn es heißt: „Viele Geißeln gibt es für den Bösen“⁷; in Bezug auf die Gerechten aber ist nicht von Geißeln die Rede, sondern: „Der Gerechte hat viel zu leiden, aber aus allem hilft ihm der Herr“⁸; und wiederum: „Der Tod der Sünder ist böse, aber kostbar in den Augen des Herrn ist der Tod seiner Heiligen“⁹ ... Jedes dieser Worte (in den vielen angeführten Psalmstellen) gleicht einem weiten Meer von Gedanken. Ich habe dieselben nur einfach zitiert; wenn ihr sie aber sorgfältig erwäget, dann werdet ihr deren Gedankenreichtum erst entdecken.“

2. Schon im Alten Bunde wurden die Psalmen nicht etwa als Privatgebet oder Privatlieder vorgetragen, sondern als Lieder der alttestamentlichen Kirche, der Gemeinde der Gerechten. Als solche offizielle Lieder kamen sie auch in die neutestamentliche Kirche, und man kann daher mit vollem Recht auf die Psalmen in unserem Brevier das Wort des hl. Ambrosius anwenden: *Psalmus vox ecclesiae est.* Die Psalmen dürfen im Brevier nicht in ihrem puren alttestamentlichen Wortlaute, sondern sollen in christlicher Auffassung, im Sinn und Geist der Kirche und ihrer Liturgie gebetet werden, der ein *sensus secundus* und sehr oft ein *sensus accommodatus* ist. Die messianischen Psalmen¹⁰ beziehen wir beim Breviergebet direkt auf den

¹ Pf 43, 22.² Pf 43, 18.³ Pf 142, 2.⁴ Pf 32, 16.⁵ Pf 102, 15.⁶ Pf 41, 11 12.⁷ Pf 31, 10.⁸ Pf 33, 20.⁹ Pf 115, 5.¹⁰ Über deren Unterscheidung in direkt und ausschließlich messianische (Pf 2 15 21 44 71 109) und in typische oder zugleich messianische (Pf 8 18 34 39 40 67 68 96 101 108 117 u. a.) vgl. Thalhofer, Erklärung der Psalmen⁵ 17 ff.

Messias als den bereits gekommenen, und zwar in der Eigenschaft, in welcher die Kirche an dem betreffenden Feste, in dem betreffenden Offizium ihn eben feiert. So beziehen wir z. B. den Psalm 44 (Eructavit cor meum) am Weihnachtsfeste auf die Vermählung des gottmenschlichen Bräutigams mit der Menschheit resp. mit der Kirche durch seinen Eintritt in die Welt in der Geburt; am Namen-Jesu-Feste beten wir den Psalm als jubelvolle Huldigung an diesen Bräutigam ob all des Großen und Trostlichen, was sich an seinen glorreichen Namen knüpft, ähnlich am Feste der Verklärung Christi, wo dieser Bräutigam, der in der Durchstechung seines heiligsten Herzens (fest. SS. Cordis Iesu) auch zum Blutbräutigam geworden ist, dem Auge unseres Glaubens in der Laborsglorie vorchwelt. An den Festen der Apostel sodann gedenken wir in diesem Psalm feiernd des bräutlichen Verhältnisses Christi zu seiner Kirche, sofern die Apostel als gottbestellte Brautwerber bei dessen Begründung durch die ganze Welt hin tätig waren und dadurch principes super omnem terram geworden sind. Nicht bloß mit der Kirche im großen und ganzen ist Christus geheimnisvoll vermählt, sondern auch mit der einzelnen geheiligen Seele. In das geheimnisvollste bräutliche Verhältnis ist er unter Mitwirkung des Heiligen Geistes zur jungfräulichen Gottesmutter getreten, an deren Festen daher jederzeit der Psalm 44 als Vermählungslied gebetet wird, desgleichen an den Festen der Jungfrauen, die als reinste Bräute Christi dem Lamm folgen, wohin es geht¹. — Ähnlich wird man die übrigen messianischen Psalmen, mögen sie direkt oder nur typisch messianisch sein, im Hinblick auf den historischen Christus, sei es im allgemeinen oder unter einem spezifischen Gesichtspunkt, beten, welchen die Tages- resp. Festfeier dem Betenden nahelegt; auch auf Christum, wie er mystisch in seiner Kirche fortlebt, oder wie er in seinen Heiligen Gestalt gewonnen hat, werden selbst direkt messianische, namentlich aber typisch messianische Psalmen im Brevier bezogen.

In manchen Psalmen wird Gott in seiner Majestät als Weltkönig² und als Richter³, in andern ob seiner Größe als Schöpfer, als Erhalter der Welt und als Gesetzgeber⁴ gepriesen; in zahlreichen Psalmen wird ihm Dank und Lobpreis dargebracht ob seiner Größe in der Geschichte des Gottesvolkes, dem er trotz seiner vielen Sünden die Verheizungstreue hielt, aus dem Exil und aus mannigfachen andern Nöten es errettend⁵. Selbstverständlich loben die Brevierbeter in derlei Dankespsalmen Gott nicht zunächst ob seiner Großtaten am altestamentlichen Bundesvolke, sondern ob dem, was er in Christo an der Menschheit, speziell an der Kirche und durch sie getan hat und tut. Viele Psalmen sind dringliches Bittgebet der ganzen Nation, die im Exil oder in andern Drangsalen sich befindet und nun ihre Schuld anerkennt und um Hilfe fleht⁶. Sehr viele Psalmen sind ebenso dringliches als vertrauensvolles Bittgebet einzelner, sei es um Sündenvergebung⁷ oder sei es — was besonders häufig ist — um Hilfe in großer äußerer

¹ Offb 14, 4.

² Ps 92.

³ Ps 96.

⁴ Ps 18 103.

⁵ Ps 32 65 75 95 97 99 102 106 117 147—150.

⁶ Ps 79 82 101 105 131.

⁷ Ps 6 37 50.

Drangsal seitens gottloser Menschen, über welche der Psalmist Gottes Strafgericht herausfordert¹; andere sind strömender Lobpreis einzelner für die ihnen gewordene Gnadenhilfe²; auch über Feld und Flur wird Gottes Segen herabgesleht³. Alle diese Psalmen nun — Lob- und Bittpsalmen — sind im Brevier im spezifisch christlichem Sinn, in sensu accommodato zu beten, welcher dem Beter entweder durch die Stellung des betreffenden Psalms im liturgischen Offizium, in den meisten Fällen durch die zugehörige Antiphon⁴ gut angedeutet oder aber durch die allgemeinen Anliegen der gesamten Kirche, seiner Gemeinde, einzelner Glieder derselben oder durch seine eigenen individuellen Verhältnisse und Bedürfnisse nahegelegt wird. Man hat Anstoß daran genommen, daß die katholischen Liturgien in ihrem Brevier Psalmen beten, welche vom Geiste pharisäischer Selbstdgerechtigkeit durchwaltet seien, Psalmen, in welchen ein bedrängter Beter sich vor Gott auf seine Unschuld und Gerechtigkeit beruft, im Hinweis auf diese Selbstdgerechtigkeit für sich die Hilfe Gottes in Anspruch nimmt und über seine Bedränger Gottes Strafgericht herausfordert. Darauf ist zu erwidern, daß es sich in den fraglichen Psalmen⁵ in der Regel um ganz konkrete Verhältnisse und Fälle handelt, und daß es stets und überall solcherlei Fälle gibt, in welchen auch ein neustamentlicher Gerechter, der wahrhaft demütig und sich vollkommen bewußt ist, seine Gerechtigkeit sei nicht sein eigen Werk, sondern stamme aus Gott in Christo, gleichwohl unter Gottes Angesicht zuversichtsvoll erklären darf, daß eine bestimmte äußere Drangsal, die auf ihm lastet, eine Verfolgung u. dgl., nicht etwa durch sein Verhalten gegenüber den Drängern provoziert und verschuldet sei, sondern daß letztere ihm aus Bosheit und Verstockung unrecht tun, weshalb Gott sie strafen und ihm helfen solle⁶. Selbst den erschütternden Fluchpsalm 108 heißt die Kirche ihre Priester nicht nur in der Non des Samstags beten, sondern legt ihn im Officium septem dolorum der Schmerzensmutter⁷ unter dem Kreuze in den Mund, welche jenen Kreuzigern, die nicht verstockt waren, sondern nur nicht wußten, was sie taten, gleich ihrem göttlichen Sohne gewiß nicht geflucht, sondern für sie gebetet hat. Der Fluch im Stundengebet gilt stets nur verstockten Frevatern und Feinden der Kirche und jeglicher guten Sache; und warum sollten wir, die wir Christum und seine Braut, die Kirche, herzlich lieben, denen nicht fluchen dürfen, welche ihn und die Kirche grundsätzlich, diabolisch, aus Herzensverhärtung hassen und die vor Gottes allsehendem Auge als unbeklehrbar dasiehen? Den andern Sündern gilt der Fluch im Stunden-

¹ Ps 3 4 5 7 10 30 34 35 56 61 108 u. a.

² B. B. Ps 17.

³ Ps 64.

⁴ Jedermann zu weit geht Grancolas (I, c. 3) mit der Behauptung: Potissimae antiphonarum nostrarum partis vitium est, quod Dominicis ferialibusque diebus acceptis promiscue cuiusvis generis loca seu Scripturae seu e Sancti cuiusdam vita adhibeantur nulla ratione habita, num mysterio aut festo congruant.

⁵ B. B. 7, 4—7; 16, 1 ff; 25, 1 ff.

⁶ Über die Frage: „Mit welchem Recht und in welchem Sinne betet die Kirche die Selbstdgerechtigkeitspsalmen“ vgl. Prof. Dr Bernhard Schäfer im „Seelsorger“ 1890, 55 ff.

⁷ Im Hinblick auf Apg 1, 20 haben fast alle älteren Erklärer den Psalm 108 für direkt messianisch gehalten und insofern ihn Christo selber in den Mund gelegt.

gebet niemals; für diese strecken die Liturgen täglich am Sühnealtar und beim Breviergebet die Hände zu Gott empor, um Segen, um die Gnade aufrichtiger Neue und Bekhrung über sie herabzuflehen.

3. Wir haben bereits angedeutet, daß dem Vater, namentlich in den Festoffizien, häufig durch die zugehörige Antiphon angedeutet werde, welche liturgische Beziehung er dem Psalm geben, wie er ihn aszetisch ankommodieren, in welcher Stimmung er ihn beten soll. Es ist das aber selbst in den Festoffizien keineswegs immer der Fall. Mitunter haben deren Antiphonen lediglich den Zweck, dem Vater den Grundgedanken des Festes in der Erinnerung gegenwärtig zu halten und denselben nach seinen verschiedenen Seiten hin ihm vorzuführen, ohne gerade auf den gesamten Inhalt der Psalmen, welchen sie vorangestellt sind, spezielle Rücksicht zu nehmen; dies ist namentlich der Fall, wenn die Antiphonen historischen Inhalts sind, wie z. B. am Feste des kostbarsten Blutes, am Feste des hl. Joseph, des Erzengels Gabriel, der hl. Agnes, der hl. Agatha u. a. Bezuglich der Psalmen im Sonntags- und in den Ferial- und den gewöhnlichen Festoffizien des römischen Breviers läßt sich nicht einmal nachweisen, daß sie unter einem bestimmten einheitlichen Grundgedanken ausgewählt seien¹; folgt ja in ihnen fast durchweg Psalm an Psalm nach der Reihenfolge des biblischen Psalteriums. Man hatte es eben schon in alter Zeit hauptsächlich darauf abgesehen, daß in jeder Woche der ganze Psalter gebetet werde, wie aus der Regel des hl. Benedikt² zu erssehen ist. Und so wird es im Sonntags- und Ferialoffizium Sache des Vaters bleiben, die einzelnen Psalmen in einer Stimmung zu beten, welche der laufenden Zeit des Kirchenjahres (Advent, Weihnachtszeit, Quadragesima usw.) im großen und ganzen und namentlich den Anliegen der Kirche, in deren Namen er betet, sowie den Bedürfnissen der ihm anvertrauten Gläubigen, für die er betet, und seinen eigenen individuellen Anliegen³ entspricht und vor Gott Rechnung trägt. Um das aber möglichst gut zu können, ist notwendig, daß der Vater die Psalmen ihrem Literal Sinn nach verstehe, welcher die Grundlage für die liturgische, mystisch-aszetische Anwendung der Psalmen ist. Darum ist das Studium der Psalmenexegese so wichtig und hat schon der hl. Augustin gefragt:

¹ Ähnlich dem Maurinerbrevier hat das Pariser Brevier von 1767 die Psalmen für Sonntags- und Ferialoffizien Tag für Tag unter einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt: Die Dominica, quae creatae lucis, resurgentis Christi et promulgatae novae legis dies est, excitatur (per psalmos) in fidelium animis Dei et divinae legis amor. Feria secunda benigna Dei erga homines charitas ac beneficentia celebratur. Tribus proxime sequentibus feriis, amor proximi, spes et fides commendantur. Feriae sextae, quae dies passionis Christi, officium ad patientiam in huius vitae laboribus et aerumnis refertur. Sabbato denique propter bona fidelium opera iisque repensam mercedem gratiae Deo persolvuntur.

² c. 18.

³ Cassian (Collat. X, c. 11) sagt, der Mönch solle alle Stimmungen der Psalmen so in sich aufnehmen und dieselben so singen: ut eos non tamquam a propheta compositos, sed velut a se editos, quasi orationem propriam profunda cordis compunctione depromat, vel certe ad suam personam aestimet eos fuisse directos et eorum sententias non tunc tantummodo per prophetam aut in propheta fuisse completas, sed in se quotidie geri implerique cognoscat.

Si sacerdos Psalterium ignorat, nomen sacerdotis vix constabit in eo. In spezieller Rücksicht auf die Brevierbeter hat daher Thalhofer in seiner „Erläuterung der Psalmen“ zuerst jeden Psalm grammatisch-historisch seinem Literalismus nach erklärt, sodann bei jedem angedeutet, welche Verwendung er in der Liturgie, speziell im Stundengebet gesunden habe und in welcher Stimmung er hier gebetet werden könne und solle. Übrigens ist das grammatisch-historische Verständnis für sich allein nicht ausreichend; noch wichtiger ist für den Brevierbeter jene Liebe Gottes, von welcher der Apostel¹ sagt, sie werde ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, den Spiritus charitatis, der unsere Schwachheit unterstützt, der in unsern Herzen und für uns betet mit unausgesprochenen Seufzern². Wenn in Kraft des Heiligen Geistes kindliche Pietät gegen Gott als unsern Vater³ und warme Liebe zum Heiland im Herzen vorhanden ist, dann zieht es den Beter von selbst zu Gott hin, und wenn er auch zur Zeit innerer Trockenheit das süße Gefühl der Gottesnähe und des genußreichen Gebetsverkehrs mit Gott nicht hat, so ist und bleibt wenigstens sein Wille auf Gott gerichtet und wird dadurch den Gebetsworten, die er spricht, selbst wenn Zerstreitung vorhanden wäre, die Richtung auf Gott und sozusagen die Gebetsweihe gegeben. Vollkommener freilich ist es, wenn der Beter nicht bloß mit seiner Seele bei Gott ist, während des mindlichen Betens ihn bloß in seinem Innern anschaut und anbetet, sondern wenn er mit frommem Gefühl und zugleich mit Verständniß das vor Gott anbetend, dankend, bittend ausspricht, was ihm die Kirche in den Mund legt. Außer dem Studium der Psalmen soll der Brevierbeter sich besonders angelegen sein lassen, durch eine gute tägliche Betrachtung den Geist der Frömmigkeit in sich zu nähren, damit es ihm leicht ist, den majestatischen Gott, den göttlichen Heiland, die Heiligen des Himmels während des Betens vor dem Seelenauge gegenwärtig zu halten und mit kindlichem Vertrauen an Gott sich hinzugeben; gelingt ihm das, dann betet er gewiß jederzeit auch die Psalmen im Sinne und Geiste der Kirche und gibt ihnen eine arztlich-mystische Deutung und Beziehung, die vor Gott wohlgefällig ist und sein Gebet wirksam machen hilft für ihn selbst und für die ganze Kirche Gottes.

4. Gleich den Psalmen sind die sog. Kantiken in unserem Brevier nach Form und Inhalt poetischer Natur. Viele der im heutigen Brevier verwendeten Kantika finden sich bereits in dem dem 5. Jahrhundert angehörenden Codex Alexandrinus im Anschluß an das Psalterium, also in liturgischer Verwendung⁴. Sie sind fast durchweg schwungvolle Lob- und Danklieder und haben daher häufig, wie sich später zeigen wird, ihren Platz in den Laudes, das Magnificat in der Vesper, welche in alter Zeit stets öffentlich und feierlich gehalten wurde, das Nunc dimittis im Kompletorium.

5. Den Psalmen und Kantiken wird am Schluß in der Regel die kleinere Doxologie (Gloria Patri) beigefügt, um dem vorausgegangenen Gebet, mag es nun Anbetungs-, Dank- oder Vitengebet gewesen sein, schließlich nochmals

¹ Röm 5, 5.

² Röm 8, 26.

³ Röm 8, 15 f.

⁴ Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 125. Ebenso die französische Übersetzung des genannten Werkes von Biron 181.

und ausdrücklich die Beziehung auf den dreieinigen Gott zu geben; daher trachte man, wenn man etwa vorher in einiger Zerstreuung gebetet hatte, wenigstens beim Gloria Patri sich noch zu sammeln und demutsvoll sich in Gottes Gegenwart zu versetzen. Nur das Canticum trium puerorum wird nicht mit Gloria Patri geschlossen, weil das gegen dessen Schluß hin von der Kirche hinzugefügte Benedicamus Patrem et Filium cum sancto Spiritu schon Lobpreis des Dreieinigen ist.

6. Mit den Psalmen und Käntiken stehen in der innigsten Verbindung die Antiphonen, d. h. kurze, meistens aus den Psalmen, mitunter aus den heiligen Evangelien oder aus den Märtyrergeschichten entnommene Sätze, welche den Psalm (in der österlichen Zeit mehrere Psalmen zumal) oder das Käntikum einleiten und nach dem Gloria Patri abschließen. Wie schon in der allgemeinen Liturgie bemerkt ist, bezeichnete *ἀντίφωνος* vel antiphona (= vox reciproca vel alterna) ursprünglich den wechselweisen oder gegenseitigen Gesang selber, welcher nach ganz verlässlichen Nachrichten durch den hl. Ambrosius aus dem Orient her zunächst in Mailand in die Liturgie eingeführt und von da in der römischen Kirche und nach und nach im ganzen Abendlande verbreitet wurde. Solcher Wechselgesang wurde und wird nach verschiedenen Kirchentonen ausgeführt, und damit nun das in zwei Abteilungen singende Volk resp. der Doppelchor wisse, nach welchem Kirchenton der folgende Psalm gesungen werden solle, stellte man demselben eine entsprechende kurze Sentenz voran, aus deren melodischem Satz erschlossen werden kann, in welchem Kirchenton der Psalm zu singen sei. So entstanden die antiphonae im engeren Sinne, *synecdochisch* so genannt, weil sie ja die musikalische Seele für den zugehörigen Psalm resp. für dessen wechselseitigen Gesang waren; denn, so äußert sich Amalarius¹, ad eius symphoniam psalmus cantatur per duos choros, ipsa enim, id est antiphona, coniunguntur simul duo chori, und Durand² sagt: Ad antiphonae tonum melodia psalmi informatur. Das Bedürfnis nach solchen Antiphonen im engeren Sinne stellte sich wohl schon gleich anfangs zur Zeit des hl. Ambrosius heraus, wie auch die mittelalterlichen Liturgiker annehmen, wenn sie von einem *constituere vel componere antiphonas* durch Ambrosius reden. Eedenfalls begegnen wir den Antiphonen im engeren Sinne in der Regel des hl. Benedikt und in vollentwickelter Gestalt im Antiphonar und Responsoriale Gregors I. Daß man als Antiphonen solche Sätze resp. Verse auswählte, die auch geeignet waren, ein Schlüssel für das sachliche Verständnis, für die liturgisch-mystische Beziehung und Deutung der zugehörigen Psalmen zu sein, kann man an den alten Festoffizien sehen.

a) Es dürfte feststehen, daß der primäre Zweck der Antiphonen von Anfang an ein musikalischer war. Ohne diesen zu erkennen, haben die mittelalterlichen Liturgiker den Antiphonen in sinniger Weise auch eine mystische Deutung gegeben. Sofern die Antiphon durch ihre Melodie musikalische Seele für den Gesang des zugehörigen Psalms ist und die beiden Chöre durch sie für den Gesang von

¹ De off. eccl. l. 4, c. 7.

² Rationale l. 5, c. 2, n. 27.

Anfang bis zu Ende verbunden sind und bleiben¹, wird sie von den Mittelalterlichen passend mit der übernatürlichen Tugend der charitas verglichen, welche die Menschen miteinander verbindet und für jedes übernatürlich gute Werk die belebende Seele ist. Der zu singende Psalm ist hier das opus, welches von den beiden Chören in brüderlicher Liebe geleistet, vollbracht werden soll, die treibende und belebende Seele desselben aber ist die charitas. An höheren Festen ist infolge der begeisterten Feststimmung schon beim Beginn des zu singenden Psalms diese charitas als eine perfecta vorhanden, und zum Zeichen dessen wird die Antiphon nicht erst am Ende des Psalms, sondern auch schon am Anfang ganz gesungen, während an andern Tagen (Sonntagen, Ferien, Festen niederen Ranges) erst während der Vollbringung des opus, d. i. während der wechselseitigen Absingung des Psalms, die charitas nach und nach vollkommen und daher die Antiphon erst am Schluss des Psalms ganz gesungen, am Anfang aber nur angestimmt wird².

b) Beleth³ und andere mittelalterliche Schriftsteller sagen: Antiphonae sunt quasi quaedam cantilenae ad animorum recreationem divinis laudibus insertae; und in der Tat wird durch Einschaltung der Antiphonen, von denen namentlich die älteren bei aller Einfachheit doch sehr schön und reich an klangvoller Melodik sind, eine wohltuende, herzerfreuende Abwechslung in die Psalmodie gebracht, Welch letztere etwas Eintöniges, Ermüdendes hätte, wenn jahraus und ein auch in Matutin, Laudes und Vesper alle Psalmen unter einer Antiphon gesungen würden, wie es in der österlichen Zeit geschieht. Wird die Antiphon vor und nach dem Psalm, also zweimal ganz gesungen, wie an hohen Festtagen, so geschieht das gemäß der in Rede stehenden Deutung, um gesteigerte Festfreude zu wecken und zum Ausdruck zu bringen; wird sie vor dem Psalm bloß angestimmt und nur am Schluss ganz gesungen, wie an Sonntagen, Ferien und Festen niederen Ranges, so ist das ein Zeichen geringerer Solemnität. Weil die kleineren Horen und das Kompletorium immer mit geringerer Solemnität gehalten werden⁴, haben sie stets nur eine Antiphon, die zu Anfang der Psalmen angestimmt wird und Triduo mortis Christi zum Zeichen tiefster Trauer ganz in Wegfall kommt.

c) Zu Durands⁵ Zeit unterschied man die Feste in festa duplia per totum vel maiora, in festa simpliciter duplia vel minora und in semi duplia. Zur Erklärung des Namens duplia führt Durand unter anderem⁶ auch an, daß an diesen Festen (die er einzeln aufzählt, im ganzen 16) die Antiphonen in Matutin (Nocturnum mit Laudes) und Vesper dupliziert, d. h. vor und nach den zugehörigen Psalmen ganz gesungen werden, während an den Festen, welche semi-duplicia heißen (zu Durands Zeit 39), die Antiphonen nicht dupliziert, sondern vor

¹ Quasi duo seraphim (Is 6, 2) duo quoque testamenta invicem sibi concludantia. Isidor., De offic. VII. Rhab. Maurus, De inst. I. 2, c. 50.

² Ein wenig modifiziert ist diese Auffassung bei Durand, welcher sagt: Ante psalmum imperfecte, post psalmum perfecte dicitur, quia charitas in via (sc. in hac vita) imperfecte habetur seu hic (in terra) initiatur, sed in patria per bona opera, quae hic ex charitate fiunt, perficietur. In praecipuis tamen festivitatibus etiam ante psalmum perfecte dicitur ad notandum, quod in illis (sc. festivitatibus) perfectiores in bonis operibus nos exhibere debemus. L. 5, c. 2, n. 27.

³ Explic. div. off. c. 25.

⁴ Darum sind für sie auch nur zwei, dagegen für Laudes und Vesper sechs, mindestens vier Altarlichter gefordert.

⁵ L. 7, c. 1, n. 31.

⁶ Nämlich weil an diesen Festen alle großen und kleinen Responsorien, die Versikel und alle Anfänge der Gesänge, z. B. der Antiphonen, Hymnen, von zwei Sängern gesungen werden, was an den Semiduplikien nicht der Fall war.

dem Psalm bloß intoniert (inchoiert) und nur nach demselben ganz gesungen wurden. Übrigens hat die Unterscheidung in duplia und semiduplicia, die jedenfalls schon lange vor Durand üblich war, ihren Grund darin, daß an den hohen Festen zwei Offizien, nämlich das vom Fest und das vom betreffenden Sonntag oder der Ferie, persolviert werden mußten und man so im eigentlichsten Sinn ein doppeltes Offizium (officium duplex) hatte, während man an den Festen niedrigeren Ranges das Festoffizium nur zur Hälfte (von den Lettiones resp. vom Kapitel an — daher semiduplex), das übrige vom Sonntag oder der Ferie betete, die Festen niedrigeren Ranges aber im Tagessoffizium einfach kommemorierte (festa simplicia). Übrigens volle Sicherheit ist hierin nicht zu erzielen (vgl. Merati zu Gavantus); die Unterscheidung der duplia in duplia primae et secundae classis, duplia (per annum) minora wurde durch Pius V. offiziell; Clemens VIII. fügte noch die weitere Unterscheidung des duplex maius hinzu.

d) Nach Vorschrift des Caeremoniale episcoporum¹ muß in der Pontifikalvesper die erste Antiphon vom Bischof (sonst vom Offiziator), die zweite vom ersten diaconus (ad thronum in pluviali) assistens, die dritte vom presbyter assistens, die vierte vom ersten im Chor befindlichen Kanoniker, die fünfte vom zweiten diaconus assistens angestimmt und dann vom Chor weiter gesungen werden; am Schluß des Psalms wird die Antiphon vom gesamten Chor gesungen, darf aber auch durch die Orgel suppliert werden². Daß die Antiphon nur von einem intoniert und vom gesamten Chor oder doch von mehreren zu Ende gesungen wird, hat nach den Mittelalterlichen eine mystische Bedeutung. Durand a. a. D. sagt: Inchoatur (antiphona) ab uno unius chori et finitur a pluribus utriusque chori; primo, quia charitas (in der Antiphon gesinnbildet) ab uno scilicet Christo incipit, et in membris eius consummatur ab ipso. . . . Antiphona post psalmum communiter ab omnibus canitur, quia de dilectione commune gaudium surgit.

§ 97. Die Hymnen.*

1. Bereits frühzeitig treffen wir neben den biblischen Psalmen und Kantiken ein anderes Erzeugnis der religiösen Poesie: die Hymnen. Spuren nicht metrischer Hymnen klingen möglicherweise selbst aus den Briefen des heiligen

¹ L. 2, c. 1.

² Damit die für das richtige Einsetzen mit dem betreffenden Kirchenton so wichtige Antiphon von den genannten liturgischen Personen richtig angestimmt (intoniert, inchoiert) werde, muß sie ihnen nach Vorschrift des Caeremoniale jedesmal durch einen gesuchten Sänger (funktionierenden Subdiacon oder einen andern Kleriker) präintoniert (vor-gesungen) werden. In unsern jetzigen Choralbüchern ist durch einen doppelten Strich die Stelle in der Antiphon bezeichnet, wo der Intonierende aufzuhören hat.

* Literatur. Pimont, Les hymnes du bréviaire romain, Paris 1874—1884. J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen, 2 Bde., Paderborn 1881—1886. Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern, Kempten 1908. Ders., Ein Jahrtausend lateinischer Hymnenbildung (nach des Verfassers Ableben herausgegeben von Kl. Blume S. J.), Leipzig 1909. Bäumer, Art. „Hymnus“ in Weizsäcker und Weltes Kirchenlexikon VI² 519. Blume, Der Hymnodie Blüthen und Welken, in Stimmen aus Maria-Laach LXVI (1909) 49 ff. Übersetzungen: Simrock, Lauda Sion, Altchristliche Lieder, lateinisch und deutsch, Köln 1850. Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte, 2 Bde., Freiburg 1863. Königsfeld, Lateinische Hymnen und Gesänge aus dem Mittelalter, Bonn 1865. Schulte, Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale überzeugt und kurz erklärt², Paderborn 1906. — Wert-

Apostels Paulus heraus. Ebenso finden sich schon bei Clemens von Alexandrien Hymnen, die bereits, wenn auch nicht vollständig, ein Metrum erkennen lassen. Die Blütezeit der Hymnodie beginnt jedoch erst im 4. Jahrhundert, im Zusammenhang mit der Blüte des Gottesdienstes überhaupt, dann aber auch als eine Begleiterscheinung der häretischen Versuche, mittels der Hymnen die Irrlehren im Volke zu verbreiten. Den Bestrebungen der Häretiker gegenüber verfasste vor allem Ephräm der Syrer († 378) zahlreiche Hymnen in verschiedenen Metren. Seine Erfolge regten auch den hl. Gregor von Nazianz zur Dichtung zahlreicher Hymnen an. In das Abendland führte der hl. Hilarius von Poitiers die metrischen Hymnen ein, nachdem er während seines Exils im Orient die gewaltige Wirkung dieses Hymnengesanges erfahren. Doch war seinen Bemühungen ein dauernder Erfolg nicht beschieden. Als Vater des Hymnengesanges im Abendlande gilt vielmehr der hl. Ambrosius († 397), der durch die von ihm gedichteten Hymnen und ganz besonders durch die von ihm erfundene populäre Form der Hymnen für den Hymnengesang bahnbrechend gewirkt hat. Neben dem hl. Ambrosius ist auch Prudentius († nach 407) als christlicher Hymnendichter zu nennen, dessen Gedichte allerdings, ebenso wie jene des um die Mitte des 5. Jahrhunderts blühenden Cälius Sedulius, nicht von Anfang an, gleich den ambrosianischen Hymnen, als liturgische Lieder gedichtet wurden. Den Hymnendichtern der Väterzeit kann noch der gegen Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts gestorbene Venantius Fortunatus beigezählt werden; ebenso wird auf Grund der neuesten Untersuchungen nicht mehr zu bezweifeln sein, daß auch Gregor d. Gr. Hymnen gedichtet hat.

Aus der Zeit des Aufschwunges der liturgischen Studien unter den Karolingern besitzen wir Hymnen von dem Geschichtsschreiber der Langobarden Paulus Diaconus († wahrscheinlich 799), von Paulinus von Aquileja († 802), Theodulph von Orleans († 821) und Rabanus Maurus († 856). Wir führen aus dem früheren Mittelalter nur die Namen an, mit welchen ein noch jetzt im römischen Brevier gebrauchter Hymnus verknüpft ist. Diese wie überhaupt die Namen der bekannten Hymnographen verschwinden gegenüber der Unzahl hymnographischer Erzeugnisse, wie sie in den *Analecta hymnica* nahezu vollständig vorliegen. Die Hymnendichtung, die sich bald über das ganze christliche Altertum verbreitete, gruppierte sich um mehrere Zentren, „die wahre Dichter- und Sängerschulen für das betreffende Land genannt werden können, so Monte Cassino und San Severino in Neapel für Süditalien, Farfa und Nonantola für Norditalien, St Gallen und Reichenau nebst St Emmeram in Regensburg und Fulda für Deutschland, Silos und Toledo für Spanien, St-Amand-les-Eaux, Zumieges und St-Martial für das Frankenreich, Bangor und Winchester für Britannien“¹. Wenn wir jedoch einen bestimmten Verfasser für die in unserem Breviere stehenden Hymnen

volle Notizen über die einzelnen Hymnendichter finden sich auch in den *Analecta hymnica*, herausgegeben von Dreves und Blume. Über das umfangreiche Quellenmaterial vgl. Band I 76.

¹ Blume in *Stimmen aus Maria-Laach* LXXVI (1909) 49.

ansführen sollen, ist es nötig, von diesen Zeiten der karolingischen Renaissance bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts herabzusteigen, wo uns der hl. Thomas von Aquin († 1274) und Jacopone da Todi († 1306), der Dichter des Stabat mater, das im Offizium auch als Hymnus Verwendung findet, als solche begegnen. Mit der liturgischen Einheit, welche das pianische Brevier brachte, war im allgemeinen das Ende der liturgischen Hymnendichtung gekommen, die jetzt ihre Erzeugnisse in den nach Diözesen verschiedenen Brevieren nicht mehr unterbringen konnte. Als Verfasser neuerer Hymnen verdienen noch genannt zu werden Kardinal Bellarmin († 1621), Papst Urban VIII. († 1644), Clemens XI. († 1721) usw.

a) In drei Stellen der paulinischen Briefe glaubte man Zitate aus Hymnen erblicken zu sollen, so z. B. Eph 5, 14: „Darum heißt es:

Steh auf, der du schlafst,
erstehe von den Toten,
und erleuchten wird dich Christus.“

Dreves¹ erblickt hierin ein Gedächtniszitat des Apostels, kombiniert aus IJ 60, 1 und 9, 2 oder 26, 19; die Berührungen mit den genannten Stellen sind aber zum mindesten außerordentlich schwach zu nennen. — Ein zweites Hymnenzitat erblickte man in 1 Tim 3, 16: „Und anerkannt groß ist das Geheimniß der Frömmigkeit,

das offenbar wurde im Fleische,
bewahrheitet im Geiste,
sichtbar den Engeln,
verkündigt unter den Heiden,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in Herrlichkeit.“

Endlich soll auch 2 Tim 2, 11 ff einen Hymnus ansführen: „Zuverlässig ist das Wort:

Wenn wir gestorben sind mit ihm,
werden wir auch leben mit ihm;
wenn wir ausharren mit ihm,
werden wir auch mitherrschen;
wenn wir ihn verleugnen,
wird er auch uns verleugnen;
wenn wir nicht glauben,
er bleibt treu;
sich selbst verleugnen kann er nicht.“

Auch an andern Stellen der neutestamentlichen Schriften wollte man Hymnenzitate finden; so Apg 4, 24—30; Offb 1, 5; 11, 15 und 17. Sicherheit ist natürlich nicht zu erreichen. Wenn besondere Hymnen schon in diesen ersten Zeiten des Christentums Verwendung fanden, so waren es wohl keine metrischen, sondern nach Art der Psalmen, die in der Übersetzung weder Metrum noch Rhythmus erkennen lassen, gedichtete Lobpreisungen Gottes, wie z. B. das Gloria in excelsis, Te Deum, das Te decet laus des monastischen Breviers und der vom hl. Basilios² erwähnte Vesperhymnus Lumen hilare. Clemens von Alexandrien bringt am Schlüsse des dritten

¹ Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern 2.

² De Spiritu sancto c. 29.

Buches des Paedagogus zwei Hymnen „An den Pädagogen“ und „Lobgesang auf den Erlöser“, von welchen aber nur der letztere, der sich „in Anapästen mit freier Abwechslung von Spondäen und Daktylen“ nach Art der orphischen Verse bewegt, wirklich Clemens von Alexandrien zuzueignen, während der erstere auf einen später lebenden Leser zurückzuführen ist. Die Gründe, welche in der orientalischen Kirche zunächst zu einer Blüte des Hymnengesanges und der Hymnendichtung führten, sind oben bereits angedeutet.

b) Der erste Versuch, den Hymnengesang im Abendlande einzuführen, geht vom hl. Hilarius von Poitiers († 366) aus. Es blieb aber zunächst bei diesem Versuch; denn nach dem hl. Hieronymus sieht sich Hilarius, obwohl selbst ein Gallier, doch genötigt, seine Landsleute in hymnorum carmine indociles¹ zu nennen. Nach dem Berichte des hl. Hieronymus² geht auf den hl. Hilarius ein Liber hymnorum zurück, der aber verschollen blieb, bis im Jahre 1887 Camurini in der gleichen Arezzaner Handschrift, in welcher er die Peregrinatio Silviae fand, auch ein Fragment des von Hieronymus erwähnten Liber hymnorum des hl. Hilarius entdeckte³. In diesem Fragment sind drei Hymnen erhalten: ein Hymnus auf die Trinität, ein Taushymnus, ein Hymnus über den Kampf des zweiten Adam Christus mit dem Teufel. Die Hymnen haben die Gestalt von Abecedarien (d. h. die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse folgen sich in der Reihenfolge des Alphabets) und bewegen sich in mit glyconischen Versen abwechselnden Asklepiadeen; leider sind die Hymnen nicht vollständig erhalten. Keiner dieser Hymnen hat Aufnahme in das Brevier gefunden. Vielsach wird der Hymnus Beata nobis gaudia in den Pfingstlaudes dem hl. Hilarius zugeschrieben; doch mit Unrecht, da erst seit Mitte des 16. Jahrhunderts ohne nähere Begründung Hilarius mit diesem Hymnus in Verbindung gebracht wurde⁴.

c) Als Vater des lateinischen Hymnengesanges wird darum nicht Hilarius, sondern der hl. Ambrosius⁵ († 397) angesehen. Als gelegentlich der arianischen Wirren der hl. Ambrosius sein Leben bedroht sah, begab er sich in die Basilica Portiana, wo das Volk, um ihn zu schützen und die Kirche nicht in die Hände der Arianer fallen zu lassen, bei ihm aushielt. Bei dieser Gelegenheit lehrte der heilige Bischof seine Gläubigen den Antiphonal- und den Hymnengesang. Die Hymnen, welche Ambrosius dichtete, machten einen solchen Eindruck, daß die Gegner des Heiligen, wie Ambrosius selbst erzählt, diese Wirkung als Folge einer Art von Zauberei betrachteten: Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt⁶. Es war dies um so weniger verwunderlich, als dem Eindruck dieser Hymnen selbst dem kirchlichen Leben fernstehende Gebildete, zu denen damals auch der hl. Augustinus zu rechnen war, sich nicht entziehen konnten⁷. Die Wirkung der Hymnen des Heiligen mag zum Teil auf Rechnung der äußeren Form derselben gesetzt werden, die durchaus populär war: vier jambische Dimeter bilden eine Strophe, acht Strophen einen Hymnus. Ausschlag-

¹ Hieronym., Comment. in Gal. 2, Praef.

² De viris illustr. c. 100.

³ Herausgegeben in der Bibl. dell' Accademia storico-giuridica IV, Roma 1887. Vgl. Dreves, Das Hymnenbuch des Hilarius, in Zeitschrift für kathol. Theologie XII, Innsbruck 1888, 358 ff. Die Hymnen des Hilarius finden sich auch in Analecta hymnica I 4 ff.

⁴ Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung 2.

⁵ Dreves, Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesanges“, Freiburg 1893. Ermoni, Art. Ambroise (saint) hymnographe, in Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I 1347 ff.

⁶ Sermo contra Auxent. n. 34.

⁷ Conf. I, 9, c. 12 32.

gebend war aber in letzter Linie der innere Gehalt. Bähr¹ schreibt: „Sein Hauptverdienst liegt in der Art und Weise, wie er, durchdrungen von der christlichen Heilslehre, diese erfaßt und in ihren Hauptwahrheiten von der Geburt und Fleischwerdung Christi, von seinem Leben und Tod, wie von seiner Auferstehung, von der Dreieinigkeit usw. dargestellt hat, selbst mit Bezug auf arianische und andere Irrlehren seiner Zeit. Es zeichnen sich diese Hymnen nicht minder durch die einfache, natürliche Sprache, die noch ganz das Kolorit des Altrömischen trägt, als durch den Inhalt aus, der, frei von allen unlautern, den reinen Lehre des Evangeliums fremdartigen Vorstellungen, uns diese Lieder als den Erguß eines frommen, zu Gott gerichteten und von der beseligenden Lehre des Evangeliums durchdrungenen Gemütes betrachten läßt; dabei herrscht in ihnen eine Tiefe und eine Innigkeit, die es uns wohl erklärt, wie Ambrosius Muster und Vorbild des Kirchenliedes für die spätere Zeit werden konnte.“ Was die Zahl der auf Ambrosius zurückgehenden Hymnen betrifft, so ist hier eine vollkommene Einigung noch nicht erzielt, im großen und ganzen darf jedoch die Frage als abgeschlossen betrachtet werden. Es ist das hauptsächlich das Verdienst von Viraghi², dessen Resultate Dreves³ noch mehr zu sichern versucht. In jüngster Zeit hat Steier⁴ die Frage noch einmal einer genaueren, von philologischen Kriterien ausgehenden Prüfung unterzogen. Während Viraghi und Dreves im ganzen 18 Hymnen dem hl. Ambrosius zuweisen zu müssen glauben, will Steier nur 12 als echt ambrosianisch, 2 als zweifelhaft, 4 als direkt unecht bezeichnen. Als ambrosianische Hymnen (soweit dieselben im römischen Brevier stehen, ist dies besonders hervorgehoben) können auf Grund der Untersuchungen von Dreves und Viraghi angeführt werden: 1. Splendor paternae gloriae⁵ (im römischen Brevier Laudeshymnus des Montags); 2. Aeterne rerum conditor⁶ (im römischen Brevier als Laudeshymnus der Sonntage von der Oktav von Epiphanie bis zum ersten Fastensonntag und von der Dominica proximiori Kalendis Oct. bis zum Advent); 3. Iam surgit hora tertia⁷; 4. Deus creator omnium; 5. der Weihnachtshymnus Intende, qui regis Israel (Veni redemptor Israel); 6. der Epiphanienhymnus Illuminans altissimus; 7. der Osterhymnus Hic est dies verus Dei; 8. ein Hymnus zu Ehren des hl. Johannes des Evangelisten Amore Christi nobilis (von Steier aus sprachlichen Gründen für nicht sicher ambrosianisch erklärt); 9. ein Hymnus zu Ehren der hl. Agnes: Agnes, beatae virginis; 10. Hymnus zu Ehren der heiligen Märtyrer Victor, Nabor und Felix: Victor, Nabor, Felix pii; 11. ein Hymnus in Inventione Gervasii et Protasii: Gratis tibi Iesu novas; 12. Hymnus zu Ehren der heiligen Apostel Petrus und Paulus: Apostolorum passio; 13. Hymnus zu Ehren des hl. Laurentius: Apostolorum supparem; 14. ein Märtyrerhymnus: Aeterna Christi munera (im römischen Brevier als Hymnus der Matutin im Commune apostolorum und im Commune plurimorum martyrum beginnend mit Christo profusum sanguinem) verwendet; Steier erscheint der ambrosianische Charakter zweifelhaft; 15. die Hymnen zur Terz (Nunc sanete); 16. zur Sext (Rector potens); 17. zur Non (Rerum Deus tenax vigor); 18. ein Hym-

¹ Die christlichen Dichter und Geschichtsschreiber Roms, Karlsruhe 1872, 61.

² Inni sinceri e carmi di Sant' Ambrogio, vescovo di Milano, Milano 1862.

³ Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesanges“ 27 ff.

⁴ Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius: Jahrbuch f. klassische Philologie, Suppl.-Bd, Leipzig (Teubner) 1903, 549 ff.

⁵ Dreves, Des hl. Ambrosius Lied vom Morgenrot: Stimmen aus Maria-Laach LII (1897) 241 ff.

⁶ Derf., Des hl. Ambrosius Lied vom Hahnenschrei, ebd. LI (1896) 86 ff.

⁷ Derf., Der Hymnus des hl. Ambrosius zur dritten Gebeisstunde, ebd. LIV (1898) 278 ff.

nus an Christus, den König der Jungfrauen (Iesu corona virginum). Die letzten vier Hymnen will Steier als nicht ambrosianisch bezeichnen.

d) Aurelius Prudentius¹ († nach 405), der christliche Horaz, von Geburt ein Spanier, verfaßte u. a. die Bücher Cathemerinon, eine Sammlung von Liedern auf die verschiedenen Gebetszeiten des Tages, und Peristephanon, eine Verherrlichung der Kämpfe und Siege heiliger Blutzeugen. Diese Dichtungen des Prudentius waren nicht von Anfang an für die Liturgie bestimmt, wie dies bei den Hymnen des hl. Ambrosius der Fall war; wegen des großen Umfangs konnten die einzelnen Hymnen auch erst nach vorgenommener Kürzung bzw. Auswahl in der Liturgie Verwendung finden. Im römischen Brevier finden sich folgende auf Prudentius zurückgehende Hymnen: 1. Ales diei nuntius (Hymnus der Dienstagslaudes); 2. Nox et tenebrae et nubila (Mittwochlaudes); 3) Lux, ecce, surgit aurea (Donnerstagslaudes); 4) Salvete flores martyrum mit Audit tyrannus anxius (Hymnus der Laudes und Matutin am Feste der Unschuldigen Kinder); 5. Quicumque Christum quaeritis (Hymnus der Vesper am Feste der Verklärung Christi). — Cölius Sedulius (um die Mitte des 5. Jahrhunderts) ist der Verfasser der Hymnen A solis ortus cardine in den Laudes des Weihnachtsfestes und Crudelis Herodes (ursprünglich Hostis Herodes impie) in der Vesper von Epiphanie. — Venantius Fortunatus² († nach 600), aus Treviso stammend, wurde später Bischof von Poitiers und verfaßte die Hymnen Vexilla regis prodeunt in der Vesper und Pange, lingua, gloriosi lauream (proelium) certaminis in Matutin und Laudes des Passionssonntags und der Passionszeit, ferner den schönen Hymnus Quem terra, pontus, sidera (aethera) in der Matutin der Marienfeste. Vielfach wurde Venantius auch als Verfasser des Ave maris stella genannt, doch mit Unrecht, da die Entstehung dieses Marienhymnus, der handschriftlich schon im 9. Jahrhundert bezeugt ist, in das 8. oder 7. Jahrhundert zurückzuführen ist³.

e) Gregor d. Gr. († 604) gilt als Verfasser der Hymnen Primo die quo Trinitas in der Matutin der Sonntage nach der Oktav von Epiphanie bis Quadragesima und vom ersten Oktobersonntag bis Advent, Nocte surgentes vigilemus omnes in der Matutin der Sonntage nach Pfingsten bis zum ersten Oktobersonntag, Rerum creator optime in der Mittwochsmatutin, Ecce iam noctis tenuatur umbra in den Laudes jener Sonntage, in deren Matutin der Hymnus Nocte surgentes trifft, Lucis creator optime in den Vespern der Sonntage und extra Adventum, Quadragesimam et tempus paschale und die das Schöpfungswerk besingenden, mit dem Vesperhymnus des Sonntags eine Einheit bildenden Vesperhymnen der Ferien Audi benigne conditor in den Sonntags- und Ferialvespern der Quadragesima, Creator alme siderum in den Sonntags- und Ferialvespern der Adventszeit. Die Autorschaft Gregors an den oben genannten Hymnen im einzelnen bedarf allerdings zu ihrer vollkommenen Anerkennung noch gründlicher Untersuchung. Für die Authentizität im allgemeinen spricht der Umstand, daß bereits im 18. Jahrhundert Gregor d. Gr. als Verfasser der Hymnen Primo dierum omnium und Lucis creator optime bezeichnet wird, also gerade jener Hymnen, die an der Spitze eines Zyklus stehen, ferner daß die aus Irland bzw. Britannien überlieferten Vesperhymnen, welche noch jetzt im römischen

¹ Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit, Leipzig 1872. Nösler, Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens, Freiburg 1886.

² Dreves, Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus, München 1908.

³ Ders., Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung II 238.

Breviere stehen, sich als das Werk eines einzigen Mannes erweisen, der aus inneren und äusseren Gründen nur Gregor d. Gr. sein kann¹.

f) **Paulus Diaconus** (Warnefried; † am Ende des 8. Jahrhunderts), der gelehrte Mönch von Monte Cassino und längere Zeit am Hofe Karls d. Gr., hat den berühmten Hymnus *Ut queant laxis* verfaßt, der auf Vesper, Matutin und Laudes des Festes *Johannes'* des Täufers verteilt ist, und der in der Geschichte des Choralgesangs berühmt geworden ist, weil Guido von Arezzo die Silben der einzelnen Melodieglieder der ersten Strophe seiner von ihm erfundenen sog. Solmisation (*ut, re, mi, fa, sol, la, si*) zu Grunde legte. — Die Gedanken der Hymnen der Vesper, Matutin und Laudes an den beiden Festen der *Cathedra Petri*, der Vesperhymnus *Decora lux aeternitatis auream* am 29. Juni, der Hymnus zur Matutin am 30. Juni *Egrogie doctor Paulo*, der Vesperhymnus *Miris modis, repente liber* am Feste *Petri Kettenfeier* sind dem Gedichte des hl. Paulin von Aquileja († 802): *Felix per omnes festum mundi cardines mit mehr oder weniger großer wörtlicher Anlehnung entnommen.* **Rabanus Maurus** († 856)², Abt von Fulda und nachmal Erzbischof von Mainz, verfaßte nach dem Vorbild des ambrosianischen Hymnus *Veni Redemptor* (Intende, qui regis Israel) den Hymnus *Veni creator Spiritus*³. Auf ihn geht ferner zurück der Vesperhymnus am Feste des hl. Raphael (24. Oktober) *Tibi Christe splendor Patris*, der Laudeshymnus am Feste des hl. Michael Christe sanctorum decus angelorum und der Vesperhymnus des *Commune plurimorum martyrum: Sanctorum meritis inclita gaudia*. — Die Hymnen des Namen-*Iesu-Festes Iesu dulcis memoria*⁴ in der Vesper, Iesu rex admirabilis in der Matutin und Iesu decus angelicum in den Laudes sind einem 50 Strophen zählenden *Iubilus de nomine Iesu* entnommen, welchen man früher dem hl. Bernhard († 1153) zuschrieb, während er in Wirklichkeit kaum über das 13. Jahrhundert hinaufgeht⁵. — Die sämtlichen Hymnen des Fronleichnamsfestes haben gleich der Sequenz desselben den hl. Thomas von Aquin († 1274)⁶ zum Verfasser, und die Hymnen zu Vesper, Metten und Laudes des festum septem dolorum b. Mariae Virginis (am Freitag vor dem Palmsonntag) sind Bestandteile der von dem Franziskanerbruder Jakobus de Benedictis aus Todi († 1306) verfaßten Sequenz *Stabat mater*. — Die beiden Hymnen *Custodes hominum* in Vesper und Matutin und *Aeterno rector siderum* in den Laudes des Schutzenengelfestes, desgleichen den Hymnus *Pater superni luminis* in der Vesper des Magdalenaefestes hat, wie als gewiß gelten kann, der Kardinal Bellarmin († 1621) verfaßt. — Die Hymnen am Feste der hl. Martina (30. Januar), der hl. Elisabeth von Portugal (8. Juli), des hl. Hermenegild (18. April) gehen auf Papst Urban VIII.

¹ Blume, Gregor der Große als Hymnendichter: Stimmen aus Maria-Laach LXXIV (1908) 269 ff. Mit dieser Untersuchung hat Blume Gregor d. Gr. nicht bloß überhaupt als Hymnendichter erwiesen (gegen Dreves, Haben wir Gregor d. Gr. als Hymnendichter anzusehen? in Theol. Quartalschrift, Tübingen 1907, 548 ff.), sondern für eine ganze Reihe von Hymnen, z. B. für die Hymnen der Ferialvespern, die Autorfrage so gut wie gelöst.

² Dreves, Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus, München 1908.

³ Die Stelle *Insirma nostri corporis virtute firmans perpeti* ist direkt dem ambrosianischen Hymnus entnommen.

⁴ Breunig, Der Hymnus *Iesus dulcis memoria*, Mainz 1899.

⁵ Bgl. Haureau, Des Poèmes Latins, attribués à Saint Bernard, Paris 1890. Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Niedern 92.

⁶ Grabmann, Die Theologie der eucharistischen Hymnen des hl. Thomas von Aquin, im Katholik 1902, I 385 ff.

zurück. Das ganze Offizium, also auch die Hymnen, am Fest des hl. Joseph hat Papst Clemens XI. verfaßt¹.

2. Weil bestimmt, vom Volke gesungen zu werden, mußte von Anfang an eine volkstümliche Form für die Hymnen gefunden werden². Dieser Forderung konnten sich auch die ältesten christlichen Hymnendichter, wie Hilarius, Ambrosius, Sedulius, nicht entziehen, und wenn sie auch den Boden der Metrik nicht verließen, so bemühten sie sich doch, wenigstens im Metrum den Volkston zu treffen, weshalb gerade die aus Jamben (vgl. den jambischen Dimeter des hl. Ambrosius) oder Trochäen gebildeten Versmaße von ihnen mit Vorzug gewählt wurden. Daneben beginnt bereits die Rhythmit, d. h. die akzentuierende Dichtung, deren Entwicklung aber zunächst noch durch die sog. karolingische Renaissance gehemmt wird, die auch für kirchliche Hymnen ein antikes Metrum forderte; so ist z. B. der bekannte Hymnus des Paul Warnefried *Ut queant laxis resonare fibris im sapphischen Versmaß*, das am Palmsonntag gesungene Gloria laus des Theodulph von Orleans in Distichen abgefaßt. Die Herrschaft des antiken Metrums wurde jedoch gebrochen durch die Sequenzendichtung, bei welcher anfänglich weder Metrum noch Rhythmus, sondern lediglich Silbenzählung herrscht. Durch diese Beseitigung der Metrik konnte die Rhythmit sich immer mehr entfalten und erreichte endlich ihr höchstes Ziel, die Verbindung von Wortakzent und Versakzent. Zu welcher Meisterschaft es die mittelalterliche Rhythmit brachte, zeigen die Sequenzen und Hymnen des Adam von St-Victor († 1192) und des hl. Thomas von Aquin. Bei der Brevierreform Pius' V. und Clemens' VIII. blieb die altüberkommene Form der Hymnen unangetastet, wiewohl manche Hymnen schon damals dem Humanismus als barbarisch vorgekommen sein mochten. Erst unter Urban VIII. wurden die Hymnen einer metrischen Korrektur unterworfen. Man ließ hierbei gegenüber den alten metrischen Hymnen, die auf Ambrosius, Sedulius, Gregor, Venantius Fortunatus zurückgingen, Gnade walten und brachte verhältnismäßig nur geringe Änderungen an. Hingegen wurde mit den älteren rhythmischem Erzeugnissen der vorkarolingischen und karolingischen Periode scharf ins Gericht gegangen und manche Hymnen so umgestaltet, daß ihre Eigenart dabei ganz beseitigt wurde, wie Blume³ an dem alten Kirchweihhymnus *Urbs beata Hierusalem* (in der neuen Rezension *Coelestis urbs Ierusalem*) aufzeigt⁴. Rein rhythmische Hymnen waren in das römische Brevier nicht eingedrungen, weshalb sie auch der Revision entgingen. Die eucharistischen Hymnen des hl. Thomas von Aquin, die dieser Gattung angehören, glaubte man aus

¹ Einzelne weniger berühmte Namen der Verfasser von Hymnen für neuere und neueste Feste siehe bei Bäumer, Art. „Hymnus“ in Weker und Westes Kirchenlexikon VI² 541.

² Vgl. Blume, Rhythmische Hymnen in metrischer Schmiede: Stimmen aus Maria-Laach LXXVIII (1910) 245 ff.

³ Ebd. 255.

⁴ Gleich anfänglich waren manche der Ansicht: *Hymnos illos, ut ad poeseos et latinae linguae leges exigerentur, veterem simplicitatem amisisse atque pietatis vim, quam undique spirabant, enervatam esse; accessit latinitas et recessit pietas* (vgl. Grancolas, Comment. hist. I, c. 28).

frommer Ehrfurcht nicht antasten zu sollen. — Die Benediktiner, Bisterzienser, Kartäuser und Dominikaner hielten mit gutem Grund an der altehrwürdigen Gestalt ihrer Brevierhymnen fest¹.

3. Der hl. Ambrosius hatte seine Hymnen von Anfang an zur Aufnahme in die Liturgie von Mailand bestimmt und sie zu diesem Zwecke auch gedichtet. Wie es scheint, wurden die Hymnen ganz besonders freudig von den Mönchen begrüßt; denn in den Regeln des hl. Cäsarius und Aurelian von Arles ist den Hymnen bereits eine Stelle eingeräumt, ebenso auch in der Regel des hl. Benedict², der für jede kanonische Gebetsstunde einen Hymnus (Ambrosianum)³ anordnet, ohne jedoch die Hymnen im einzelnen zu bezeichnen, da er sie als bekannt voraussetzt. Blume⁴ legt nun in einer scharffinnigen Untersuchung dar, welche Hymnen bereits zum Hymnenbestande des hl. Benedict gehörten, indem er die Angaben über die Hymnen, welche sich bei Cäsarius und Aurelian finden, zusammenhält mit dem Bestande der ältesten Hymnare nicht irischer Provenienz. Dabei geht er von der richtigen Voraussetzung aus, daß Benedict bei dem geringen Hymnenbestande seiner Zeit kein anderes Material finden konnte als jenes, das bereits bei Cäsarius und Aurelian und in den ältesten Hymnaren Verwendung gefunden. In den Gebrauch der Säkularkirchen kamen die Hymnen zuerst in Gallien und in Spanien. Doch geschah dies nicht ohne Widerspruch. Das Konzil von Braga (563) verbot, beeinflußt vom Konzil von Laodicea, daß außer den Psalmen und den Kantiken keine andern poetischen Erzeugnisse in der Kirche Verwendung finden durften; dagegen trat das vierte Konzil von Toledo (633) für die Hymnen ein und bedroht sogar mit der Exkommunikation jene, welche den Hymnengesang aus der Kirche verbannen wollten. In Rom waren noch im 9. Jahrhundert die Hymnen, wenigstens im Offizium der größeren Basiliken, unbekannt, wie das aus dem Schweigen Amalars über den römischen Hymnengesang deutlich ersichtlich ist. Bei der Einführung des römischen Offiziums im Frankenreich verschwand dort der Hymnengesang eine Zeitlang; doch schon zur Zeit des Rabanus Maurus († 856) waren die Hymnen wieder im Offizium zu treffen, da dieser schreibt: *Cuius celebritatis devotio dehinc per totius occidentis ecclesias observatur*⁵. Blume⁶ hat auf die interessante Tatsache aufmerksam gemacht,

¹ Über Anzeichen, daß man in neuester Zeit zur alten Tradition zurückzulehren geneigt ist, vgl. Blume, Ein neuer Markstein in der liturgischen Hymnodie: Stimmen aus Maria-Laach LXXV (1908) 1 ff.

² c. 9.

³ Rabanus Maurus schreibt: *Ambrosius episcopus, vir magnae gloriae in Christo et in ecclesia clarissimus doctor, copiosus in huiusmodi (sc. hymnorum) carmine floruisse cognoscitur, atque inde hymni eius nomine Ambrosiani vocantur, quia eius tempore primum in ecclesia Mediolanensi celebrari cooperunt, cuius celebritatis devotio dehinc per totius occidentis ecclesias observatur* (Instit. cleric. II, c. 49; vgl. Walafrid., De exord. et increm. c. 25).

⁴ Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.—9. Jahrhunderis in ihrer Beziehung zu den Sonntags- und Ferialhymnen unseres Breviers, Leipzig 1908.

⁵ De inst. cleric. II, c. 49; vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 328.

⁶ Über die Beziehungen dieser Gruppe zu Gregor d. Gr. vgl. Blume, Gregor d. Gr., als Hymnendichter: Stimmen aus Maria-Laach LXXIV (1908) 270 ff.

daz „mit dem Schluße des 9. Jahrhunderts überall wie mit einem Schlage“ die ältere Hymnengruppe, die dem hl. Benedict vorlag, verschwand und eine jüngere Hymnengruppe irischer bzw. angelsächsischer Herkunft an deren Stelle trat. Diese jüngere Hymnengruppe hat sich noch jetzt in den Hymnen unseres Commune de tempore und Commune sanctorum erhalten. In der römischen Kirche begann man aber erst im 12. Jahrhundert den Hymnen Eingang in das Offizium der Basiliken (die Mönche mögen in ihren Oratorien wohl schon lange den Hymnengesang gepflegt haben) zu gewähren¹. Die Kirche von Lyon hatte in strenger Befolgung des römischen Ritus noch im 14. Jahrhundert die Hymnen nicht in ihr Offizium aufgenommen. Hingegen haben die Breviaria secundum consuetudinem romanæ Curiae des 13. und 14. Jahrhunderts bereits zu allen Gebetsstunden Hymnen.

Eine eigentümliche Erscheinung des Mittelalters, die nicht zuletzt der Freude am Hymnengesang ihre Entstehung verdankt, waren die sog. Reimoffizien² — historiae, mitunter auch historiae rhythmatae oder rimatae genannt. In diesen Reimoffizien ist „alles, mit Ausnahme der Psalmen und Lesungen, in Rhythmus und Reim gekleidet“. Die Anfänge der Reimoffizien lassen sich bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen; Hucbald von St.-Amand († 930 oder 932), der Erfinder des Organums, ist auch der älteste uns bekannte Verfasser von Reimoffizien, die in alle Länder Europas, selbst bis in die Länder der Slaven und Magharen, sich verbreiteten. Bekannt sind über 600 solcher Reimoffizien, die vorwiegend lokale Färbung tragen und vielfach zu Ehren der besondern Kloster- oder Kirchenpatrone gedichtet wurden. In ihren Anfängen zeigen die Reimoffizien noch nicht den ausgesprochenen Charakter als solche und sind vielfach mit Prosastückchen verwoben. Auf einer weiteren Stufe der Entwicklung treten zwar die einzelnen Teile des Offiziums in poetischer Form auf, sind jedoch nicht nach einem einheitlichen Schema gedichtet. Erst im dritten Stadium herrscht in den einzelnen Reimoffizien nur ein Metrum und Rhythmus und wird auch der Reim angewendet. Wie die endgültige Ausgestaltung der Sequenzenform auf Adam von St.-Victor, so geht der Ausbau der Reimoffizien zurück auf Julian von Speier († 1250)³, welcher die ersten Offizien zu Ehren des hl. Franziskus und des hl. Antonius von Padua dichtete und komponierte. Reimoffizien haben sich im Brevier der Franziskaner und Dominikaner bis zur Stunde erhalten⁴.

4. Wie die Psalmen und Kantiken in der Regel doxologisch — mit Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto — geschlossen werden, so ist regelmäßig

¹ Responsoriale romanum, inter Opp. Tommasii ed. Vezzosi IV 54 114 168. Bäumer, Geschichte des Breviers 329.

² Blume, Zur Poesie des kirchlichen Stundengebetes im Mittelalter: Stimmen aus Maria-Laach LV (1898) 132 ff. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien I 301 ff. Einleitungen zu den Bänden V XIII XVII XVIII XXIV—XXVIII der Analecta hymnica.

³ Vgl. J. E. Weis, Julian von Speier, München 1900. Feller, Die liturgischen Reimoffizien auf die hll. Franziskus und Antonius, gedichtet und komponiert durch Fr. Julian von Speier († ca 1250), Freiburg (Schweiz) 1901.

⁴ Bäumer, Geschichte des Breviers 364.

auch die meist von der Kirche hinzugefügte Schlußstrophe der Hymnen doxologischer Natur, sofern an den Dreieinigen entweder eine allgemein gehaltene oder eine dem Feste resp. der liturgischen Zeit entsprechende Lobpreisung gerichtet oder aber die Trinität wenigstens indirekt dadurch verherrlicht wird, daß man abschließend eine Bitte vertrauensvoll ihr zu Füßen legt. In manchen Hymnen ist die Schlußstrophe ausschließlich an den Sohn gerichtet.

a) Ausschließlich und direkt doxologisch gleich dem Gloria Patri ist folgende Schlußstrophe:

Deo Patri sit gloria
Eiusque soli Filio
Cum Spiritu Paraclito
Nunc et per omne saeculum.

In der österlichen Zeit¹ lautet sie:

Deo Patri sit gloria
Et Filio, qui a mortuis
Surrexit, ac Paraclito
In sempiterna saecula.

Ferner die Schlußstrophen:

Patri simulque Filio
Tibique, sancte Spiritus,
Sicut fuit sit iugiter
Saeculum per omne gloria.

Virtus, honor, laus, gloria,
Deo Patri cum Filio,
Sancto simul Paraclito
In saeculorum saecula.

Laus et perennis gloria
Patri sit atque Filio,
Sancto simul Paraclito
In sempiterna saecula.

¹ Von der Vesper des Weißen Sonntags bis zu Christi Himmelfahrt und nach Umfluß der liturgischen Himmelfahrtszeit bis zum Samstag nach Pfingsten, mit welchem die österliche Zeit schließt. Diese österliche Schlußstrophe ist auch in den Hymnen aller einfallenden Feste zu nehmen, sofern sie keine eigene Schlußstrophe und das gleiche Metrum haben. Der Hymnus *Veni creator Spiritus* hat sowohl in der österlichen Zeit wie außerhalb derselben, kurz bei jeder Gelegenheit, folgende Schlußstrophe (S. R. C. 20. Juni 1899, n. 4086):

Deo Patri sit gloria,
Et Filio, qui a mortuis
Surrexit, ac Paraclito
In saeculorum saecula.

Decus Parenti debitum
Sit usqueaque Altissimo,
Natoque Patris unico
Et inclito Paraclito,
Cui laus, potestas, gloria
Aeterna sit per saecula.

Sempera sit beatae
Trinitati gloria,
Aequa Patri Filioque,
Par decus Paraclito;
Unius Trinique nomen
Laudet universitas.

b) In der längeren Schlußformel aller liturgischen Orationen werden die drei göttlichen Personen genannt; zunächst soll dadurch ausgedrückt werden, daß man die erwünschte Gnade durch den gottmenschlichen Mittler vom dreieinigen Gott zu erlangen hoffe, aber in dieser Nennung der einzelnen drei göttlichen Personen ist zugleich eine indirekte Dogologie gelegen. Das gleiche gilt von jenen Schlußstrophen unserer Hymnen, welche Bitte enthalten, die aber unter Nennung der einzelnen drei göttlichen Personen oder doch der Trinitas et Unitas vorgetragen wird. Hierher gehören:

Praesta Pater piissime
Patrique compar Unice,
Cum Spiritu Paraclito
Regnans per omne saeculum.

Praesta, beata Trinitas,
Concede, simplex Unitas,
Ut fructuosa sint tuis
Leiuniorum munera.

c) Gleichwie manche Orationen nicht direkt an den Vater, sondern direkt an den Sohn gerichtet sind, welcher daher in der zugehörigen Schlußformel an erster Stelle, aber unter Nennung auch des Vaters und des Heiligen Geistes angeredet wird, so gibt es auch Hymnen, in deren Schlußstrophe direkt und an erster Stelle der Sohn angeredet, aber auch der Vater und der Heilige Geist genannt werden, und zwar ist dies nicht bloß bei Hymnen, welche durchweg, wie z. B. Iesu redemptor omnium, Aeternas rex altissimus (Christi Himmelfahrt), an den Sohn gerichtet sind, der Fall, sondern auch bei andern, dann nämlich, wenn es das betreffende Fest oder die laufende Festzeit mit sich bringt, daß der Sohn Gottes im Vordergrunde steht, wie z. B. in der Weihnachtszeit bis Epiphanie und während der Oktav von Epiphanie, wo im Kulte aller Augen auf den neugeborenen und bereits auch vor der Heidenwelt geoffenbarten Gottmenschen gerichtet sind. Ähnlich verhält es sich mit dem Fronleichnamsfest und seiner Oktav, weil im Geheimnis des heiligsten Fleisches und Blutes Jesu Christi das Geheimnis der Fleischwerdung und Geburt Jesu in gewissem Sinn sich erneuert, desgleichen mit den Marienfesten¹, da ja der tiefste Grund aller Marienverehrung

¹ Nur das festum exspectationis partus B. M. V., welches in den Advent fällt, hat gleich dem Abendhymnus Creator alme siderum die schon sub a) angeführte Schlußstrophe: Virtus, honor, laus, gloria etc.

in der Gottesmutterenschaft gelegen ist, weshalb an diesen Festen in den Schlussstrophen der Hymnen an erster Stelle Jesus als Sohn Mariens (qui natus es de virgine) direkt angeredet wird.

Hierher gehören die Schlussstrophen:

Iesu, tibi sit gloria,
Qui natus es de virgine,
Cum Patre et almo Spiritu
In sempiterna saecula.

Iesu, tibi sit gloria,
Qui te revelas (*ἐπιφανείᾳ*) gentibus¹,
Cum Patre et almo Spiritu
In sempiterna saecula.

Iesu, tibi sit gloria,
Qui victor in coelum redis,
Cum Patre et almo Spiritu
In sempiterna saecula².

Clavis forato et lancea
Iesu tibi sit gloria,
Cum Patre et almo Spiritu
Nunc et per omne saeculum.

Diese Schlussstrophen müssen an den betreffenden Festen in allen Hymnen, sofern diese nicht (wie z. B. in Vesper, Matutin und Laudes des Fronleichnamstages) eigene Schlussformeln resp. ein anderes Metrum haben, genommen werden, ebenso und unter der gleichen Voraussetzung an allen Festen, welche in ihre Oktav fallen, auch wenn die Oktav nicht kommemoriert wird. Die Hymnen der Vesper, Matutin und Laudes am Sieben-Schmerzen-Fest vor dem Palmsonntag (dem Stabat mater entnommen) haben einen eigenen Schluss, in den Horen sodann lautet der Schluss: Iesu, tibi sit gloria, qui natus es de virgine, am Sieben-Schmerzen-Fest im September aber: Iesu, tibi sit gloria, qui passus es pro servulis. Die in Rede stehenden Schlussformeln sind in der Vesper und im Kompletatorium auch dann noch beizubehalten, wenn die Vesper a capitulo schon de sequenti zu beten ist, ja selbst wenn das Fest mit eigener Schlussstrophe in der Vesper de sequenti seines Festes ohne eigene Schlussformel auch nur noch kommemoriert wird.

5. Weil der Hymnus, wenn auch nicht immer direkter Lobpreis, so doch jederzeit Ausdruck einer freudig gehobenen Gebetsstimmung ist, so begreift sich leicht, warum Triduo mortis Christi, an diesen drei Tagen der

¹ Am Feste der Verklärung Christi (6. August): Qui te revelas parvulis.

² In der Schlussstrophe des Himmelfahrthymnus Salutis humanae sator wird nur Christus angredet, des Vaters und des Heiligen Geistes aber nicht Erwähnung getan; sie lautet:

Tu dux ad astra et semita,
Sis meta nostris cordibus,
Sis lacrymarum gaudium,
Sis dulce vitae praemium.

Das gleiche gilt vom Hymnus in der Matutin des Commune plurimorum martyrum.

tieffsten Bußtrauer über Jesu Tod¹, in keiner der kanonischen Gebetsstunden ein Hymnus, wohl aber in jeder der Bußpsalm Miserere vor kommt; ferner, warum das Totenoffizium keinen Hymnus hat; weiter ist klar, warum der Hymnus niemals stehend, sondern allzeit stehend gesprochen wird; nur für einzelne Strophen ist Genusflexion vorgeschrieben, zum Zeichen, daß man das betreffende Mysterium anbeten (so bei den Strophen O salutaris hostia, Tantum ergo Sacramentum, sodann tempore passionis, quo fulget crucis mysterium, bei der Strophe O crux ave spes unica) oder daß man eine Bitte besonders dringlich (fußfällig) vortragen wolle (so bei den Strophen Veni sancte Spiritus, Veni creator Spiritus, Ave maris stella). Am Feste des Siegesjubels über die Auferstehung des Herrn, am Osterfeste, und während seiner Octav hat das Offizium, weil es ja durchweg Lobpreis ist, gar keinen Hymnus.

6. In Laudes und Vesper, welche schon ihrer Natur nach, wenigstens im großen und ganzen, den Charakter der Lobpreisung und des kindlichen Dankes, darum kein alttestamentliches, sondern ein neutestamentliches, dem Adel der Gotteskindlichkeit entsprechendes Käntikum haben und von jeher besonders feierlich gehalten wurden, hat der Hymnus seinen Platz erst nach der Psalmodie, aber noch vor dem Käntikum, in welchem Psalmodie und Hymnus ihren Höhepunkt erreichen und auf welches der Hymnus vollends vorbereiten soll², was auch von dem im neutestamentlichen Käntikum Nunc dimittis kulminierenden Kompletorium gilt. Im Officium nocturnum geht der Hymnus der Psalmodie voraus, um den Vater, welcher trotz des schon vorausgegangenen Invitatoriums die vorhandene Schläfrigkeit (Officium nocturnum) vielleicht doch noch nicht ganz überwunden hat, für die nachfolgende Psalmodie geistig vollends frisch zu machen. In den kleineren Horen haben die Hymnen ihren Platz wohl deshalb vor der Psalmodie, damit sie dem Vater den Übergang von den zerstreuenden Geschäften und Sorgen des Tageslebens zu gesammeltem, in gehobener Stimmung zu verrichtendem Psalmengebet erleichtern³, und zugleich um durch ihren Inhalt dem Vater nahezulegen, um was er in der betreffenden kleineren Hore speziell zu beten habe, wie sich bei der Besprechung der einzelnen Horen zeigen wird.

§ 98. Lesungen, Responsorien und Versikel.

1. Wohl finden sich in den Väterschriften mehrfach Angaben über die Lesungen, die bei der gottesdienstlichen Feier gehalten wurden. Da es aber meist unsicher bleibt, ob sich diese Angaben auf die Messe oder auf das

¹ So kann der jetzige Gebrauch gedeutet werden. Der wahre historische Grund ist darin zu suchen, daß dieses Offizium aus einer Zeit stammt, da die römische Kirche den Hymnengesang noch nicht kannte. In gleicher Weise ist das Fehlen des Hymnus in der österlichen Zeit und im Officium defunctorum zu erklären.

² In Vesperris modulatione hymni excitamus ad intelligendum canticum beatae Mariae Virginis (Magnificat), in matutinis Laudibus ad canticum Zachariae (Benedictus) praeparamur. Pseudo-Hugo Victor., De off. eccl. I. 2, c. 8.

³ In Matutinis hymnus statim ponitur in principio, ut excitet sua modulatione corda torpentia; in Prima et ceteris horis diurnis, ut ad divini amoris dulcedinem retrahat corda curis cotidianis occupata. Ebd.

Stundengebet beziehen, so ist die Ordnung der Lektionen, welche der hl. Benedikt in seiner Regel¹ bietet, die älteste, die wir für das Stundengebet besitzen. An Umfang am bedeutendsten waren und sind die Lesungen der drei Nokturnen; man wird nicht fehlgehen, wenn man in den Lesungen geradezu den Grundstock der ältesten Vigilien erblickt, die zusammen mit dem responsorialen Gesange die nächtliche gottesdienstliche Feier konstituierten. Bezuglich dieser Lesungen in den Nokturnen bestimmt nun der hl. Benedikt, daß im ersten Nokturn regelmäßig die Schriften des Alten Testamentes, in der zweiten Nokturn die Schriften der Väter, in der dritten Nokturn die Apostelbriefe, die Apostelgeschichte oder die Apokalypse vorgelesen werden sollen. Nach dem Te Deum der dritten Nokturn muß der Abt das Evangelium lesen. Diese Ordnung der Lektionen nahm Gregor d. Gr.² an, und damit wurde sie nunmehr grundlegend auch für die Ordnung des römischen Offiziums. Bei den Lesungen konnte die monastische Ordnung um so leichter angenommen werden, als es ja vorzüglich Benediktinermönche waren, die den Gebetsgottesdienst in den Hauptkirchen der Stadt Rom besorgten. Allerdings wurde bereits im 7. oder 8. Jahrhundert in den Lesungen der dritten Nokturn eine kleine Änderung vorgenommen, indem man die Lesung des Evangeliums nicht mehr dem Te Deum folgen, sondern demselben vorausgehen ließ. Damit war in weiterer Entwicklung gegeben, daß die neutestamentlichen Schriften der dritten Nokturn aus derselben allmählich verschwanden³ und an Stelle derselben das Evangelium vor der siebten Lektion gesprochen wurde, wie dies noch heutzutage der Fall ist. Bereits im 11. Jahrhundert darf diese Entwicklung als vollendet angesehen werden. Zu bemerken ist ferner, daß ursprünglich die ganze evangelische Perikope vorgelesen wurde; doch sind bereits im 10. und 11. Jahrhundert Kürzungen vorgenommen worden, die allmählich zur heutigen Praxis führten, bloß die ersten Worte der Perikope mit den abschließenden Worten et reliqua zu lesen. An den Heiligenfesten wurden je nach dem Range derselben entweder alle neun Lektionen den betreffenden Gesta bzw. der Passio entnommen oder bei Festen niederen Ranges auch nur drei. Als Prinzip für die Lesungen galt, daß wie in jeder Woche der Psalter, so während eines Jahres auch die ganze Heilige Schrift mit den Kommentaren der besten Väter vorgelesen werde⁴. Da eine lectio continua stattfand und in den Winternächten die Lesungen mitunter eine sehr beträchtliche Länge aufwiesen, bot die Durchführung dieses Prinzips keine Schwierigkeiten. Zu diesem Prinzip lehrte man auch bei der Brevierreform Pius' V. zurück, nachdem durch zahlreiche Heiligenoffizien die scriptura occurrentis in den Hintergrund gedrängt worden war. Eine einschneidende Änderung brachte das Breviarium secundum

¹ c. 9 ff. Bäumer, Geschichte des Breviers 173 ff.

² Ebd. 274. Mehrere Ordines Romani, aus denen die römische Leseordnung des 7.—9. Jahrhunderts ersichtlich ist, stimmen in dieser Beziehung mit der Regel des hl. Benedikt überein.

³ Noch gegenwärtig hat die dritte Nokturn im Triduum sacrum Lesungen aus den Apostelbriefen.

⁴ Bäumer, Geschichte des Breviers 278. Eine Zusammenstellung jener Sermonen und Homilien, deren Verfasser im jetzigen Breviarium romanum unrichtig angegeben ist, mit dazu gehöriger Richtigstellung findet sich ebd. 624. Dortselbst (S. 623) auch ein Verzeichnis der aus Pseudo-Isidor entnommenen Papstlegenden.

consuetudinem romanae Curiae mit sich, da es die lectio continua besetzte und an deren Stelle bestimmte, für den einzelnen Tag oder das einzelne Fest abgegrenzte Lesestücke fixierte. Noch in Brevieren des 14. Jahrhunderts kam es übrigens vor, daß die für eine bestimmte Zeit des Kirchenjahres treffenden biblischen Bücher keineswegs in kleinere Abschnitte gegliedert und diese auf die einzelnen Tage verteilt waren, sondern continua serie in den Brevieren standen; es war daher beim Breviergebet bezüglich der Schriftlesung viel freier Spielraum gelassen und eine durchgreifende Einheitlichkeit nicht vorhanden. Bevor für die einzelnen Tage bestimmte Leseabschnitte aus den betreffenden biblischen Büchern abgegrenzt und festgestellt waren, wurde vom Leiter des Chorgebets dem Leser das Zeichen zum Aufhören gegeben, wie er demselben auch Mission und Segen zur Lesung erteilte (Iube, domine, benedicere etc.). Die Lesungen im Nachtoffizium sichend anzuhören, war schon zur Zeit des hl. Benedikt Brauch¹; nur die Lesung des Evangeliums hörte man allzeit stehend an.

a) Erster Zweck der ausgedehnten Schriftlesung im Stundengebet war ohne Zweifel, den Klerus und soweit tunlich auch das Volk möglichst mit der ganzen Heiligen Schrift behußt Belehrung und Erbauung bekannt zu machen; hatte ja schon der hl. Paulus an Timotheus² geschrieben: Sacrae litterae, quas ab infantia nosti, possunt te instruere ad salutem per fidem, quae est in Christo Iesu. Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Die Kirchenväter sodann (z. B. Clemens von Alexandrien, Origenes, Ephräm, besonders Hieronymus, Basilus, Chrysostomus) fordern zu wiederholten Malen zur Lesung und Betrachtung der heiligen Schriften sowohl des Alten als Neuen Testamentes auf. Hieronymus ermahnt die Mutter Läta, sie solle bei Erziehung ihrer Tochter Paula zuerst darauf dringen, daß sie das Psalterium (auswendig) lerne; „an diesen Gefängen möge sie sich erlustigen und in den Sprichwörtern Salomons weise Lebensregeln sich aneignen; im Prediger gewöhne sie sich, das Erdische zu verachten; im Job eisere sie den Beispielen der Geduld und Tugend nach. Dann gehe sie über zu den Evangelien, die sie nie aus den Händen legen darf; die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel trinke sie mit voller Herzenslust. Wenn sie die Vorratskammern ihres Innern mit diesen Schätzen wird bereichert haben, lerne sie auswendig die Propheten, den Heptateuch, die Bücher der Könige und der Chronik, Esdras und Esther; zuletzt, wenn es ohne Gefahr gehn kann, lerne sie das Hohelied, damit sie nicht, wenn sie es gleich anfangs lese, unter den fleischlich-sinnlichen Worten den Hochzeitsgesang der himmlischen und geistlichen Vermählung verkennd, zu ihrem Schaden verwundet werde. Vor allen apokryphen Büchern nehme sie sich in acht. . . . Die Werke des Cyprian soll sie stets in Händen haben, die Briefe des Athanasius und die Bücher des Hilarius kann sie ohne Anstoß lesen.“³ Wieder und wieder betonen besonders Chrysostomus⁴ und Basilus⁵, daß der Christ für alle Verhältnisse und Lagen seines Lebens in den heiligen Schriften, besonders in den historischen des Alten Testamentes, erhabene, anregende Vorbilder für sich finde; sehr natürlich daher, daß man, weil ja nicht jeder einzelne im Besitz der heiligen Bücher war, die Lesung derselben ins öffentliche Stundengebet aufnahm.

¹ Regula c. 9. ² 2 Tim 3, 15. ³ Ep. ad Laetam c. 12.

⁴ Hom. 4 de poenit. ⁵ Ep. ad Gregor. Naz. c. 4.

b) Wie im Orient, was aus mehreren Stellen bei Chrysostomus ersichtlich ist, so wurden auch im Oktident die heiligen Bücher beim Stundengebet nicht durchweg in der Reihenfolge gelesen, welche sie im Bibelkanon einnehmen, sondern es war der Leseplan von der Idee des Kirchenjahres beeinflußt. Ganz klar ist dies bezüglich der Leseordnung im Defretum Gratians¹, mit welcher die scriptura occurrentis unseres römischen Breviers im wesentlichen noch jetzt übereinstimmt. Diese dem Papst Gelasius und einem unter ihm gehaltenen römischen Konzil beigelegte Ordnung der Schriftleistung in der „apostolischen Kirche“ ist folgende: Von Septuagesima bis 15 Tage vor Ostern (Passionssonntag) Leseung des Pentateuchs²; von da bis Coena Domini Leseung des Propheten Jeremias; Triduo mortis Christi Lamentationen und Leseungen aus dem ersten Korinther- und Hebräerbrieß. In Pascha Domini homiliae ad ipsum diem pertinentes, infra hebdomadam (Paschae) homiliae. In octavis Paschae (Weißer Sonntag, jetzt am folgenden Montag) ponunt actus apostolorum, et epistolas canonicas, et apocalypsin (diese jetzt vor den katholischen oder kanonischen Briefen gelesen) usque in octavas Pentecostes. In octavis Pentecostes (jetzt am Montag nach dem erst später eingeführten Dreifaltigkeitstag) ponunt libros regum et paralipomena (letztere werden jetzt nicht mehr gelesen) usque in calendas Augusti. In dominica prima mensis Augusti ponunt Salomonem, d. i. die dem Salomon beigelegten libri sapientiales (nämlich Sprichwörter, Prediger, Hohes Lied, Weisheit und Jesus Straß) usque in calendas Septembbris. In dominica prima Septembbris ponunt Iob, Tobiam (jetzt und schon im frühen Mittelalter nach Tobias auch Judith), Esther, Esdras (jetzt nicht mehr gelesen) usque in calendas Octobris. In dominica prima mensis Octobris ponunt librum (os) Machabaeorum (jetzt erstes und zweites). In dominica prima Novembbris ponunt Ezechielem et Danielem et minores Prophetas usque in calendas Decembris. In dominica prima mensis Decembris ponunt Isaiam prophetam usque ad nativitatem Domini. In natali Domini leguntur primum de Isaia tres lectiones (die gleichen wie jetzt), deinde leguntur sermones vel homiliae ad ipsum diem pertinentes. In natali S. Stephani homilia de ipso die; in natali S. Ioannis similiter; in natali Innocentium similiter; in natali S. Sylvestri similiter. In octava natalis Domini (noch nicht Circumcisio genannt) homilia de ipso die. In dominica prima post Nativitatem (jetzt am Tag nach Epiphanie) ponunt epistolas Pauli usque ad Septuagesimam. In Epiphania lectiones tres de Isaia. Aus welcher Zeit obiges Leseverzeichniß sei, läßt sich nicht genau bestimmen; aus Amalarius (De ordine antiphonarii, prolog.) aber und aus Handschriften, die ins 8. Jahrhundert hinaufreichen³, wissen wir bestimmt, daß mit wenigen Ausnahmen schon im frühen Mittelalter die heiligen Schriften beim Stundengebet in der Reihenfolge des obigen Verzeichnisses gelesen wurden; man vermutet mit gutem Grund⁴, daß es im großen und ganzen ins 6. Jahrhundert, vielleicht noch weiter hinaufreiche. In diesem Verzeichniß beginnt die Schriftleistung mit der Vorbereitungszeit auf das Osterfest, d. i. am Sonntag Septuagesima, von vorne, nämlich mit dem Buche Genesis. Ostern ist das älteste und höchste der Feste des Kirchenjahres, die „Metropolis aller Feste“, die festivitas festivitatum, das Fest der vita nova. In der Auferstehung des Erlößers gelangte das „neue Leben“ zum endgültigen Sieg über den Tod, welcher seit der Sünde

¹ c. 3, D. 15.

² Nach andern Leseverzeichnissen waren in dieser Zeit auch Josue und Richter (Heptateuch) sowie das Büchlein Ruth zu lesen.

³ Vgl. dieselben bei Ranke, Das kirchliche Perikopenystem 22 ff.

⁴ Vgl. ebd. 30.

Adams und infolge derselben geherrscht hatte¹; der Stachel dieses Todes, den Christus überwand, ist die Sünde, und wie diese in die Welt gekommen sei, wie sie immer mehr um sich gegriffen, ferner was Gott schon im Alten Testamente getan und im moaischen Gesetze angeordnet habe, um ihr zu steuern und um den endlichen Sieg über dieselbe durch Jesu Tod und Auferstehung allmählich vorzubereiten, das erfährt man zunächst aus der Genesis und dann aus den übrigen Büchern des Pentateuchs. Um sich nun möglichst gut auf das „Fest des neuen Lebens“ vorzubereiten und an Ostern in würdiger Osterkommunion ganz sicher zu neuem Leben in Christo auferstanden zu sein, bereiten sich die Christen schon von Septuagesima an, dann besonders intensiv in der Quadragesima durch büßende Enttagung (besonders Fasten) auf das Osterfest vor. Da ist es nun gewiß passend und zu heiligem Bußernste stimmend, wenn man durch die liturgische Schriftlesung an den alttestamentlichen Zustand erinnert wird, welchem im Grund genommen auch der getaufte (Tod-)Sünder, ja selbst die Gerechtsigmägen insofern noch angehören, als sie Buße zu tun Bedürfnis haben und der Sündentod in ihnen nicht ganz überwunden ist. Darum sind denn auch sämtliche Lektionen der Messen in den Fastenferien (nicht auch an den Sonntagen, an denen ja nicht gefastet wird) dem Alten Testamente entnommen; schmachten ja die Fastenden auch noch unter dem spiritus servitutis et timoris², welcher der Geist des Alten Bundes war.

Warum in der Zeit des Kirchenjahres, welche speziell dem Andenken an Jesu Leiden gewidmet ist (vom 15. Tage vor Ostern an), der Prophet Jeremias gelesen wird, ist von selbst klar; er war unter den Propheten der Mann des Leidens und darum adäquatester Typus des leidenden Erlösers. Das lauteste Zeugnis für die Tatsächlichkeit und Bedeutung der Auferstehung Jesu sind die Predigt der Apostel und die von ihnen gewirkten Wunder, weshalb im Orient und Oxfident nach Ostern die Apostelgeschichte, danach die Apokalypse gelesen wird, in welcher der Sieg, die Herrlichkeit und das Reich des Auferstandenen geschildert werden; die sieben katholischen Briefe sind in der scriptura occurrentis unmittelbar an Apostelgeschichte und Apokalypse wohl zunächst aus dem äußeren Grund angereiht, weil sie schon in alter Zeit mit denselben in einem eigenen Volumen (Codex) beisammen standen resp. den paulinischen Briefen vorausgingen. Am Schluß der Pfingstoktaav wird die um Ostern unterbrochene Lesung aus dem Alten Testamente wieder aufgenommen, und zwar kommen zuerst historische (Bücher der Könige), dann abwechselnd halber lehrhafte (die Weisheitsbücher), hierauf wieder historische (Tobias, Judith, Esther, Makkabäer) und dann die Mehrzahl der prophetischen Bücher (Ezechiel, Daniel, die zwölf kleinen Propheten) zur Lesung. Praecedunt libri exemplares, sequuntur doctrinales, redeunt alii exemplares, tum alii doctrinales, quia plus movent facta quam verba, et hac vicissitudine ad perfectionem virtutis pervenitur³. In der Vorbereitungszeit auf Weihnachten wird ganz passend der Prophet Isaías, der Evangelist des Alten Bundes, gelesen, der am öftesten und deutlichsten die Ankunft des Messias, den adventus Domini, vorausverkündet hat. — Nach Epiphanie wird die nach Pfingsten unterbrochene neutestamentliche Lesung wieder aufgenommen, und wird bis Septuagesima aus den Briefen des Böllerapostels Paulus gelesen, dem Gott eine ganz spezielle Mission für die Heidenvölker gegeben⁴, deren Berufung zum Heile in Christo an Epiphanie in erster Reihe gefeiert wird.

c) Bevor die einzelnen Lektionen eine fixe Ausdehnung hatten, gab der Bischof, Abt oder wer das Chorgebet leitete, dem Leser das Zeichen zum Aufhören, und zwar

¹ 1 Kor 15, 22 ff. Hebr 2, 14 f.

² Rom 8, 15.

³ Durand., Rationale 1. 6, c. 129.

⁴ Gal 2, 8.

durch den Ruf: Tu autem (sc. cessa, desine), welchem der Läser hinzufügte: Domine, miserere nobis, worauf der Chor, für das vernommene Gotteswort dankend, mit Deo gratias antwortete. Das Tu autem Domine etc. ist reuige Abbitte vor Gott (Dominus) ob der Fehler, welche sich der Läser sowohl (etwa dadurch, daß er nicht deutlich, eindrucksvoll usw. las) als die Hörer (miserere nobis) während der Lesung zu Schulden kommen ließen¹, wohl auch ob anderweitiger Fehler und Sünden, an welche die Hörer durch den Inhalt der Lesung gemahnt werden. Weil das öffentliche Vorlesen der Heiligen Schrift in gewissem Sinn ein praedicare, für die prædicatio aber eine höhere Mission erforderlich ist², so erbat sich schon in alter Zeit wie noch jetzt der Vektor vom Vorstand oder Leiter des Chorgebets diese Mission und zugleich mit ihr den Segen zu würdigem Vollzug des heiligen Aktes, und zwar mit den Worten: Iube domne³ benedicere, d. h.: Geruhe, Herr, mir den Segen und mit demselben die Autorisation zum öffentlichen Vorlesen zu erteilen. — Eine Segnung vor den Lektionen zu erbitten, war uralte kirchliche Ge pflogenheit, deren schon beim hl. Benedict und bei Gregor von Tours⁴ Erwähnung geschieht⁵. Schon im 9. Jahrhundert bediente sich der Leiter des Chores bei dieser Gelegenheit einer bestimmten Formel. Wie uns der Kommentator der Benediktusregel, Abt Smaragdus⁶ († 820), berichtet, wurde folgende Segensformel gebraucht: Precibus omnium sanctorum salvet et benedicat nos Dominus. Da er noch hinzufügt: vel aliam aliquam huiusmodi benedictionem, so geht daraus hervor, daß bereits mehrere solcher Segensformulare im Gebrauch waren⁷. Die sog. Ab solutionen Exaudi Domine, A vinculis peccatorum etc. sind verhältnismäßig erst spät, im 13. und 14. Jahrhundert, in Gebrauch gekommen. Sie sind, wie schon ihr Name sagt, ein die Psalmodie abschließendes Gebet; als solches treten sie allerdings am Schlusse der Nocturn, zwischen Vigil und Laudes, nach dem Berichte des Amalar schon im 9. Jahrhundert in Rom uns entgegen⁸, ohne daß diese Sitte in Deutschland und Frankreich sofort Nachahmung gefunden hätte.

2. Nach der Regel des hl. Benedict⁹ und sicherlich seit Gregor I. auch im römischen Brevier haben Laudes und Vesper, desgleichen Prim, Terz, Sext, Non, Kompletorium, und zwar (mit Ausnahme des Kompletoriums) im unmittelbaren Anschluß an die Psalmodie gleichfalls eine Schriftlesung (lectio), welche der Obere resp. der Leiter des Chores ehedem auswendig (ex corde vel memoriter) zu sprechen hatte, weshalb sie kurz sein mußte und im Unter-

¹ Domine, forsitan ego peccavi in legendu modulate pronuntians humanae laudis cupiditate, et fortassis etiam peccaverunt auditores, quod variis cogitationibus fuerint intenti et lectioni debitum non tribuerint auditum: sed o tu Domine miserere nostri. Beleth, Explic. div. off. c. 25.

² Röm 10, 15.

³ Die Nonnen sprechen: Iube domna.liest der Bischof im Chor eine (die letzte) Lektion, so wendet er sich, weil der Höhere nicht vom Niedern gefeuget wird (Hebr 7, 7), unmittelbar an den Dominus und spricht, gegen den Altar schauend: Iube Domine benedicere, worauf dann keine Segensformel, sondern nur Amen gesprochen wird; wäre aber ein Höherer als er, z. B. ein päpstlicher Legat oder Erzbischof, im Chor, so müßte auch der Bischof mit iube domne sprechen und sich den Segen erbitten (Caer. ep. l. 2, c. 5). Wer allein das Brevier betet, spricht gleichwohl nicht Domine, sondern domne, da er ja in geistiger Vereinigung mit andern betet.

⁴ De miraculis S. Martini I 5.

⁵ Regula c. 9.

⁶ Regula c. 9. Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 269.

⁷ Beispiele von solchen ebd.

⁸ De ordine antiphonarii prolog.

⁹ c. 12 ff.

schiede von den *lectiones magnae* der Nocturnen als *lectiuncula* und schon im Mittelalter gewöhnlich als *capitulum* (kleiner Schriftabschnitt) bezeichnet wurde. Hatte man auch untertags nicht die Zeit zu ausgedehnter Schriftlezung wie in der Nacht, so wollte man doch auch auf dem Weg durch das Tagesleben des belehrenden und erbaulichen Schriftwortes nicht ganz entbehren, von dem es heißt: *Verbum tuum (Domine) lucerna pedibus meis*¹. Diese kurzen Lesungen waren in verschiedenen Diözesen sehr verschieden²; in manchen Bistümern hatte man für jede einzelne der genannten Horen ein eigenes Capitulum; unser römisches Brevier hat für die beiden Vespere, Laudes und Terz das gleiche, für Sext und Non je ein eigenes, also im ganzen (abgesehen von Prim und Komplet) regelmäßig nur drei Capitula. Weil diese Lesungen ganz kurz sind, wird keine Benediktion für dieselben erbeten und werden sie stehend vernommen; weil die nicht im Psalterium stehenden und darum veränderlichen, nach der Zeit des Kirchenjahres bzw. des Festes sich richtenden Capitula der Festtage und vieler Sonntage gewöhnlich aus der Epistel oder Lektion des betreffenden Sonn- oder Festtages genommen sind, so wird zu Anfang der Kapitel das betreffende biblische Buch nicht noch eigens genannt.

3. In die Lesung wird eine wohlthuende Abwechslung durch die Responsorien gebracht. Wie schon deren Name besagt, waren dies ursprünglich responsorisch, d. h. als Solo mit Chorrefrain gesungene Psalmen, wie das Graduale der Messe. Daß in den Responsorien der Psalter nicht jene dominierende Stelle einnimmt wie in dem Gradualgesang, erklärt sich wohl am besten damit, daß das Psalterium im Antiphonalgesang des Offiziums genügend Verwendung fand. Wenn man aber auch nach Einführung des Antiphonalgesanges die Psalmtexte der Responsorien beseitigte, so hielt man gleichwohl an der responsorischen Form des Gesanges bis zur Stunde fest. Allerdings wurden einige Veränderungen vorgenommen. Bereits im 9. Jahrhundert war schon längst — vielleicht schon seit Einführung des Antiphonalgesanges — das Responsorium zwischen den Lesungen auf das eigentliche, in den Brevieren mit R bezeichnete Responsorium, d. h. den Refrain und den Versus (mit V bezeichnet), die letzte Erinnerung an den ursprünglich gesungenen ganzen Psalm, zusammengezrumpft. Zuweilen wurden auch mehrere Versus gesungen, wie noch jetzt in dem schönen ersten Responsorium des ersten Adventssonntags Aspiciens a longe. Was die Ausführung anlangt, so unterschieden sich im 9. Jahrhundert die römische und die gallische Kirche hauptsächlich dadurch, daß die römische Kirche nach dem Versus den ganzen, mit R bezeichneten Anfangsteil, d. h. das Responsorium im engeren Sinne, wiederholte, während man im Frankenreiche diesen Anfangsteil nur zur Hälfte wiederholte³. In der Zeit zwischen dem 9. und dem Anfang des 11. oder 12. Jahr-

¹ Ps 118, 105.

² Vgl. hierüber des näheren Radulph. Tungrens., *De observ. canonum prop. 13*, wo es u. a. heißt: *In huiusmodi capitulis rara est concordia*.

³ Das zweite Responsorium des Commune Confess. Pontif. lautet: R. Ecce sacerdos magnus, qui in diebus suis placuit Deo; ideo iure iurando fecit illum Dominus crescere in plebem suam. V. Benedictionem omnium gentium dedit illi, et testamentum

hunderts fand die fränkische Art und Weise, das Responsorium zu singen, auch in Rom Eingang¹. Im 8. oder 9. Jahrhundert wurde es Sitte, den Brevier-responsorien auch Gloria Patri hinzuzufügen; seit dem Ausgang des Mittelalters pflegte man nur mehr an das letzte Responsorium die Doxologie anzufügen; hingegen haben alle Responsoria brevia der Horen das Gloria Patri.

Im Mittelalter war man vielfach der Ansicht, die Responsorien hätten ihren Namen daher, weil sie nach ihrem Inhalt je der zugehörigen Lektion entsprechen, ein Echo (responsum) derselben, eine Reflexion über sie oder auch eine Nutzanwendung derselben auf die Zuhörer seien. Das ist allerdings hier und da, zumal in den Festloffizien, der Fall, hat aber sicherlich nicht die Benennung veranlaßt, wie oben gezeigt wurde. Wird aus den historischen Büchern des Alten Testamētes gelesen, so bewegen sich die Responsorien im Sonntags- und Ferialloffizium allerdings regelmäßig im Bereich des betreffenden Buches (nicht der einzelnen Lektion), der betreffenden Geschichte, woher es kommt, daß diese Responsorien — und sodann a potiori die Responsorien überhaupt — vielfach den Namen historiae führen, der auch auf die Antiphon der ersten Vesper dieser Sonntage überging. Wenn aus den Weisheitsbüchern gelesen wird, so entsprechen die Responsorien gleichfalls dem Ideenkreis dieser Bücher, ebenso bei den Lesungen aus den Prophetenbüchern. In der Advents- und Passionszeit, desgleichen in der österlichen Zeit kommen in den Responsorien de tempore die bewegenden Ideen der betreffenden Zeit, an den Festtagen die des Festes irgendwie zum Ausdruck; wenn die paulinischen Briefe gelesen werden, sind die zugehörigen Responsorien zumeist den Psalmen entnommen.

4. Auch an die kurzen Lesungen schließen sich Responsorien an, welche zum Unterschiede von den responsoria prolixa der Nocturnen den Namen responsoria brevia führen. Solche reihen sich nach der Regel des hl. Benedikt in Laudes und Vesper, also in den feierlichen Gebetsstunden, unmittelbar an die kurze Schriftlesung (Capitulum) an, während im römischen Brevier Laudes und Vesper schon im früheren Mittelalter² nach dem Kapitel kein Responsorium hatten³, wohl aber die vier kleineren Horen und das Kompletorium, für welche in der Regel des hl. Benedikt kein Responsorium nach dem Kapitel (lectio brevis) erwähnt ist. Gleich den großen Responsorien bestehen auch die kleinen aus Responsum und aus Versus, an welche sich stets das Gloria Patri anreibt. Prim und Kompletorium sind spezifisches Morgen- und Abendgebet, weshalb sich in ihnen, von kleinen Änderungen⁴

suum confirmavit super caput eius. Die römische Kirche wiederholte nun das R. (Responsum) von Ecce sacerdos ab, die fränkische Kirche halbierte das R. und begann mit Ideo iureiurando etc.

¹ Es geschah dies wohl zugleich mit der Einführung des von Amalar korrigierten Antiphonars, über welches er selbst in der Schrift De ordine antiphonarii berichtet. Vgl. über diese Arbeit Bäumer, Geschichte des Breviers 279 ff.

² Amalar, De off. eccl. I. 4, c. 7.

³ Übrigens hatte man in manchen Diözesen Deutschlands an gewissen Tagen in Laudes und Vesper nach dem Kapitel vor dem Hymnus ein Responsorium breve, auch einen größeren Reichtum an Kapiteln und an Orationen, wiewohl man im großen und ganzen wie in der Messe, so auch im Stundengebet des römischen Ritus sich bediente; vgl. z. B. das Eichstätter Brevier von 1493 und noch das von 1589.

⁴ Einhaltung des doppelten Alleluja in der österlichen Zeit; Änderung des Versus der Prim nach Verschiedenheit der Zeiten und Feste des Kirchenjahres, z. B. statt des

abgesehen, die Responsorien gleich bleiben; jene der Terz, Sext und Non ändern sich gleich den zugehörigen Capitula nach Verschiedenheit der Tage (dominicae, feriae), Feste und Festzeiten.

§ 99. Vom Versus (Versikel), den Orationen, den Preces und Suffragien im Stundengebet.

1. Als Mittelglied zwischen Psalmodie und Læsung in den Nocturnen, zwischen Hymnus und Kantikum in Laudes und Vesper, zwischen den kurzen Responsorien und der Oration in den kleineren Horen, zwischen dem Responsorium breve und dem Canticum in der Komplet, sodann bei den Kommemorationen zwischen Antiphon und Oration erscheint der Versus (so genannt, weil er seinem Inhalte nach häufig ein Psalmvers ist) mit seinem Responsorium; da er gewöhnlich kürzer ist als der Versus in den Responsorialgesängen, so nennt man ihn auch Versikulus. Da der Versus überall eine Wendung im Gebetsverlauf anzeigt und auch bei dessen Absingung eine körperliche Wendung stattfindet, nämlich gegen Osten resp. zum Altar, der Christum sinnbildet, welchem der Beter in dem auf den Versus folgenden Bestandteil des Offiziums (Læsung, Kantikum, Oration) sich aufs neue und um so gesammelter zuwenden soll, falls er im vorausgehenden zerstreut geworden wäre, so glaubte das Mittelalter, der Versus habe von dieser Wendung seinen Namen erhalten. Versus a reversione nomen transit . . . et alta et acuta voce dicitur ad excitandum pigros, qui in laudando Deum et intelligendo divina torpent, ut revertantur ad cor, ut videlicet eo audito omnis cogitatio, quae forte videndo temporalia foras exiit, reducatur intra nos¹.

Die Versikel mit ihrem Responsorium enthalten häufig eine kurze Bitte, welche sich speziell auf die betreffende Gebetsstunde² bezieht oder allgemeiner Natur ist, oder aber sie geben in belehrender, betrachtender Form einer Wahrheit Ausdruck, welche speziell zu der betreffenden Gebetsstunde³ oder zur treffenden Festfeier oder zur laufenden Zeit des Kirchenjahres⁴ in Beziehung steht und daher geeignet ist, den Beter für die nachfolgende Gebetsbewegung entsprechend anzuregen. Wer sich angewöhnt, auf diese Versikel beim Stundengebet aufmerksam zu achten, der wird sich überzeugen, daß sie in der Tat dazu dienen, von etwaiger Berstreuung, die vorher eingedrungen, sich zu sammeln und ein

gewöhnlichen: Qui sedes ad dexteram Patris im Advent: Qui venturus es in mundum, zu Weihnachten: Qui natus es de Maria Virgine usw.

¹ Durand., Rationale I. 5, c. 1, n. 40.

² B. B. Vespertina oratio ascendat ad te, Domine, Mane nobiscum, Domine, quoniam ad vesperascit, in der Vesper; Custodi nos, Domine (sc. in nocte), ut pupillam oculi.

³ B. Memor fui nocte nominis tui, Domine, in der zweiten Nocturn des Sonntags, Repleti sumus mane misericordia tua in den Laudes (Matutinum) der Ferien.

⁴ B. Rorate coeli desuper im Advent, Angelis suis mandavit de te in der Quadragesima, für welche den Christen als Büßenden ein besonderer Schutz Gottes wider den Satan zugesichert ist, In resurrectione tua, Christe, coeli et terra laetentur in der österlichen Zeit usw.

wirkames incitamentum, eine excitatio cordium zu sein für das Nachfolgende¹.

2. Daß man schon in altchristlicher Zeit bei den liturgischen Gebetsstunden nicht bloß Psalmen, sondern auch das vom Herrn selber gelehrt Gebet, das Vaterunser, gesprochen habe, welches schon die ältesten Väter als die Norm aller Gebete bezeichneten, läßt sich von vornherein annehmen, und weil das Vaterunser stets auch als das wirkamste Gebet galt, so lag es nahe, gerade mit ihm die liturgischen Gebetsstunden abzuschließen, sie in demselben kulminieren zu lassen, wie das in der Regel des hl. Benedikt² vorgeschrieben ist und sicherlich auch in Rom schon frühe üblich war. Daß beim öffentlichen Gottesdienst der Christen schon frühe auch sog. Orationen (Kollekt), d. h. eigens verfaßte, einer bestimmten Intention Ausdruck gebende (lob-, Dank-, vorherrschend Bitt-) Gebete, in Gebrauch waren, ergibt sich bezüglich der liturgischen Gebetsstunden für den Orient schon aus den Apostolischen Konstitutionen³. Wann in Rom zum Abschluß der einzelnen Horen an Stelle des Vaterunser Orationen aufgenommen wurden, weiß man nicht gewiß. Wenn Durand⁴ recht berichtet, so hätte man in Rom noch zu seiner Zeit in der Vatikanbasilika alle Horen (quamlibet horam) mit dem laut zu sprechenden Paternoster absque alia oratione geschlossen; anderwärts war es aber längst gebräuchlich, die einzelnen Horen mit Oration und Benediktion zu schließen, wie uns Amalarius⁵ versichert. Daß in Gallien schon zu Anfang des 6. Jahrhunderts jedenfalls Laudes und Vesper mit Oration und Benediktion geschlossen wurden, ersieht man aus dem Konzil von Agde 506)⁶.

Alle Orationen unserer Liturgie sind ihrem Grundcharakter nach Bittgebet. Im Stundengebet haben Prim und Kompletorium als spezifisches Morgen- und Abendgebet wie stets den gleichen Versikel, so auch stets die gleiche Oration. In allen andern Gebetsstunden trifft immer die Meßkollette des betreffenden Tages (Sonntag, Ferie) oder Festes, in welcher regelmäßig mit Rücksicht auf die Tages- oder Festfeier um eine bestimmte Gnade aus dem Schatz des heiligen Messopfers gefleht wird. Diese aus der Opferfeier des betreffenden Tages oder Festes stammende Tagessnade soll beim Stundengebet in der Oration (der Laudes resp. der ersten Vesper) schon anticipando erlebt und sodann durch das wiederholte Beten der Meßkollette in den Horen flüssig gemacht

¹ Amalar., De off. eccl. l. 4, c. 45.

² c. 13 ff. Nur bezüglich der Laudes und Vesper ist ausdrücklich vorgeschrieben, daß am Schluß nach vorausgeschichteter Litania (Kyrie eleison) das Vaterunser vom Prior (als Leiter des Chores), und zwar laut gebetet und damit die Gebetsstunde geschlossen werde; da auch für den Schluß der übrigen Horen die Litania vorgeschrieben ist, so nimmt man mit Recht an, daß auch in ihnen im Anschluß an die Litania das Paternoster, aber wahrscheinlich nur still gebetet wurde.

³ L. 8, c. 35 ff. Aus Cassian (De inst. coenob. l. 2, c. 7 10) wissen wir, daß die Mönche Ägyptens nach jedem einzelnen Psalm ein kurzes Gebet ex abundantia cordis ganz im stillen sprachen; an dieses scheint sich aber dann jedesmal ein vom Vorsteher gesprochenes lautes Gebet, also eine Oration oder Kollekte, angeschlossen zu haben; eine solche hatte wohl auch am Schluß der ganzen Gebetsstunde statt (vgl. Pleithner, Älteste Geschichte des Breviergebetes 305).

⁴ Rationale l. 5, c. 1, n. 6.

⁵ De off. eccl. l. 4, c. 45.

⁶ can. 30.

werden im Tagesleben. Weil speziell in dieser Kollekte oder Oration für Klerus und Volk die Tagesgnade erfleht wird, auf deren Erlangung und Flüssigmachung zuletzt auch das ganze Stundengebet abzielt, so ist leicht erklärlich, warum die Oration der betreffenden Gebetsstunden ihren Platz am Schluß derselben erhalten hat, wo sie als der Kulminationspunkt für die ganze vorausgegangene Gebetsbewegung (Psalmen, Lesungen, Hymnen usw.) erscheint; weiter ist klar, warum die Tage (Sonntage, höhere Ferien) und Feste, welche in einem Offizium kommemoriert werden müssen, mittels der Oration samt zugehöriger Antiphon und Versikel kommemoriert werden. Das liturgische Stundengebet ist mittlerisches Gebet, weshalb der Oration als dem Hauptgebet gerade so wie in der Messe, ebenso auch beim Stundengebet die mittlerische Begrüßung des Volkes mit Dominus vobiscum voraus geht. Nach der Oration (resp. nach den Orationen, wenn deren mehrere treffen) entbietet der Offiziator dem Volke, damit es auch nach dem Stundengebet im Tagesleben stark sei, nochmals den so wirksamen mittlerischen Gruß, wie ja auch der auferstandene Heiland seine Jünger nicht nur einmal, sondern öfters mit Pax vobis begrüßt hat. Wenn zur Oration mit Kyrie eleison und folgenden Preces eingeleitet wird und das Bitten als ein besonders dringliches erscheint, geht dem Dominus vobiscum noch der Ruf Domine exaudi orationem meam voraus.

3. An jenen Tagen, welche nicht schon wegen ihres freudigeren Charakters und als Festtage höheren Ranges (festa duplia und die Tage innerhalb ihrer Oktaven) dem Beter von vornherein und wie von selbst eine größere Übersicht auf Erhörung einflößen, werden in allen oder doch in einzelnen Gebetsstunden der Oration als dem abschließenden Hauptgebet sog. Preces oder Vorbitten vorausgeschiedt zu dem Zweck, damit man auf das Hauptgebet bestens vorbereitet sei und damit dasselbe dann um so sicherer von Gott erhört werde. Darum beginnen sie immer mit dem Ruf um Erbarmen (Kyrie eleison etc.), an den sich als besonders gottgefälliges Gebet das Paternoster, in Prim und Kompletorium auch das Apostolische Symbolum anreihet, worauf dann verschiedene Gebetsversikel, in der Prim auch Sündenbekentnis und Losprechung folgen, wovon weiter unten im einzelnen die Rede sein wird. Man unterscheidet Preces dominicales, so genannt, weil sie zunächst an Sonntagen (si officium fit de dominica et extra octavam), dann aber auch an andern Tagen gebetet werden, und zwar nur in der Prim und im Kompletorium, und Preces feriales, so genannt, weil sie nur im Ferialoffizium und hier in allen Gebetsstunden, besonders ausgedehnt in Laudes, Prim und Vesper, vorkommen, aber seit Pius V. nur noch an solchen Ferien, welche den ausgesprochenen Charakter von Bußtagen haben, nämlich an allen Ferien des Advents, der Quadragesima (excepto Triduo mortis Christi), an den Quatembertagen (Pfingstquatember als zur österlichen Zeit gehörig ausgenommen) und an allen jejunierten Vigilien, die Vigilien vor Weihnachten und Pfingsten, welche schon Festtagscharakter haben, ausgenommen. An allen andern Ferien werden im Ferialoffizium nur die Preces dominicales gebetet, die auch an allen festis semiduplicibus, welche nicht in eine Oktav fallen, desgleichen in festis simplicibus zu beten sind. Die Preces feriales führen schon bei Ama-

Iarius¹ den Namen Preces flebiles, weil in ihnen viel mehr als in den Preces dominicales das Sünden- und Schuld bewußtsein und das Flehen um Gnade und Erbarmen zum Ausdruck kommt. Daher werden sie (wie schon zu Almalarius' Zeit) stets kniend verrichtet; um an den Bußtagen auch sich selber als sühne- und bußbedürftig zu bekennen, kniet auch der Offiziator während dieser Preces bis zum Dominus vobiscum (exklusive), welches bereits zur Oration gehört, die spezifisch mittlerisches Gebet ist und bei welcher er daher steht, während der Chor bis zum Benedicamus Domino (exklusive, wenn nicht gleich danach die Marianische Antiphon flexis genibus zu beten ist) knien bleibt.

a) Schon in den Apostolischen Konstitutionen² ging in Laudes und Vesper, welche allenhalben öffentlich gehalten wurden, dem abschließenden Hauptgebet des Bischofs, auf welches dann der Segen folgte, eine vom Diacon vorgesprochene Bittlitanei voraus, in welcher gemäß der apostolischen Mahnung 1 Tim 2, 2–3 für die ganze Welt, für die Kirche, für die betreffende Parochie, für den Episkopat, für Priester und Diaconen, für Kranke, für Reisende, Verbannte und wahrscheinlich auch für die Verstorbenen Fürbitten eingelegt wurden, auf welche das Volk je mit Kyrie eleison antwortete. Mit dieser Bittlitanei haben die Preces feriales in Laudes und Vesper unseres römischen Breviers große Ähnlichkeit; sie werden mit dem Ruf um Erbarmen (Kyrie, Christe, Kyrie eleison) eingeleitet, an welchen sich das vom Offiziator laut zu sprechende Pater noster anreibt; dann folgen zunächst Bitten um Sündennachlaß als die Voraussetzung für Erhörung der nachfolgenden einzelnen Bitten, in welchen um entsprechende Gnaden für die Priester, den König, für das gesamte Volk, für die betreffende Genossenschaft (klösterliche Gemeinde, Pfarrgemeinde) gefleht, um den Frieden gebetet, für die Verstorbenen, für die abwesenden Brüder, für Bedrängte und Gefangene Fürbitte eingelegt wird³. In jenen zwei Versikeln wird nochmals um Sündenvergebung, um die Gnade reuiger Hingabe (convertite nos) an den majestätischen Gott (Deus virtutum), um seine rettende Gnadenhuld (ostende faciem tuam), und wird zu Christus, der sich als unser Erlöser einen so großen Namen gemacht hat (propter nomen tuum), um Hilfe (adiuva nos) und um Befreiung (libera nos) aus der Sünde und aus jeglicher Not gefleht. Die Preces feriales in Terz, Sext und Non bestehen nur aus den eben erwähnten zwei Versikeln mit nachfolgendem Domine exaudi etc., sind also sehr kurz, da ja die genannten Horen stets weniger feierlich gehalten werden. Noch im späteren Mittelalter hatten auch Terz, Sext und Non (zusammen Cursus genannt) nicht bloß an Bußtagen Preces, sondern an allen Ferien.

b) Auch die Preces dominicales in der Prim und im Kompletorium haben den Zweck, für die nachfolgende Oration die Beter möglichst wirksam vorzubereiten; daher werden auch sie mit dem Ruf um Erbarmen (Kyrie eleison etc.)

¹ De off. eccl. I, 4, c. 8.

² Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers, Beilage II: Die Oratio fidelium im ersten Briefe des hl. Clemens von Rom und in den Apostolischen Konstitutionen als älteste Form der Preces feriales des römischen Breviers 602 ff.

³ In Eichstätt wurde noch 1589 in den Preces der Laudes und Vesper gebetet: Pro omni gradu ecclesiae, pro papa, pro rege, pro episcopo, pro congregazione nostra, pro cuncto populo, pro pace, pro fratribus et sororibus, pro nosmetipsis, pro iter agentibus, pro navigantibus, pro adversantibus, pro discordantibus, pro poenitentibus, pro omnibus nobis bona facientibus, pro his, qui se commendaverunt orationibus nostris, pro infirmis, pro fidelibus defunctis, pro peccatis et negligentiis nostris.

eingeleitet, sodann zielen einzelne Versikel in denselben und ganz besonders das Confiteor¹ auf Sündennachlaß behuß sicherer Erhörung des Hauptgebets ab. In diesen Preces folgt auf das Kyrio etc. nicht bloß das Pater noster, sondern auch das Apostolische Symbolum, und zwar aus dem Grund, weil es als Tauffsymbol die für den Satan schreckenerregende Parole des Streiters Christi ist, welche dieser nach Mahnung der heiligen Väter besonders jeden Morgen und Abend² abgeben soll, am Morgen zur Schutzwehr wider die Angriffe Satans während des Tages und bei einbrechender Nacht wider die timores nocturni. Gleich dem Pater noster wird das Credo still gebetet, quia corde creditur ad iustitiam, aber laut angestimmt und laut geschlossen, quia ore fit confessio ad salutem³. In der Prim steht der Vater in den auf das Credo folgenden Versikeln zunächst, Gott möge die Bitten, so er in der Morgenfrühe zu ihm empor sendet, gnädig aufnehmen⁴, möge ihm sodann die Gnade verleihen, den ganzen Tag über in strömendem Lobpreis ihn zu verherrlichen⁵, möge ihm aber allererst seine Sünden verzeihen, sein Herz rein und dadurch freudig machen⁶. Zur Erlangung dieses Sündennachlasses wird nun das Confiteor gesprochen⁷ und vor Beginn desselben unter Selbstdiagnose im Adiutorium nostrum in nomine Domini um jene Gnadenhilfe Gottes gefleht, ohne welche es kein wahrhaft reumütiges Sündenbekenntnis gibt.

An den Tagen, an welchen in den Laudes die Preces feriales treffen, müssen auch in der Prim Ferial preces gebetet werden; den Charakter solcher erhalten die Sonntagspreces der Prim dadurch, daß eine Einschaltung in sie gemacht wird, und daß sie flexis genibus verrichtet werden. Von den zwölf Versikeln, welche nach Redde mihi laetitiam salutaris tui in die Sonntagspreces eingeschaltet werden, sind elf aus Psalmen entnommen. Dem Geiste der Bußzeit entsprechend, enthalten sie zunächst die Bitte um Befreiung von allen feindlichen, zur Sünde verlockenden, in die Sündenknechtshaft führenden Einflüssen⁸, wofür dann Gott Dank erstatte werden soll⁹; hierauf folgt erneute Bitte um Gottes rettende und unterstützende Gnade¹⁰, um das Erbarmen des dreimal heiligen Gottes (Sanctus, sanctus, sanctus etc.), und sofort, in der sichern Hoffnung auf Erhörung, auch gleich die Aufrufforderung, dem Herrn für alle von ihm erlangte Huld zu danken¹¹.

Die Preces dominicales im Kompletorium unseres römischen Breviars sind ungleich kürzer als die in der Prim. Gleich diesen beginnen sie mit Kyrie

¹ Im Kompletorium dermalen schon am Anfang, darum nicht mehr in den Preces wie ehedem.

² Noch im 13. Jahrhundert schreiben einzelne Synoden vor, in Prim und Kompletorium (also morgens und abends) solle das Apostolische Glaubensbekenntnis in Rücksicht auf das Volk (das also noch am Stundengebet teilnahm) laut gebetet werden. Daß jeder Christ wenigstens für sich privatim morgens und abends den Glauben bete, wird von den mittelalterlichen Schriftstellern sehr eingeschränkt; so sagt Berthold von Regensburg: „Ein jeglicher Mensch soll den Glauben täglich zweimal beten, des Morgens, so du aufstehst, und des Nachts, so du niedergehst, bis an deinen Tod; so du dann am Ende liegst und dir der Teufel deinen Glauben gern abgewonne, daß er dir nicht gut zu nehmen ist.“ Vgl. Göbl, Geschichte der Katechese im Mittelalter 89 138.

³ Durand., Rationale I. 5, c. 5, n. 11. ⁴ Ps 87, 14. ⁵ Ps 70, 8.

⁶ Ps 50, 11—13.

⁷ Betet man allein, so spricht man das Confiteor nur einmal und läßt (tibi — te) Pater und (vobis — vos) Fratres ganz aus; in diesem Fall betet es der Offiziator zugleich nomine suo et nomine populi, spricht daher auch Misereatur nostri omnipotens Deus etc.

⁸ Ps 139, 2; 58, 2; 58, 3.

⁹ Ps 60, 9.

¹⁰ Ps 64, 6; 69, 2.

¹¹ Ps 102—105.

eleison, Pater noster und Credo; dann folgen drei Versikel¹, welche Lobpreis des Dreieinigen für die während des Tages empfangene Gnade enthalten, hierauf Bittversikel um Gottes Segen und Schutz für die Nacht, um welchen sofort mittlerisch in der schönen Oration Visita quae sumus gefleht wird und den man schließlich mittels Selbtsibefreuzung sich wunschweise zuwendet im Benedicat et custodiat nos omnipotens et misericors Dominus, Pater et Filius et Spiritus sanctus. An den Tagen, wo Preces feriales treffen, werden im Kompletorium die Sonntagspreces lediglich kniend gebetet und wird keinerlei Einschaltung in sie gemacht.

c) Das stets sich gleich bleibende Fundament der Preces im Stundengebet bilden Litanie (Kyrie eleison etc.) und Pater noster, welche schon die Regel des hl. Benedicti am Schluß aller einzelnen Horen zu beten vorschrieb; vielleicht wurde das gleiche durch Gregor I. auch für die römische Kirche vorgeschrieben, wenn in derselben nicht schon früher wenigstens für Laudes und Vesper Preces, ähnlich wie im Orient, eingeführt waren². Wie aus den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters zu ersehen ist, hatten im römischen Brevier die Preces keineswegs immer und überall den gleichen Umfang; Einheit aber herrschte darin, daß man sie nur an Ferien, nicht auch an den Festen betete; in horis ferialibus preces interseruntur, quae in festis rationabiliter omittuntur. In ferialibus enim ploramus (daher preces flebiles) nostram peregrinationem, ideoque utimur obsecrationibus, orationibus et postulationibus pro nobis et omnibus in commune; sed in festivitatibus recolimus nostram et Domini resurrectionem; et qui manentem civitatem hic non habemus, coelestem Hierusalem nobis futuram inquirimus, ubi non habebit locum miseria, et ideo pro miseris non implorabitur misericordia³. Erst seit Pius V. haben die Preces überall, wo man des römischen Breviers sich bedient, die gleiche Gestalt und werden sie an den gleichen Tagen verrichtet. Pius X. fügte den Preces feriales in Laudes und Vesper noch eine Fürbitte für den Papst und den Diözesanbischof bei, befeitigte aber in diesen Preces den Psalm 50 bzw. 129.

4. Bei der Konkurrenz und Okkurrenz zweier Offizien findet mittels Antiphon, Versikel und Oration die sog. Commemoratio specialis statt. Außer ihr gibt es Commemorationes communes, die allgemeiner Natur sind und daher im Psalterium nach der Samstagvesper eingereiht sind; weil sie zumeist Anrufungen von Heiligen sind, führen sie auch den Namen Suffragia sanctorum. Sie werden in den beiden Horen, welche seit alters feierlicher gehalten und auch vom Volke besucht wurden, nämlich in Vesper und Laudes, nach der Tagesoration, oder wenn Commemorationes speciales stattfinden, im Anschluß an diese zu gewissen Zeiten und an bestimmten Tagen gebetet.

Nachdem man in der vorausgehenden Tagesoration um die spezielle, spezielle Tagesgnade gefleht hat, empfiehlt man sich für den beginnenden Tag (Laudes) und die hereinbrechende Nacht (Vesper) auch noch der speziellen Fürbitte und dem Schutz der Heiligen, indem man ihrer feiernd gedenkt. An Tagen aber, an welchen wegen ihres festlicheren und freudigen Charakters (festa duplia, auch semidupl. infra octavas oder simplifizierte festa duplia) ohnedies schon größere Gebetszubersicht herrscht und der Vater seine ganze Aufmerksamkeit auf das betreffende Fest richten soll, bleiben die Suffragien weg, desgleichen während der Adventszeit, wo das Seelenauge ganz auf den nahenden Erlöser

¹ On 8, 19 20 26.

² Vgl. Konzil von Agde a. 506, c. 30.

³ Sicard., Mitrale l. 4, c. 6. Durand., Rationale l. 5, c. 5, n. 8 ff.

(nicht speziell auch auf die Heiligen), und während der Passionszeit, wo es in Teilnahme und Schmerz nur auf den leidenden Erlöser gerichtet ist; in der österlichen Zeit, welche den Charakter einer fortlaufenden Fest- und Jubelzeit hat, tritt an die Stelle der Suffragien die Commemoratio de cruce, welche jubelnd den in der Auferstehung dokumentierten Sieg vom Kreuze feiert.

Die Suffragia sanctorum sind bereits im 11. Jahrhundert in außerrömischen, näherhin französischen und deutschen Kirchen gebräuchlich gewesen. Nach Johannes von Avranches († 1079) wurden kommemoriert: die allerseligste Jungfrau, die heiligen Engel, Johannes der Täufer, der hl. Petrus, der hl. Johannes Evangelist, die heiligen Apostel, St Stephan, die heiligen Märtyrer, der hl. Martin, die Bekenner und die Jungfrauen. Wie aus dem Antiphonar von St Peter ersichtlich ist, war im 12. Jahrhundert am Schlüsse der Laudes und Vesper eine Kommemoration der allerseligsten Jungfrau und aller Heiligen, sowie eine Kommemoration der Apostelfürsten an allen Tagen, mit Ausnahme der Weihnachtszeit und der Zeit vom Passionssonntag bis Pfingsten, üblich¹. Der Ursprung dieser Suffragien kann möglicherweise eine Beleuchtung durch die Tatsache erhalten, daß der heilige Bischof Ulrich in Augsburg (10. Jahrhundert) gewöhnlich außer dem betreffenden Tagesoffizium noch ein Officium de beata Maria Virgine, de s. cruce und de omnibus sanctis mit seinem Domklerus abzubeten pflegte. Ähnliches geschah sicherlich auch anderwärts, und liegt daher die Vermutung nahe, daß behufs Abkürzung solch umfanglichen Gebetspensums nachmals als Surrogat für derlei Motivoffizien die Commemorations communes oder suffragia sanctorum eingeführt wurden. Der Commemoratio de cruce zur österlichen Zeit tut schon der Mikrologus² (Ende des 11. Jahrhunderts) und der erste römische Ordo³ Erwähnung; sie entstammt wahrscheinlich der feierlichen römischen Östervesper ad Sanctam Crucem⁴. Durand⁵ begründet die Kommemorationen also: Commemoratio sanctorum dupli ex causa sieri consuevit, ad recolendum eorum sanctitatis meritum (d. i. um die Heiligen zu feiern), et impetrandum nobis patrocinium salutare, quae duo diligentissime in Christo nostro capite passionis et resurrectionis suae tempore nobis attendenda monstrantur, quia passionis suae tempore praebuit eximum humilitatis et sanctitatis exemplum; post resurrectionem vero suam apud patrem noster advocatus factus est singularis. Ut igitur nostra intentio illo praeципue tempore (Passions- und österliche Zeit) feratur in sua e (non sanctorum) sanctitatis exemplum et in illo spes nostra solum elevetur ad unicum eius et singulare refugium et patrocinium, idcirco convenientior tunc illorum sanctorum specialia suffragia dimittuntur. Im Hinblick darauf, daß in vielen Kirchen neben der commemoratio einzelner Heiligen regelmäßig auch eine solche de omnibus sanctis stattfand, bemerkt Durand dann weiter: Fit aliqualis et generalis sanctorum commemoratio in ecclesia, quia propter eorum multitudinem et nostram imbecillitatem de ipsorum quolibet solemnizari non potest. Als Grund, warum in der Passions- und Österzeit auch die commemoratio de pace ausgelassen werde, führt er an: quia Christus pacificavit per sanguinem crucis eius (Passionszeit) sive quae in terris sive quae in coelis sunt, et post resurrectionem suam (österliche Zeit) pacem discipulis suis annuntiavit et cum eis ipse, qui est pax nostra, continue usque ad ascensionem

¹ Batiffol, Histoire du breviaire romain 184.

² c. 30.

³ c. 55.

⁴ Ordo rom. XI 48.

⁵ Rationale l. 6, c. 60, n. 5.

conversatus est, tunc iis pacem suam dedit dicens: pacem meam do vobis, et in Pentecoste consolatorem mittere dignatus est; incassum ergo fieret commemoratio de pace. Einer eigenen Commemoratio crucis für die österliche Zeit erwähnt Durand nicht. Das neue Ordinarium divini Officii kennt an Stelle der Suffragien nur mehr eine kurze Antiphon und Versikel nebst der Oration A cunctis.

§ 100. Beginn und Abschluß der einzelnen Horen.

1. Vor den einzelnen Horen das Pater noster mit Ave, vor dem gesamten Offizium und der Prim auch noch das Apostolische Symbolum (still) zu beten, kam im Laufe des Mittelalters auf dem Wege der Gewohnheit in Gebrauch¹; allgemein vorgeschrieben wurde es erst durch Pius V. Schon weil das Vaterunser die Norm für jegliches Gebet ist, erscheint es als ganz passend, daß jede Gebetsstunde es an der Spitze habe, wie früherhin auch jede in dasselbe auslief. Sodann ist die andächtige Rezitation des Vaterunser in Verbindung mit dem Ave Maria besonders geeignet, für das nachfolgende liturgische Gebet gut zu disponieren, ut abactis eius virtute muscis morientibus mens tranquillior facta ad pangendas Dei laudes praeparetur et devotionis suavitatem admittat². Das Apostolische Symbolum, welches Taufsymbol ist, beim Beginn des gesamten Offiziums betend, gibt der Beter als Streiter Christi seine Parole ab wider den Satan, auf daß derselbe während des ganzen Offiziums mit seinen Einflüsterungen ihm fern bleibe; sodann vergegenwärtigt sich der Beter im Symbolum all die Glaubensstatsachen, welche den Gegenstand des Dankes usw. im Stundengebet bilden; am Schluß des gesamten Offiziums erscheinen Pater, Ave und Credo als nochmalige Zusammenfassung des nächtlichen und täglichen Stundengebets und als vorschriftsmäßige Dedikation desselben an den Dreieinen, dessen gesamtes Werk man sich abschließend im Symbolum nochmals vergegenwärtigt.

2. Nach der Regel des hl. Benedikt (c. 9) soll bei dem Beginn der einzelnen Gebetsstunden das Deus in adiutorium meum intende etc. gebetet werden, was auch im römischen Brevier wohl schon seit Gregor I., wenn nicht schon länger, geschieht. In diesem Psalmvers (69, 2) erslehen wir demut- und vertrauensvoll Gottes Gnadenbeistand behufs andächtigen Betens und wider alle jene Feinde unserer Seele, die uns beim nachfolgenden Stundengebet in was immer für einer Weise stören und dessen Früchte uns schmälern könnten, wie schon in I 321 f unter Bezugnahme auf eine herrliche diesbezügliche Stelle bei Cassian des näheren dargetan wurde. Um die erbetenen Gnaden sich aus dem Schatz des Kreuzesopfers anzueignen, findet beim Deus in adiutorium

¹ Die Vorschrift, Paternoster und Credo vor der Matutin und Prim und nach dem Kompletorium zu beten, findet sich schon bei Benedict von Aniane († 821). Vita S. Bened. Anian. c. 8. Acta SS. Febr. V 618. Väumer, Geschichte des Breviers 263. Ein Breviarium secundum consuetudinem romanae Curiae (Parisiis 1509) ordnet bereits die Rezitation des Paternoster und Ave Maria vor jeder kanonischen Hore an, eine Bestimmung, welche Pius V. auf die ganze Kirche ausdehnte. Ebd. 445.

² Bona, De psalmod. I. 16, c. 1.

Selbstbekreuzung statt (I 322). An den Psalmvers schließt sich stets die Doxologie Gloria Patri etc. an als Huldigung vor dem soeben um Gnadenbeistand angeflehten Gott, und um sich mit der Alleluja singenden himmlischen Kirche¹ gleich am Anfang des Gebets zusammenzuschließen, setzt man der Doxologie ein Alleluja bei, das nur von Septuagesima bis Ostern in Wegfall kommt. Triduo mortis Christi und im Totenoffizium fallen Psalmvers und Doxologie weg — in signum tristitiae; das Kreuzzeichen zu Anfang des Offiziums aber bleibt.

3. Wie man schon im früheren Mittelalter an gewissen Tagen und zu gewissen Zeiten den Schluß der Opferfeier mit Benedicamus Domino ankündigte, so auch den der einzelnen Gebetsstunden. Benedicamus Domino est laus finalis, sagt Sicard von Cremona². Der Sinn dieser Schlußformel wird sein: Laßt uns die Gebetsstunde nunmehr damit schließen, daß wir jetzt nochmals Gott loben, indem wir innerlich uns anbetend und dankend vor ihm neigen und so die vorausgegangenen Gebete und Lobpreisungen zusammenfassen und ihm weißen; oder aber die Schlußformel ist eine Aufforderung, auch nach Beendigung der Gebetsstunde, bei den Geschäften usw., auf das Lob Gottes nicht zu vergessen, es dadurch, daß man alles zur Ehre Gottes tut, leidet usw., auch außer der Kirche fortzuführen. Das Deo gratias ist eine ebenso bündige als kräftige Danksgabe für all den Segen, welcher für die Teilnehmer an die soeben beendigte Gebetsstunde geknüpft war.

Nachdem die Gebetsstunde mit dem Benedicamus Domino etc. bereits geschlossen ist, bei mehreren Gebetsstunden im Fidelium animae defunctorum per misericordiam Dei requiescant in pace auch noch der Verstorbenen zu gedenken, hierauf Pater noster und die Bitte um den (inneren) Frieden im Dominus tecum nobis suam pacem anzureihen, ist sehr späten Ursprungs und erst im Brevier Pius' V. allgemein vorgeschrieben. Für die Verstorbenen hatte man früher nicht bloß an bestimmten Tagen das Officium defunctorum, sondern vielfach jeden Tag nach der Terz, Sext und Non einen Psalm (De profundis, Miserere, Domine exaudi) gebetet und denselben mit Requiem aeternam etc. geschlossen.

§ 101. Die Marianischen Antiphonen.

1. Die allerheiligste Jungfrau Maria, welche als Gottesmutter wegen ihrer außerordentlichen Stellung im Erlösungswerke seit ältester Zeit in der Kirche eine ganz besondere Verehrung genoß und vertrauensvollst um ihre mächtige Fürbitte angerufen wurde, führt in der Lauretanischen Litanei unter andern auch das Prädikat *Vas insigne devotionis*. In dieses vortreffliche Gefäß der Andacht, in das unbefleckte Mutterherz Marias, legen wir das zu Ende gebetete Tagesoffizium, indem wir jederzeit am Schluß des Kompletoriums in der betreffenden Marianischen Antiphon mit Versikel und Oration ihr ehrfurchtsvollste Huldigung darbringen in der Absicht, daß sie als unsere Mutterin und Fürsprecherin das soeben verrichtete Stundengebet Gott darbiete, die

¹ Offb 9, 1—6.

² Rationale I. 4, c. 5.

von uns verschuldeten Mängel desselben durch ihre Verdienste ergänze und für die kommende Nacht uns in ihren besondern Schutz nehme¹. Zum Zeichen tiefer Ehrfurcht und zugleich dringlichen Bittens von Seiten der weinenden Kinder Evas werden die Marianischen Antiphonen samt Versikel und Oration (während welcher nur der Offiziator steht) auf den Knien verrichtet; nur in der ganzen österlichen Zeit und an den Sonntagen, als wöchentlicher Rekapitulation des Osterfestes, wird die Marianische Antiphon, und was zu ihr gehört, zur Erinnerung an die Auferstehung des Herrn stehend gebetet.

Am frühesten kam jedenfalls das von dem Reichenauer Mönch Hermannus Kontraktus († 1054) verfaßte Salve regina, und zwar zunächst in der Hofkapelle Ludwigs IX., des Heiligen², in Gebrauch, wo es täglich nach der Komplet feierlich gesungen wurde. Gewiß ist, daß das Salve regina schon im 11. Jahrhundert vorhanden und verbreitet war. Das Chronicon Spirensse sodann berichtet, der hl. Bernhard, dieser innige Marienverehrer, welcher im Jahre 1147 in Speier den Kreuzzug predigte, sei im dortigen Dome, als man das Salve regina sang, auf die Knie gefallen und habe am Schluß des Gesanges gerufen: O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria³. Im 16. Jahrhundert ward das Salve regina mit den andern Marianischen Antiphonen am Schluß jeder Hore gebetet als Eratz für das Officium parvum beatae Mariae Virginis⁴. Ursprünglich und noch im 16. Jahrhundert lautete der Anfang: Salve regina misericordiae; das mater vor misericordiae wurde erst später eingeschaltet; noch Luther, welcher das Salve regina „eine große Gotteslästerung“ nannte, überzeugt: „Bist gegrüßet, du Königin der Barmherzigkeit.“ „Mutter der Barmherzigkeit“ heißt Maria nicht etwa bloß deshalb, weil sie gegen uns als ihre Kinder in Christo barmherzig ist, sondern wohl allererst deshalb, weil sie die leibliche Mutter des Gottmenschen, des barmherzigen Hohenpriesters, ist, weil sie die persönliche, göttliche Barmherzigkeit geboren hat. Der

¹ Zunächst als Bitte um den Schutz für die Nacht sind die Marianischen Antiphonen nach dem Completorium aufgefaßt in einer Verordnung des Generalkapitels der Mönche Englands zu Northampton im Jahre 1444, welche lautet: Ne serpens versatus, quos vigilantes nequit subvertere, dormientes noctanter illudat, opus esse consenmus ante somnum eius implorare suffragium, per quam exstitit caput ipsius serpentis contritum; hinc est, quod statuimus, ut singulis diebus statim post Completorium in honorem beatae Virginis una cum choro cantetur antiphona . . . post quam sequatur oratio de eadem. Martene, De antiqu. monachorum ritibus c. 12.

² Thomassin., Vet. et nova discipl. I 2, c. 87, n. 2. Bäumer, Geschichte des Breviers 353. Über das Salve regina handeln: C. W. Brambach, Die verloren geglaubte Historia de sancta Afra martyre und das Salve regina des Hermannus Kontraktus, Karlsruhe 1892. P. Wagner, Das Salve regina, in Greg. Rundschau 1903, 69 ff. Krebs, Das Salve regina als Marianische Schlufantiphon: Theol. Quartalschr., Tübingen 1906, 61 ff.

³ Legenden über das Salve regina bringt Wagner in dem oben angeführten Artikel der Greg. Rundschau, ferner in Theol. Revue II (1903) 214 ff.

⁴ Bäumer, Geschichte des Breviers 261. Wie Mercati (Leggenda medievale sulla ‘Salve Regina’, in Rassegna Gregor. VI. [1907] 43 ff) bemerkt, bietet bereits Cäsarius von Heisterbach († 1240; A. Meester, Die Fragmente der libri 8 miraculorum des Cäsarius von Heisterbach [1901] c. 30) eine Erzählung, wonach Nonnen, von Maria übernatürlich belehrt, beschlossen hätten, das Salve regina ad singulas horas zu singen. Wenn sich diese Bestimmung auf die kanonischen Horen bezog, so mußte das Salve regina zum mindesten schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, wenn nicht früher, den Abschluß der einzelnen Horen gebildet haben.

Gottmensch, welchen Maria geboren, ist Quelle des übernatürlichen, göttlichen Lebens¹, an dem wir in der Rechtsfertigung Anteil erhalten, und als Mutter Christi, der unser Leben ist, nennen wir sie mit unser Leben, und als Brüder Christi sind wir auch ihre Kinder. Sofern alsdann durch das Leben aus und in Christo die bittere Sünde, der ewige Tod aus unserer Seele entfernt und in der heiligmachenden Gnade süßer, himmlischer Friede in dieselbe ausgegossen wird, ist Maria auch unsere Süßigkeit und unsere Hoffnung, da sie den geboren, von dem wir alles haben, worauf unsere süße Hoffnung für das Jenseits ruht. Wohl wird es erst im Jenseits ganz offenbar werden, was wir in Christo, dem Sohne Mariens, geworden sind, denn hienieden sind wir noch im Exil², seufzen wir noch unter dem Drucke mannigfachen Elends, das aus der ersten Eva Sünde stammt; aber um so zuversichtlicher rufen wir auch Maria, die zweite, bessere Eva, um Hilfe an, auf daß sie als unsere mitleidsvolle Mutter bei Gott uns als ihre Kinder wirsam vertrete (advocata), damit sie einst uns ihren verklärten Sohn behußt ewiger Anschauung zeigen könne. Daß man diese Antiphon auch sonst für Zwecke der Volksandacht (französisch Salut) häufig gesungen habe, ergibt sich aus Luthers Worten, welcher schreibt: „Nun, dieses Gebet (Salve regina) singet man durch die ganze Welt und läutet große Glocken dazu (Salbeglocken), und ist leider dahin kommen, daß schier keine Kirche, es ist der Salve-regina darinnen zu singen reichlich gefistet“.

Auch das Alma Redemptoris mater hat nach ziemlich allgemeiner Annahme den Hermannus Konractus zum Verfasser. Es ist dringliche Bitte der schwachen (succurre cadenti), sünd- und schuldbewußten (peccatorum) Adamskinder an Maria, die allzeit jungfräuliche, welche auf die Botschaft Gabriels hin durch das erhabenste Wunder (natura mirante) Mutter ihres Schöpfers und Mutter unseres Erlösers und als solche für uns die leicht zugängliche (pervia) Pforte des Himmels und der freundlich leuchtende Stern auf dem stürmischen Meer dieses Erdenlebens geworden ist. In der Adventszeit (vgl. Versikel und Oration zum Alma Redemptoris etc.; Roratemessen) gedenkt die Kirche speziell der Engelbotschaft und der Sehnsucht Mariä nach der Geburt des Herrn (festum exspectationis partus Mariae), in der Weihnachtszeit (bis Lichtmess reichend) sodann wird Maria gefeiert als diejenige, welche uns den Erlöser wirklich geboren hat, als die hehre Mutter des Erlösers (vgl. den zugehörigen Versikel mit Oration); in Rücksicht auf seinen Inhalt erscheint daher das Alma Redemptoris als ganz besonders passend für die Advents- und Weihnachtszeit.

Der Verfasser des Ave regina coelorum ist gänzlich unbekannt. Dasselbe ist in erster Reihe Huldigungsgruß an Maria als die Himmelkönigin, sodann als Mutter des Erlösers (salve radix etc.), ferner als Jungfrau der Jungfrauen (virgo gloria), und erst zuletzt enthält es noch eine Empfehlung in die mütterliche Fürbitte Mariä.

Über den Ursprung des Regina coeli laetare berichtet Durand³ folgendes: Zur Zeit Gregors I. lagerte über Rom während der österlichen Zeit eine schrecklich verpestete Lust. Um sie zu verscheuchen, veranstaltete der Papst eine Bittprozession, bei welcher das in der Kirche Maria in ara coeli aufbewahrte, vom hl. Lukas gemalte Bild der allerseligsten Jungfrau mitgetragen wurde. Bei dieser Prozession nun entchwand vor dem Bilde her, wie von ihm verscheucht, die verpestete Lust, und neben dem Marienbilde hörte man drei Engel singen: Regina coeli laetare, alleluia — Quia, quem meruisti portare, alleluia — Resurrexit sieut dixit, alleluia, und sofort habe dann der in Prozession mitgehende Papst hinzugefügt:

¹ Jo 1, 4.

² Hebr 13, 14.

³ Rationale l. 6, c. 89, n. 3.

Ora pro nobis Deum, alleluia; auch habe er über dem castrum Crescentii (moles Hadriani) einen Engel (Michael) erblickt, der zum Zeichen des Aufhörens der Pest sein Schwert in die Scheide stellte, woher genanntes castrum den Namen Engelsburg erhalten habe. Seit dieser Zeit singe man in Rom zur österlichen Zeit das Regina coeli. Jedenfalls geht aus dieser Erzählung Durands hervor, daß man schon zu seiner Zeit dieser Antiphon ein höchst ehrwürdiges Alter beimaß.

2. Auf die zur Marianischen Antiphon gehörige Oration folgt jederzeit: V. Divinum auxilium maneat semper nobiscum; R. Amen. Vom liturgischen Stundengebet weg begibt man sich entweder an die täglichen Geschäfte oder zur nächtlichen Ruhe; daß auch dabei und daß immer und überall die im Gebet erlebte Gnadenhilfe Gottes mit uns sein möge, das ist der Sinn obiger, in Verbindung mit Selbstsegnung gesprochenen Schlußbitte. Früherhin setzte man vielfach noch hinzu: Nos cum prole pia benedicat virgo Maria.

Drittes Hauptstück.

Bon den einzelnen liturgischen Gebetsstunden.

§ 102. Die Vigilien oder das Officium nocturnum.

1. Schon in der Regel des hl. Benedikt ist die nächtliche Gebetsversammlung auf die achte Stunde der Nacht verlegt¹, d. h. zur Zeit des Äquinoktiums um 2 Uhr nach unserer gegenwärtigen Zeiteinteilung, im Sommer früher, im Winter etwas später, da die Stunden der Nacht im Winter länger als im Sommer berechnet wurden. Während manche religiöse Orden noch jetzt das Officium nocturnum cum Laudibus um Mitternacht halten, verlegten sie andere auf morgens 4 Uhr, die Kanoniker der Kathedral- und Stiftskirchen auf eine noch spätere Stunde². Statt der alten Bezeichnung Vigiliae kam nach und nach der Name Officium nocturnale vel nocturnum, und seitdem man dieses Offizium nicht mehr regelmäßig in der Nacht, sondern vielfach in der Morgenfrühe betete, der Name Matutinum in Gebrauch, den es in unserem jetzigen römischen Brevier hat; früher hieß Matutinum die der vierten Nachtwache (Morgenfrühe) entsprechende Gebetsstunde, welche man dann als Laudes matutinales oder kurzweg als Laudes bezeichnete, weil in ihr täglich die schon von Cassian als Laudes bezeichneten Lobsämlen 148—150 vorkommen³. Gegenwärtig werden Matutin und Laudes bei uns regelmäßig nur noch in Nativitate Domini in der Nacht gehalten; in Rom war bei St Peter noch im 12. Jahrhundert statio nocturnalis auch am Sonntag Gaudete, ferner an Epiphanie, Himmelfahrt, Pfingsten, Peter und Paul, St Andreas⁴. Schon im 16. Jahrhundert war die Sitte des

¹ Nach Amalarius (De ordine antiphonarii c. 1) verschob zuweilen die infirmitas humana die Persolvierung des Officium nocturnum bis zum gallicinium, der Zeit des ersten Hahnenschreis, „im Sommer halb 2 Uhr oder noch ein wenig früher, bis gegen 3 oder 4 Uhr, im Winter von 4 oder 5 bis 6 Uhr“ (Bäumer, Geschichte des Breviers 20).

² Beleth, Expl. div. off. c. 20.

³ De inst. coenob. I. 3, c. 6.

⁴ Mabillon, Mus. Ital. II 158.

Antizipierens weit verbreitet, welche das Caeremoniale episcoporum¹ auch für das öffentliche Chorgebet kennt.

Zur Motivierung nächtlicher Gebetsstunden führen schon die Väter und dann die mittelalterlichen Schriftsteller stets an erster Stelle die Mahnung Christi an, sich auf die Ankunft des Herrn durch (Gebets-) Wachen in der Nacht bereit zu halten. Der hl. Chrysostomus betont sodann auch, daß die Ruhe der Nacht ganz besonders zum Gebet, zumal zum Gebet unter Tränen² und zur Erquickung der Seele sich eigne: „Das Feuer nimmt nicht so sehr den Rost vom Metalle, als wie das nächtliche Gebet den Rost unserer Sünden. . . . In der Nacht atmen die Pflanzen ein; da wird vor allem auch die Seele (im Gebetsatmen) erquicken den Tau empfangen, mehr als jene, und was immer untertags durch die Sonnenglut ausgetrocknet worden ist, das wird in der Nacht wieder erfrischt.“³ Der hl. Ambrosius⁴ motiviert das Gebet in der Nacht auch durch den Hinweis darauf, daß in der Nacht die Versuchungen von seiten des Satans und des Fleisches behufs Umnachtung der Seele mit Sünden am stärksten seien⁵, und daß, wie die Nacht besonders geeignet sei zu Versuchungen, dieselbe von Gott oft auch für seine Strafgerichte ausgewählt worden sei, wie namentlich die Ägypter erfahren mußten. Durand⁶ gibt fünf Gründe an, warum man in der Nacht, und zwar in vier Abteilungen (drei Nocturnen und Laudes), Gebetsdienst vollziehe: Primo, quia Aegyptii de nocte interfecti sunt, et primogenita Israelis servata; ut igitur servet nobis Dominus primogenita nostra, i. e. hereditatem regni coelestis, quam nobis primogenitus Dei acquisivit, ideo canimus ei officium nocturnum. . . . Secundo, quia filius Dei fuit media nocte natus . . . , ut igitur ipsius nativitati grati simus, eum de nocte laudamus et gratias de ipsius nativitate agimus. Tertio, quia Christus in nocte hac hora captus et illusus est a Iudeis; ea hora etiam spoliavit infernum⁷, large noctem accipiendo seu ante lucem. Mane vero surrexit. Media etiam nocte ad iudicium venturus asseritur. . . . Quarto, ut noctes delictorum nostrorum illuminarentur (vgl. oben Chrysostomus). . . . Quinto propter carnis illecebras psallendo et orando damnandas, quia, sicut dicitur Eccli. 31, 1, domat carnes (vgl. oben Ambrosius).

2. Das Officium nocturnum oder die jetzt so genannte Matutin ist mittlerische Gebetsteilheit der Nacht resp. der drei Nachtwachen; darin wird auch der Grund liegen, warum an Sonn- und Festtagen die Matutin in der Regel drei Nocturnen, und warum jede derselben einen Ternar von

¹ In l. 2, c. 5, n. 1 ist nur die Rede, daß die Matutin hora competenti begonnen werde; für das Triduum sacram bestimmt das Caer. ep. (c. 22, n. 3), daß die Matutin hora vigesima prima vel circa beginne. Am Schluße desselben Kapitels (n. 17) bemerkt es Advertatur, ut officium perficiatur hora tarda, hoc est, sole occidente.

² Ps 6, 7. ³ Hom. 26 in Act.

⁴ Expos. in Ps. 118, sermo 8, n. 46 ff.

⁵ Wohl mit Rücksicht darauf wird nach der Regel des hl. Benedikt (c. 9) vor dem Invitatorium der dritte Psalm — Domine, quid multiplicati sunt, qui tribulant me — gebetet und speziell gegen zerstreuende Einschlüsterungen des bösen Feindes beim Gebete gerichtet.

⁶ Rationale I. 5, c. 3, n. 2.

⁷ Bezieht sich auf den im Evangelium Nikodemus' geschilderten Siegeszug der Seele Christi durch die Unterwelt und auf die Entmächtigung der portae infernales unmittelbar vor der Rückkehr der Seele des Herrn in den im Grabe ruhenden Leichnam behufs der glorreichen Auferstehung in der Morgenfrühe (Zeit der Laudes).

Psalmen und drei Lesungen hat. Die Ferialmatutin hat nur eine Nocturn, weil an den Ferien die nächtliche Gebetsversammlung von kürzerer Dauer sein mußte. Seine jetzige Gestalt hat das sonntägliche und feriale Officium nocturnum des römischen Breviers der Hauptfache nach wohl schon durch Gregor I. unter dem Einfluß der Benediktinerregel erhalten; die bisherige Verteilung des Psalters für die Sonntage und Ferien war schon im 9. Jahrhundert gebräuchlich und reicht möglicherweise auf Gregor d. Gr. zurück¹.

3. Gemäß der Mahnung des Siraciden² bereitete man sich an heiliger Stätte (Kirche, Chor) auf den Beginn des eigentlichen Offiziums durch Verrichtung verschiedener Gebete vor, durch welche man sich in vorläufige Beziehung mit Gott setzen, von ihm Beistand wider satanische und andere Anfechtungen während des nachfolgenden Offiziums und die Gnade andächtigen Gebets erlangen wollte, zu welchem Zweck seit Pius V. vor Beginn des Officium nocturnum vorschriftsgemäß Pater, Ave und Credo gebetet werden. Zu dem gleichen Zweck wurde beim Beginn der einzelnen Gebetsstunden der Psalmvers Deus in adiutorium gesprochen, welchem aber im Officium nocturnum das spezifische Domine labia mea aperies etc. vorausgeht, welches nach der Regel des hl. Benedikt³ erst nach dem Deus in adiutorium, und zwar dreimal nacheinander, zu beten ist. Es ist aus Psalm 50, 17 entnommen und war im Munde Davids vertrauensvolle Bitte, Gott möge ihm seine Sünde verzeihen und ihm so Anlaß geben (seine Lippen öffnen), ihn dafür zu loben und zu preisen. Wohl wissend, daß wir ohne Gnade von Gott nicht imstande sind, auch nur den Namen Jesu mit Glauben und Innigkeit auszusprechen⁴, geschweige denn zu lange dauerndem Gebete freudig uns anzuschicken und dasselbe so zu verrichten, daß es ein würdiges, gottgefälliges Lobopfer ist, fleht der Brevierbeter beim Beginn des Officium nocturnum resp. des ganzen Tagesoffiziums zum Herrn, er möge (aperies = aperi) ihm durch die Gnade vom Kreuze (daher Bekreuzung der Lippen) die Lippen öffnen für das nachfolgende Stundengebet, das seinem Hauptcharakter nach Lobgebet ist (annuntiabit laudem), anders ausgedrückt, er möge ihn durch übernatürliche Gnade innerlich anregen, reinigen, erleuchten und erwärmen für den Lobpreis Gottes⁵. Im Gloria Patri etc. wird sofort mit dem Verkünden des Lobes Gottes begonnen.

Die Clunienser verrichteten zwischen dem ersten und zweiten Glöckenzeichen in der Stille drei Vorbereitungssorationen, hierauf die 15 Gradualpsalmen in drei Abteilungen; dann erst begannen mit Deus in adiutorium die Metten. Durand⁶ berichtet: Die Beter verneigen sich vor Beginn der Nocturnen, um dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste zu huldigen, dreimal gegen den Altar hin und sprechen zu jeder Inklination ein Pater (damals noch ohne Ave); dann fügt er hinzu: Quidam tamen adhuc habent speciales orationes, deinde quidam

¹ Bäumer, Geschichte des Breviers 252.

² 18, 23.

³ c. 9.

⁴ 1 Kor 12, 3.

⁵ Eine mehr äußerliche Erklärung von Sicard u. a. lautet: Cum in nocte dormitum ivimus, os et pectus (in Completorio) signo crucis quasi sigillo Domini munivimus; et ideo ab eo, cuius sigillum est, reserandi labia licentiam postulamus.

⁶ Rationale 1. 5, c. 3, n. 8. Vgl. Sicard., Mitrale 1. 4, c. 1.

psalmos graduales incipiunt. Bei St Peter in Rom fand noch im 12. Jahrhundert an etlichen Tagen um Mitternacht zuerst eine Art Vormette (vigilia, mit drei Psalmen, Lektionen und Te deum) statt, nach welcher der Papst mehrere Altäre und verschiedene Heiligtümer, zuletzt den Hochaltar inzessierte, worauf dann erst das Matutinum mit Domine labia mea aperies und nachfolgendem Invitatorium begann¹. Bei den Cluniacensern wurde an Sonn- und Festtagen während der dritten, sechsten und neunten Lektion der Hauptaltar von einem Priester in Chorkappe inzessiert, worauf dann Inzensation der zum Chorgebet Versammelten folgte.

4. Das Invitatorium, in der Regel des hl. Benedikt passend antiphona, bei Amalarius schon Invitatorium oder auch antiphona invitatoria genannt, ist bestimmt, die Beter zum Beginn des Officium nocturnum, in welchem dem majestätischen, allgütigen Gott Anbetung (venite adoremus) geweiht, Gott in Christo und seinen Heiligen verherrlicht werden soll, laut und feierlich einzuladen. Die Mittelalterlichen vergleichen die antiphona invitatoria nicht unpassend mit der Militärtrompete, mittels welcher der Herold (praeco — hier der Sänger des Invitatoriums) die Soldaten zum militärischen Dienst zusammenruft². An den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien ist das Invitatorium aus dem zugehörigen Psalm 94 entnommen und eine mehr allgemein gehaltene Aufforderung zum Lobe Gottes; häufig aber, namentlich an den Festen, deutet es die spezielle Intention an, in welcher zunächst das nachfolgende Officium nocturnum, dann aber auch das zugehörige Officium divinum gebetet werden soll. Der zum Invitatorium gehörige Psalm 94 ist das einzige Beispiel eines vollständig responsorial vorgetragenen Psalms, das sich in unserer heutigen Liturgie noch erhalten hat. Triduo mortis Christi fällt das Invitatorium, da es feierlichen Charakter hat, in signum tristitiae weg, ebenso im Totenoffizium, wenn dieses nicht, wie an Allerseelen und am Begräbnistag, mit einer gewissen Feierlichkeit und darum auch mit allen drei Nokturnen gebetet wird.

a) Der Psalm 94 ist seinem grammatisch-historischen Sinne nach eine feierliche Aufforderung des am Sabbat zum Früh gottesdienst (praeoccupemus faciem eius) versammelten Judentvolkes, den majestätischen Gott (magnus Dominus — rex magnus) durch Psalmengesang zu verherrlichen, da er ja der allmächtige Schöpfer, Erhalter und Träger (in manu eius fines terrae) der ganzen Welt (mare, ari-dum) ist und vor dessen Auge nichts verborgen ist (altitudines montium conspicit), sodann die Aufforderung, vor ihm auch Tränen des Dankes und der Freude zu weinen dafür, daß er die Israeliten nicht bloß erschaffen (fecit nos), sondern aus allen Völkern zu seinem besondern Eigentum auserwählt hat, ihr liebender Vater und Hirte geworden ist (populus eius — oves pascuae eius). Auch der jüdische Gottesdienst war nicht bloß Ansprache der Beter an Gott, sondern auch Antwort Gottes

¹ Mabillon, Mus. Ital. II 122 f.

² Dat tuba cantoris signum per antiphonam invitatoriam, ut excitentur Christiani circum quaque et concurrant ad scholam doctorum et pastorum ecclesiarum, schreibt Amalarius (De ordine antiphonarii c. 1), während Sicard, Durand u. a. den Vergleich vom Militär hernehmen. Nach Durand hatte das Invitatorium auch die Bestimmung, diejenigen, welche in der Kirche umher an den Altären noch Vorbereitungsgebete verrichteten, aufzufordern, daß sie jetzt sich zum Beginn des Offiziums im Chor zusammenföhren sollen.

an sie. Zu den im Tempel beim Gottesdienst versammelten Israeliten sprach der Ewige in lehrhaften Psalmen, die gesungen wurden, und in den Lesungen (Paraschen des Pentateuchs), die wohl schon seit Moses stattfanden; darum folgt auf die Auferfordernung zum Lobpreis Gottes noch die ernsthafte Ermahnung der an der Kultustätte Versammelten, sie sollten der Stimme Gottes, welche heute (am Sabbat) an sie ergehe, vertrauensvoll williges Gehör schenken, sollten Gott nicht durch Misstrauen versuchen und erbittern, wie ihre Voreltern getan, da sie, obgleich schon viele Wunder vorausgegangen waren, daran zweifelten, ob Gott ihnen auch in der Wüste werde Wasser geben können¹, weshalb Gott schwur, daß von denen, welche ihn während des vierzigjährigen Zuges durch die Wüste so oft erbittert und zur Strafe herausgesondert hatten, niemand in die Ruhe, d. h. in das Gelobte Land, welches Typus der himmlischen Ruhe war², eingehen solle³.

b) Auch wenn der Priester sein Breviergebet ganz allein verrichtet, betet er gleichwohl im geistigen Zusammenschluß mit allen übrigen Brevierbetern und mit dem gläubigen Volke, daß er vor Gott vertritt und das wenigstens intentionell an ihn als Mittler sich betend anschließen soll; daher ist auch im erwähnten Fall die plurale Einladung (venite — exsultemus — adoremus etc.) am Platz. Den einzelnen Gründen, durch welche im Psalm 94 die Auferfordernung zum Lobe Gottes motiviert wird, hat man im Brevier selbstverständlich eine spezifisch christliche und der Tagesfeier entsprechende Beziehung und Deutung zu geben. An den gewöhnlichen Sonntagen wird als Hauptgrund vorangestellt: „weil er uns geschaffen hat“; dabei wird man, wie an die natürliche Erschaffung, so auch an die übernatürliche Neubelebung in Christo dem Auferstandenen und durch den Heiligen Geist denken, da ja der Sonntag nicht bloß an die Welt schöpfung, sondern ganz besonders an die Auferstehung des Herrn und an die Sendung des Heiligen Geistes bzw. an unsere mystische Auferstehung mit Christo in der Taufe, an unsere Einkindesfahrt bei Gott durch den Heiligen Geist erinnert, durch die wir „Volk Gottes und Schäflein seiner Weide“ geworden sind. In jenen Zeiten des Kirchenjahres, welchen ein spezifischer Charakter eignet (Adventszeit, Septuagesimal-, Quadragesimal-, Passions- und österliche Zeit), haben die Sonntage (im Advent, in der Passions- und österlichen Zeit auch die Ferien) eigene Invitatorien, in welchen eben die Idee der betreffenden Zeit irgendwie zum Ausdruck kommt. Noch bestimmter drückt das Invitatorium an den Festen des Herrn, der Gottesmutter und der Heiligen aus, in welcher Intention die nachfolgende Matutin, ja das ganze Tagesoffizium zu beten sei. Bald ist Gott ob eines bestimmten Geheimnisses unserer Heilsbereitung (so an den Festen des Herrn), bald als der Herr über Leben und Tod (so im Totenoffizium), bald ob der Würde und Macht, die er der jungfräulichen Gottesmutter Maria verliehen (so an den Marienfesten), bald ob des Großen, was

¹ Ex 17, 1. ² Hebr 4, 1 ff.

³ Zu Anfang der Matutin ist Psalm 94 aus der alten Itala, in der dritten Nocturn von Epiphanie aber gleich den übrigen Psalmen im Brevier aus dem Psalterium gallicanum entnommen und darum die Textesgestalt verschieden. Quadraginta annis proximus fui generationi huic wird man im Hinblick auf den hebräischen Text füglich also deuten: Ich mußte diesem Geschlechte während der 40 Jahre immer strafend nahe sein, weil sie fort und fort dem Irrtum frönten, und darum habe ich sie durch Schwur vom Heiligen Lande ausgeschlossen (si introibunt ist hebraisierend im Sinn von: ich will nicht Gott sein, wenn sie mir ins Heilige Land kommen). Die Worte quoniam non repellat Dominus plebem suam fehlen im Hebräischen und im Psalterium gallicanum; sie sind aus Ps 93, 14 herübergenommen und passen streng genommen nicht in den Zusammenhang.

er an den verschiedenen Heiligen und durch sie getan hat (so an den Heiligfesten), im liturgischen Gebet zu verherrlichen. Für die Eruierung der Festidee oder des sog. Tagesgedankens ist das Invitatorium sehr bedeutsam, ähnlich wie der Introitus der Messe. Je nach Verschiedenheit des Invitatoriums wird man auch dem Psalm 94 eine im einzelnen verschiedene Deutung und Beziehung geben, jedoch so, daß der Grundgedanke seines ersten Teils (V. 3—7) stets der gleiche bleibt, nämlich: Lasset uns Gott verherrlichen, weil er der allmächtige, majestätische König ist, von dem wir ganz abhängen und der gegen uns, sein Volk, unendlich gütig ist. Vers 8—10 sodann ist dringliche Mahnung an den Vater, der gnadenvollen Rücksprache Gottes, wie sie während der Persolvierung des Offiziums ihm zuteil wird, ein geneigtes Ohr zu leihen. Jeder Psalmbes, jede Letktion, jeder Versikel des Breviars ist eine Weck- und Mahnstimme Gottes an den Vater; wer sich gegen diese so mannißgach modulierte, liebliche Stimme Gottes nicht verhärtet, wer ihrer mit Freuden lauscht und sie in seinem Tagesleben nach- und ausklingen läßt, der genießt als Frucht seines Stundengebets schon hienieden antcipando himmlische Ruhe und wird einst ganz sicher ins himmlische Kanaan, in die wahre Ruhe¹ gelangen.

c) Unmittelbar auf den Invitatorialpsalm folgt der *Hymnus*, welcher in der Regel — auch wenn er nicht direkten Lobpreis Gottes, sondern vorwiegend Bittgebet enthält — doch eine freudig gehobene Stimmung atmet und darum als so recht geeignet erscheint, die Vater, welche den nächtlichen *Schlaf* noch nicht völlig überwunden haben, gleichfalls in eine gehobene Stimmung zu versetzen. Invitatorium sequitur hymnus, quo corda adhuc torpentia ad laudes Dei excitantur, sagt der Verfasser der Hugo von St-Victor zugeschriebenen Schrift *De officiis ecclesiasticis*², während andere mittelalterliche Liturgiker, z. B. Sicard, Durand, auf Psalm 96, 8 hinweisen, wo es heißt: *Audivit et laetata est Sion*; im Invitatorium habe Sion (die mittlerisch betende Kirche) den Weckruf Gottes gehört, und zum Zeichen, daß sie desselben sich freue, antworte sie auf ihn mit dem Hymnus, welcher wesentlich freudiger Natur sei. Für das *Officium nocturnum* sind die beiden Hymnen der gewöhnlichen Sonntage (von Epiphanie bis Quadragesima und von Trinitatis bis Advent) und die sechs Hymnen der zugehörigen Ferien besonders charakteristisch; sie lassen nämlich ganz klar erkennen, daß sie noch aus der Zeit stammen, wo man den *Schlaf* unterbrach und des *Nachts* sich zum Gebet erhob. Der eine von den erwähnten Sonntagshymnen beginnt: *Nocte surgentes vigilemus omnes, semper in psalmis meditemur atque voce concordi Domino canamus dulciter hymnos*; dann folgt die Bitte, auf Grund der Leistung solchen Gebetsdienstes einst in den Himmel zu kommen. Im andern (Primo die quo Trinitas), dessen erste Strophe den Sonntag als Tag der Erinnerung an die Welterschöpfung und an die Neubelebung der Welt durch die Auferstehung des Herrn charakterisiert, lautet die zweite Strophe: *Pulsis procul torporibus surgamus omnes ocius, et nocte quaeramus Deum... nostras preces ut audiat etc.*; vom Vater (paterna claritas) wird sofort Kraft ersehlt, die böse Begierlichkeit, die fleischliche insbesondere, niederzuhalten, vom Sohne die Nachlassung der Sünden und ewiges Leben. Auch in den Hymnen der erwähnten Ferien kommt zum Ausdruck, daß die Vater ihre nächtliche Ruhe zu dem Zweck unterbrachen, um dem majestätischen Gott Gebetsdienst zu weihen³, in welchem die Gnade ersehlt wird,

¹ Hebr 4, 11. ² II, c. 8.

³ Fer. 2. Somno refectis artibus spreto cubili surgimus. Fer. 3. Consors paterni luminis, lux ipse lucis et dies, noctem canendo rumpimus. Fer. 4. Ad confitendum surgimus, morasque noctis rumpimus. Fer. 5. Nox atra rerum contegit terrae colores omnium. Fer. 6. Lectulo consurgimus

auch die moralische Nacht, d. i. die schwere Sünde mit ihren Folgen und das, was zu ihr führt, zu überwinden, somit schon hienieden ein Lichtleben zu führen und einst dahin zu gelangen, wo es keine Nacht mehr gibt¹. Im Advent haben Sonntage und Ferien den gleichen Invitatorialhymnus, in welchem der Idee des Advents gemäß auf die Ankunft Christi im Fleische und zum Gerichte Bezug genommen ist. Im Hymnus der Sonntage und Ferien in der Quadragesima kommt die Idee des Fastens (leibliche und seelische Abstinenz) und dessen Zweck zum Ausdruck, welcher darin gelegen ist, Sünden zu tilgen und abzubüßen, um ein freuden- und gnadenreiches Osterfest feiern zu können. Hymnus für die Passionszeit ist ein Teil des erhabenen Liedes Pange lingua gloriosi lauream certaminis, in welchem der Sieg gefeiert wird, welchen der fleischgewordene Gottessohn schließlich durch sein Lebensopfer am Kreuze errungen hat. Der Hymnus für die Sonntage und Ferien der österlichen Zeit ist direkt an den Auferstandenen gerichtet und verherrlicht ihn darob, daß er, um das durch die Sünde entstellte Ebenbild Gottes wiederherzustellen, ins Fleisch kam und in seiner glorreichen Auferstehung objektiv auch uns schon zu neuem Leben auferweckt hat, in der Taufe als mystischer Auferstehung mit Christo, um dessen fortdauernde Erhaltung am Schluß des Hymnus gesieht wird. Die Invitatorialhymnen an den Festen des Herrn, der Mutter Gottes und der Heiligen geben der Idee des betreffenden Festes nach irgend einer Beziehung hin poetischer Ausdruck, was in seiner Weise auch von denen im Commune sanctorum gilt, wie selbstverständlich hier nicht im einzelnen dargetan werden kann.

5. Auf den Hymnus folgt mit den zugehörigen Antiphonen die Psalmodie, und zwar an den Sonn- und Festtagen in drei Abteilungen oder Nocturnen, an den Ferien in einer Nocturn. Wie Cassian berichtet, wurde es zunächst in Ägypten und in der Thebais, und zwar auf die Weisung eines Engels hin², Regel, bei der nächtlichen Gottesdienstfeier jederzeit zwölf Psalmen zu beten. Die Nachricht von dieser höheren Weisung verbreitete sich auch im Abendland, und wohl aus diesem Grunde schreibt die Regel des hl. Benedikt³ vor, daß sowohl an den Sonntagen als an den Ferien im Officium nocturnum stets zwölf Psalmen gebetet werden. Das zweite Konzil von Tours (567)⁴ bestimmte, daß keinesfalls weniger als zwölf Psalmen zu singen seien. Amalarius gibt als Grund an, warum man im Officium nocturnum zwölf Psalmen bete, weil die Nacht zwölf Stunden habe, und weil durch das mittlerische Gebet der Priester die während der Nacht begangenen Sünden des

noctis quieto tempore, ut flagitemus omnium a te medelam vulnerum. Sabb. Quicumque horas noctium nunc concinendo rumpimus, ditemur omnes donis beatae patriae.

¹ Fer. 2. Culpa, quam nox intulit, lucis labascat munere. Fer. 3. Aufer tenebras mentium, fuga catervas daemonum. Fer. 4. Ignosce culpas omnibus, dimitte quod peccavimus. Fer. 5. Mens ecce torpet impia, quam culpa mordet noxia; repelle tu (Christe) caliginem intrinsecus quam maxime. Fer. 6. Ne torpor instet cordium nec criminis contagio tepescat ardor spiritus, ob hoc redemptor, quassumus, reple tuo nos lumine.

² Nach Cassians Bericht (De inst. coenob. l. 2, c. 5) wetteiferten die „altehrwürdigen Väter“ bei Aufführung einer Ordensregel bezüglich der Zahl von Psalmen im abendlichen und nächtlichen Gottesdienst. Da sei ein Engel in der Gebetsversammlung erschienen, aber nach Beendigung des zwölften Psalmes vor aller Augen weggerückt worden, um anzudeuten, daß zwölf Psalmen und nicht mehr sollten gesungen werden.

³ c. 18. ⁴ De ordine antipharii c. 8.

Volkes gefühnt werden sollen; nos fratres cantemus in officio nocturnali totidem psalmos, quot horae sunt in nocte aequinoctiali, ad intercedendum pro offensis populorum, quae in nocte operantur.

Während der hl. Benedikt auch für die Sonntage an der Zwölfszahl der Psalmen festhielt, deren sechs für die erste, sechs für die zweite Nocturn, für die dritte aber biblische Käntika bestimmte, schrieb man im römischen Brevier wie für die eine Nocturn der Ferien, so auch schon für die erste Nocturn des Sonntags zwölf Psalmen vor und fügte dann, um dem Nachtoffizium der Sonntage eine größere Ausdehnung zu geben als dem ferialen, noch eine zweite und dritte Nocturn hinzu, jede mit drei Psalmen. Nunmehr müssen nach Anordnung Pius' X. sowohl im Sonntags- als auch im Ferial- und Heiligenoffizium lediglich neun Psalmen gesprochen werden. Nach vielen mittelalterlichen Liturgikern entspräche die erste Nocturn dem tempus ante legem mit den drei Perioden von Adam bis Noe, von Noe bis Abraham, von Abraham bis Moses, die zweite Nocturn dem tempus sub lege mit den drei Perioden von Moses bis David, von David bis zum babylonischen Exil, von da bis Christus, die dritte Nocturn dem tempus gratiae, welches auch drei Perioden habe, die der apostolischen Predigt, die des Kampfes gegen die Häresien und die des Friedens; weil die dritte Nocturn dem Neuen Testamente entspreche, werde in ihr auch die Lesung aus dem Evangelium genommen. In dieser ihrer mystischen Deutung gehen die Mittelalterlichen dann so weit, daß sie die einzelnen Psalmen bestimmten Personen der betreffenden Zeit in den Mund legen, z. B.: Beatus vir (Ps 1) cantat Abel, Quare fremuerunt gentes (Ps 2) cantat Enos etc.¹ Einen Hinweis auf die Trinität, deren man am Sonntag speziell gedenkt, wollten sie sodann darin erblicken, daß man am Sonntag drei Nocturnen, in jeder Nocturn drei Psalmen und drei Lektionen hat. Für die andächtige Persolvierung des Officium nocturnum sind derartige, wenn auch sinnige Deutungen nicht von Belang. Um besten und der Intention der Kirche am entsprechendsten dürfte es sein, daß man die einzelnen Psalmen auf Grundlage ihres grammatisch-historischen Sinnes in einer Stimmung betet resp. akkommidiert, welche der Idee des Sonntags im allgemeinen² und seiner Stellung in der laufenden Zeit des Kirchenjahres³ entspricht, und daß man beim Psalmengebet stets die Anliegen der Kirche im großen und ganzen, auch die Bedürfnisse der eigenen Gemeinde sowie die eigenen persönlichen Anliegen und Bedürfnisse im Auge behält. Für die Akkommmodation der Psalmen in den Festtag

¹ Vgl. dazu Thalhofer, Erklärung der Psalmen § 8, Nr. 6.

² An jedem Sonntag gedenkt man der Erhöhung der Welt, der Auferstehung Jesu und unserer mystischen Auferstehung mit ihm in der Taufe sowie der Sendung des Heiligen Geistes, so daß jeder Sonntag eine Feier der Trinität ist, worauf das Sanctus, Sanctus im achten Responsorium in der Sonntagsmatutin und das Symbolum Athanasianum der Sonntagsprim hinbeuten.

³ Im Advent haben die Psalmen der Sonntagsmatutin eigene, auf die Adventsfeier sich beziehende Antiphonen, die aber nicht in spezieller Rücksicht auf den Inhalt der betreffenden Psalmen ausgewählt sind. In der österlichen Zeit stehen sämtliche zwölf resp. drei Psalmen unter je einer alleluiaischen Antiphon, die sich auf die Tatsache der Auferstehung des Herrn bezieht.

offizien gibt die Idee des betreffenden Festes und geben meistens auch die Antiphonen ziemlich sichere Anhaltspunkte.

6. Mittelglied zwischen der Psalmodie und den Lesungen ist der Versus oder Versikulus; ihm begegnen wir nach der Psalmodie bereits in der Regel des hl. Benedikt, welche aber der nachfolgenden Oratio dominica und der Absolutio noch keine Erwähnung tut, die beide noch jetzt im Brevier der Cistercienser an dieser Stelle fehlen. Auch im römischen Brevier scheint man in alter Zeit vom Versus unmittelbar auf die Lesung übergegangen zu sein; nachmals behielt man diesen Modus nur noch für das Officium Tridui mortis Christi und das Officium defunctorum bei, um auch hierdurch sie von allen andern Offizien zu unterscheiden; nur das Pater noster schaltete man auch in die eben genannten Offizien ein, in denen es aber im Unterschied von den andern durchaus still gesprochen wird.

7. Ist die innerliche (und durch Auftreten auch äußerliche) Wendung der Vater von der Psalmodie zur nachfolgenden Lesung vollzogen, so erfolgt zunächst die ästhetische Vorbereitung auf die Lesung durch Gebet, Absolution und Benediktion, dann die Lesung selber.

Die Psalmodie ist anbetende, dankende, bittende Ansprache der Vater an Gott; in der Lesung nun folgt die Rücksprache Gottes, der an die Vater sich wendet durch die Hagiographen des Alten und Neuen Bundes (Scriptura occurrentis in der ersten, Evangelium, das ehemals ganz gelesen wurde, in der dritten Nocturn), durch die unter dem Einfluß des Heiligen Geistes stehenden Väter der Kirche (zweite Nocturn an den Sonntagen, Festen des Herrn u. a. und dritte Nocturn) und durch die Lebensbeschreibungen der Heiligen (zweite resp. einzige Nocturn an den Heiligfesten), deren Tugenden, Wunder und Martyrium Früchte des ihnen innwohnenden Heiligen Geistes und leicht verständliche, eindringliche Predigten sind. In den Lesungen vernehmen also die Vater Gottes Stimme, gegenüber welcher ihr Herz nicht zu verhärten sie schon im Invitatorium gemahnt werden. Um dies zu verhüten und das Anhören der Lesungen recht fruchtbar zu machen, findet, wiewohl auch schon das andächtige Beten der Psalmen die Seele übernatürlich erleuchtet und für das Göttliche empfänglich macht, noch eine spezielle Vorbereitung auf die Lesungen statt. Zunächst wird nämlich die besonders wirksame Oratio legitima der Christen, das Pater noster, gesprochen. Zum Zeichen, daß es hier nicht rein privates, sondern auch mittlerisches Gebet sei, wird es vom Offiziator laut angestimmt, auch die sechste Bitte von ihm laut gesprochen und dann von dem das Volk repräsentierenden Chor laut geschlossen; alles übrige vom Pater noster wird still gebetet und dadurch angedeutet, daß es recht von Herzen, gebetet werden solle.

Das nun folgende Gebet führt den Namen Absolutio, d. h. Abschluß der Psalmodie. Die textliche Fassung der Absolutio gestattet jedoch auch, dieselbe in deprekativem Sinn, im Sinn eines wünschweisen Nachlasses von lästlichen Sünden, überhaupt von solchem, was die Seele verunreinigt und für Gottes Stimme weniger empfänglich macht, aufzufassen, obwohl erst in der dritten Absolution ausdrücklich um Sündennachlaß (a vinculis peccatorum nostrorum etc.) gefleht wird. Die Absolution in der ersten Nocturn wendet

sich mit ihren Bitten (exaudi preces servorum tuorum) an Christum als den Erbarmen, als welchen er sich speziell im Sündenvergeben und im Aufheben der Sündenfolgen erweist; auch in der zweiten Absolution wird speziell an die pietas et misericordia Christi appelliert, welchen der Apostel als misericors pontifex bezeichnet, qui condolere potest iis, qui ignorant et errant¹. Wohl auch in der dritten Nocturn ist unter dem omnipotens et misericors Dominus nicht der Vater, sondern Christus zu verstehen. Daß in der Absolution nicht bloß um Reinigung, sondern zugleich um übernatürliche Erleuchtung und Kraft zu guten Vorsätzen gesleht werde, unterliegt wohl keinem Zweifel.

Schon die Regel des hl. Benedikt schreibt vor, daß vor Beginn der Lesung vom Abt, also vom Vorsteher oder Leiter des Chores, eine Benediktion gesprochen werde. Durch diese Segnung soll einerseits die zum öffentlichen Vorlesen erforderliche Autorisation erteilt, anderseits auch Gnade vom Dreieinigen über den Leser sowohl als über die Hörer herabgesleht werden², über jenen, auf daß er gläubigen Sinnes, verständlich, erbaulich und ohne Eitelkeit die Lektion lese resp. singe, über diese, auf daß mittels der Lesung ihnen übernatürliche Erleuchtung, Vermehrung der vom Heiligen Geist eingegossenen Liebe, Schutz wider die Gefahren des Heiles und schließlich der Himmel zuteil werde³. Das Lesen bzw. Singen der Lektionen beim Chorgebet war früherhin regelmäßig Sache der Lektoren, denen noch jetzt bei ihrer Weihe gesagt wird: Studete *lectiones sacras distincte et aperte ad intelligentiam et aedificationem fidelium absque omni mendacio falsitatis proferre, ne veritas divinarum lectionum incuria vestra ad instructionem audientium corrumpatur.* Quod autem ore legitim, corde credatis atque opero compleatis. Die Lektionen wurden vielfach auf dem Ambo von einem gegen den Altar gefehrten Pulte aus gelesen und seit ältester Zeit sitzend angehört; nur beim Evangelium⁴ stand man allzeit, und wenn der Offiziator die letzte Lektion liest, so steht man (wie bei den Kapiteln der Horen) aus Ehrerbietung gegen ihn auch dann, wenn diese letzte Lektion nicht Evangelientext, sondern aus einem paulinischen Briefe (so Triduo mortis Christi) oder einem Kirchenbater entnommen ist. Weil die Lesung aus dem Evangelium jede andere an Würde überragt, muß an allen Festen, welche auf einen Sonntag oder auf eine Ferie oder Vigilie mit eigenem Evangelium fallen, als letzte Lektion das Initium des Sonntags-, Ferial- oder Vigilevangeliums nebst der Homilie über dasselbe (von dieser wenigstens eine oder alle drei sub una conclusione) gelesen werden.

¹ Hebr 2, 17; 5, 2.

² In jeder Nocturn ist das erste Segensgebet an den Vater, das zweite an den Sohn, das dritte an den Heiligen Geist gerichtet. Entweder wird nur im allgemeinen um Segen (benedictio perpetua, divinum auxilium) gesleht oder eine bestimmte Gnadenwirkung erbeten.

³ Spiritus sancti gratia illuminet sensus et corda nostra; Ignem sui amoris accendat Deus (Spiritus s.) in cordibus nostris; Evangelica lectio sit nobis salus et protectio; Christus perpetuae det nobis gaudia vitae.

⁴ Da jetzt in der Regel nur noch der Anfang vom Evangelium gelesen wird, steht man nur noch während desselben im Officium parvum während des Advents aber, wo alle drei Lektionen aus dem Evangelium genommen sind, unter allen dreien.

8. An den meisten Sonntagen, sodann an sämtlichen Ferien der österlichen Zeit und (mit einer einzigen Ausnahme) an allen Festen (auch an den festis simplicibus) schließt sich an die letzte Lektion statt eines Responsoriums unmittelbar das Te Deum laudamus an, in welchem Psalmodie und Lesungen des Officium nocturnum sozusagen kulminieren. Im Te Deum sind nämlich Lobpreis und Bitten, welche dem dreieinigen Gott in den Psalmen, die alle mit der trinitarischen Doxologie schlossen, in ausgedehnter Weise pflichtschuldigst dargebracht wurden, kurz zwar, aber in großartiger Weise rekapituliert, auch als wiederholten Ausdruck des schon im Deo gratias nach den einzelnen Lektionen erstatteten Dankes für die empfangene Belehrung können wir es betrachten, und zuletzt wird Gottes Gnadenhilfe darin ersleht, um die während der Psalmodie und bei den Lesungen gemachten guten Vorsätze im Leben (zunächst an dem betreffenden Tage — die isto) realisieren zu können. Weil das Te Deum in seinem ersten Teile begeisteter an den dreieinigen Gott und an den fleischgewordnen Gottessohn gerichteter Dankesjubel ist, so kommt es im Brevier an Tagen, welche den Charakter büßenden Ernstes haben (Sontage und Ferien im Advent und in der Zeit von Septuagesima bis Ostern) oder denen wenigstens das Gepräge spezifischer Freude mangelt (gewöhnliche Ferien), nicht vor, sondern wird an denselben nach der letzten Lektion das Responsorium mit Gloria Patri gebetet. Gleich der trinitarischen doxologia maior, d. i. dem Gloria in excelsis der Messe, ist auch das Te Deum zunächst Lobpreis des Dreieinigen, woraus die Regel sich erklärt: wenn das Offizium Te Deum, dann hat die Messe auch Gloria. Weil Glockengläute auch dazu dient, einem liturgischen Alte das Gepräge erhöhter Feierlichkeit und Freude zu verleihen, so hat man schon im früheren Mittelalter zum Te Deum die Kirchenglocken geläutet, wie es an Festtagen noch jetzt geschieht.

a) Schon die Regel des hl. Benedikt (c. 11) schreibt das Te Deum laudamus für das Officium nocturnum der Sontags- und Festtage vor, und zwar hat es der Abt nach dem letzten (vierten) Responsorium anzustimmen. Auch in den Ordensregeln des Cäsarius von Arles († 542) und des Aurelian († 551) erscheint es als Bestandteil des nächtlichen Stundengebets; seit wann es im römischen Offizium steht, ist nicht gewiß, wohl spätestens seit Gregor I. In Rom wurde es in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts¹ noch an den Adventsonntagen, die ja auch noch den Alleluia-gesang haben, aber nicht mehr an den Sonntagen von Septuagesima bis Ostern gebetet², wie auch von Septuagesima an das Alleluja völlig verstummt.

b) Man bezeichnet das Te Deum kurzweg auch als Ambrosianischen Lobgesang³, und noch in der neuesten Ausgabe des römischen Breviers trägt es die Überschrift: Hymnus sanctorum Ambrosii et Augustini, und zwar aus dem Grund, weil die einstimmige mittelalterliche Tradition, welche schon Hintmar von Reims im 9. Jahrhundert bezeugt, berichtet: Als der hl. Ambrosius den Augustin zu Mailand getauft hatte, sei er, als der Neugetaufte aus dem Taufbrunnen empor-

¹ Ordo rom. XI, n. 3. ² Ebd. n. 30.

³ A. E. Burn, An introduction to the Creeds and the Te Deum, London 1899. Wordsworth, The Te Deum, its structure and meaning, London 1902. Wagner, Das Te Deum, in Gregor. Rundschau 1907, 81 ff. Blume, Ursprung des Ambrosianischen Lobgesanges, in Stimmen aus Maria-Laach LXXXI (1911) 274 ff., wobei S. 278 die übrige Literatur vergleichnet ist.

stieg, in der Freude seines Herzens über solch herrliche Errungenschaft für die Kirche Gottes in die Worte ausgebrochen: Te Deum laudamus, worauf dann Augustin fortgeschritten sei: Te Dominum confitemur, Ambrosius: Te aeternum Patrem omnis terra veneratur, Augustin: Tibi omnes angeli, tibi coeli et universae potestates; und so haben alsdann die beiden großen Männer vor allem Volke, wie auf höhere Eingebung wechselweise den ganzen Hymnus gesungen bzw. gedichtet. Auch in dem Psalter, welchen Karl d. Gr. dem Papste Hadrian zum Geschenke machte, trägt der Hymnus die Überschrift: Hymnus, quem S. Ambrosius et S. Augustinus invicem condiderunt¹. Doch können weder Augustinus noch Ambrosius als Verfasser in Betracht kommen, wie denn überhaupt nur von einem Kompilator des jetzigen Hymnus, nicht aber von einem Verfasser gesprochen werden kann. Der Hymnus besteht nämlich aus drei Bestandteilen, von welchen der erste einen Lobpreis des Vaters und am Schluß auch kurz einen Preis der drei göttlichen Personen enthält: Patrem immensae maiestatis; venerandum tuum verum et unicum Filium, sanctum quoque Paraclitum Spiritum. Daran schließt der zweite Teil, ein Lobpreis Christi: Tu rex gloriae Christe etc., als abschließende dritter Teil, der aus Psalmworten zusammengesetzte Bitten enthält. Der älteste Teil ist zweifellos der erste Teil bis Tu rex gloriae Christe. Dieser erste Teil schließt sich enge an die abendländischen Messpräfationen an, wie Dom Cagin² eingehend nachgewiesen hat, ist also ein lateinisches Originallied, das zum mindesten schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in kirchlichem Gebrauche stand; denn Cyprian schließt sich am Schluß seiner Schrift *De mortalitate*³ unverkennbar an das Te Deum an, wenn er schreibt: Illuc apostolorum gloriosus chorus, illuc prophetarum exsultantium numerus, illuc martyrum innumerabilis populus. Der zweite Teil, gleichfalls ein lateinisches Originallied, ist wohl noch vor dem Ephesinum entstanden, wie aus der Wendung: Tu ad liberandum suscepturus hominem (= humanitatem) hervorgeht. Der gesteigerte Lobpreis Christi entsprach auch ganz besonders einer Zeit, in welcher wegen der Herabwürdigung der Persönlichkeit des Herrn seitens der Arianer die Gläubigen zu erhöhter Ehrbezeugung sich angetrieben fühlten. Der dritte Teil, der in einigen Handschriften auch weggelassen ist, findet sich (mit Ausnahme von Vers 26 27 28) schon in dem dem 7. Jahrhundert angehörenden Antiphonar von Bangor und ist nicht vor der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden, da bereits in den Psalmstellen, die in diesem Abschnitt verwertet sind, das Psalterium gallicanum verwendet ist. Als Kompilator des Te Deum nannte Morin⁴ bereits 1890 den in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebenden Bischof Niceta von Remesiana in Dacie. Da indes auch andere Namen, z. B. Abundius, Sisebut, Hilarius, als Verfasser des Te Deum genannt werden und eine sichere Entscheidung der Autorenfrage bei dem gegenwärtigen Stande des Quellenmaterials nicht möglich ist, so wird man am besten mit Blume⁵ in diesen Männern mehr die Freunde und Förderer und Zusammensteller des Lobgesanges als dessen Verfasser erblicken. Der Hymnus ist „sichtlich mehr als ein aus der Liturgie von selbst herausgewachsenes Lied der Kirche, als ein Gemeingut und kostlicher Niederschlag des altchristlichen Denkens und Fühlens und Betens, denn als das Werk eines einzelnen Mannes zu betrachten“

¹ Vgl. Batiffol, *Histoire du breviaire romain* 128.

² *Te Deum ou Illatio?* 9 ff. *Scriptorium Solesmense* I, 1906; vgl. Blume, *Ursprung des Ambrosianischen Lobgesanges* 404.

³ c. 26.

⁴ *Revue bénédictine* VII (1890) 151 ff; XI (1894) 49 ff 337—345; XV (1898) 97—108.

⁵ *Ursprung des Ambrosianischen Lobgesanges* 502.

(Blume, Ursprung des Ambrosianischen Lobgesanges 498). Hält man diese Gesichtspunkte fest, so wird man unschwer den historischen Kern der Legende, die Ambrosius und Augustinus als Verfasser des Te Deum nennt, herauszuschälen vermögen. Die neuere Forschung hat wenigstens die Möglichkeit erwiesen, daß beide heiligen Männer in diesem wichtigen Momenten ihrer Freude und ihrem Glücke in einem von der Kirche schon damals hochgeschätzten Liede Ausdruck verliehen.

c) In Vers 1 erklären die Beter zunächst im allgemeinen, daß sie eben jetzt im Begriffe stehen, Gott zu loben (laudamus)¹, ihn als den höchsten Herrn zu preisen (confitemur). Sofort wenden sie sich in Vers 2 speziell an Gott den Vater (aeternus pater), welchen ja alle Welt verherrliche, und zu dessen größerer Verherrlichung die Beter, aufblickend zum Himmel, nunmehr schildern, wie er dort oben von allen Engeln und Heiligen gepriesen wird (V. 3—9). Vom Himmel im Geiste wieder herabsteigend zur Erde, weisen die Beter sodann freudig auf die Verherrlichung hin, welche dem unendlich majestätischen Vater durch die ganze Kirche hin zuteil wird (V. 10—11). Fortfahren in der Anrede an den Vater, mit welchem ja der Sohn und der Heilige Geist gleichwesentlich sind, versichern sie dem Vater, daß ihr Lobpreis (das laudare und confiteri in Vers 1) auch seinem eingeborenen Sohne (als Logos) und dem Heiligen Geiste als dem Tröster gelte (V. 12—13). Im zweiten Teile wenden sich die Beter sofort direkt an Christus als den König der Glorie, preisen ihn als den ewigen Sohn des Vaters, welcher, im Begriffe stehend (suscepiturus), behußt Erlösung der Menschen die menschliche Natur anzunehmen, nicht davor zurückshreckte, Sohn der Jungfrau zu werden; sodann verherrlichen sie ihn darob, daß er den Tod überwunden und den Himmel wieder erschlossen hat, wo er jetzt sitzt zur Rechten des Vaters und von wo er einst kommen wird, um Gericht zu halten. Der dritte Teil ist speziisch Bittgebet an Christus. Weil er Erlöser und künftiger Richter ist (V. 14—19), darum (Te ergo) möge er den Betern, die eben im liturgischen Stundengebet (= Gottesdienst) als seine famuli sich erweisen, mit seiner durch Blutergießen für sie verdienten Gnade zu Hilfe kommen und bewirken, daß sie einst zur ewigen Herrlichkeit mit seinen Heiligen gelangen. Wie speziell die Beter, so möge der Herr das gesamte Volk, das Erbe, so er mit seinem Blut erkaufte², von der Sünde und dem ewigen Tod erretten (salvum fac) und es segnen; er möge sein Volk, er möge die Schäfflein seiner Weide leiten³ und auf seinen Schultern tragen (extolle illos), bis sie eingehen zur seligen Ewigkeit (usque in aeternum). Waren die Bitten Vers 20—23 mehr allgemeiner Natur, so folgt nun Vers 24 ff eine Bitte ganz spezieller Natur. Täglich (per singulos dies) preisen (benedicimus, laudamus) die Brevierbeter gegen Tagesanbruch im gesamten Officium nocturnum, besonders im Te Deum, Christum den Herrn und haben dies soeben für den beginnenden Tag getan; und nun bitten sie noch zuverlässig, der Herr möge sie an diesem Tage vor Sünde bewahren, Huld an ihnen üben, gemäß der Hoffnung, die sie auf ihn sezen; schließlich erweckt jeder Beter noch ausdrücklich einen Alt des Vertrauens, indem er mit dem Psalmlisten⁴ spricht: In Te, Domine, speravi, non confundar in aeternum.

9. Unmittelbar auf das Te Deum folgte früher (wie noch jetzt bei den Kartäusern) vielfach ein kurzer Versikel mit Responsum, der (weil stets vom Priester als Offiziator zu singen) versicus sacerdotalis hieß, an

¹ In der irändischen Überlieferung lautet der Anfang des Te Deum: Laudate pueri Dominum, laudate nomen Domini — eine Aufforderung, welcher sofort nachgekommen wird in Te Deum laudamus etc.

² 1 Petr 1, 4.

³ Ps 22, 1.

⁴ Ps 30, 1.

welchen sich, mit Dominus vobiscum eingeleitet, die Kollekte des Tages mit nachfolgendem Benedicamus Domino anschloß. Im römischen Brevier, das genannten Versikel nicht kennt, wird nach dem Te Deum das Dominus vobiscum mit Kollekte und Benedicamus Domino nur dann gesprochen, wenn sich die Laudes nicht unmittelbar an das Officium nocturnum anschließen, wie das regelmäßig in der Christnacht der Fall ist, wo die Laudes erst nach der Mitternachtsmesse gebetet werden.

§ 103. Die Laudes.

1. Sie hießen ursprünglich matutina vel matutinae, weil sie früh morgens, tempore matutino, gebetet wurden; da in ihnen seit alters jeden Tag die drei Lobpsalmen 148—150 vorkamen, welche schon bei Cassian kurzweg Laudes heißen, nannte man sie auch Laudes matutinae. Nachdem dann der Name Matutinum auf das Officium nocturnum übergegangen war, weil es allmählich nicht mehr in der Nacht, sondern am frühen Morgen gebetet wurde, wurde für unsere Gebetsstunde die Bezeichnung Laudes die allein übliche.

2. Das alte Officium matutinum wurde schon zur Zeit des hl. Benedikt im unmittelbaren Anschluß an das Officium nocturnum, nämlich früh morgens zur Zeit des nahenden oder bereits anbrechenden Tages gebetet. Nach Vorschrift des Caeremoniale episcoporum¹ werden bis zur Stunde Laudes und Vesper viel feierlicher (im Pluviale, mit Assistenten, unter Anwendung von Inzens beim neutestamentlichen Kantikum) gehalten als die übrigen liturgischen Gebetsstunden², weil sie eben das geistliche Morgen- und Abendopfer der Kirche sind³, im großen und ganzen den Charakter freudiger Lobpreisung und kindlichen Dankes haben, was besonders in den Laudes hervortritt, in welchen nicht nur, wie auch in der Vesper, täglich ein neutestamentliches (das Benedictus), sondern jeden Tag auch ein alttestamentliches Kantikum (Loblied) nebst anschließendem Lobpsalm vorkommt. Wir preisen Gott in den Laudes und danken ihm beim Anbruch des Tages zunächst für die Wiederkehr des physischen Lichtes, für den neuen Tag, welchen er uns wieder erleben ließ, namentlich in den Laudes hymnen der einzelnen Ferien; sodann für das übernatürliche Lebenslicht, welches in der am frühen Morgen, um die Zeit der Laudes, erfolgten Auferstehung des Herrn für die sündige und todumnachtete Menschheit aufleuchtete, und durch welches der einzelne in der Taufe „Licht in Christo“ wird⁴, woran uns besonders die Laudes an den Sonntagen sowie an den Tagen erinnern sollen, an welchen Geheimnisse unserer Heilsbereitung gefeiert werden. Am hellsten hat dieses neue

¹ L. 2, c. 7.

² Auch wenn Laudes und Vesper im Chor ohne besondere Solemnität gebetet werden, sollen auf dem Altar wenigstens vier Lichter brennen, während für die andern Horen zwei ausreichend sind.

³ Matutinum et vespertinum officium ideo canimus, quasi Domino iuge sacrificium offeramus. Durand., Rationale l. 5, c. 4, n. 1.

⁴ Eph 5, 8.

Lebenslicht aus Christo geleuchtet in den Heiligen, da ja der Auferstandene in splendoribus Sanctorum als Sieger durch die Weltgeschichte geht; dieser splendor Christi in den Heiligen ist spezieller Gegenstand des Lobpreises und Dankes in den Laudes der Heiligenfeste. Ihren Höhepunkt erreichen Lobpreis und Dankhagung in den Laudes stets im Benedictus, ihren Abschluß in der Kollekte.

3. Wie beim Beginn der übrigen liturgischen Gebetsstunden, so wird auch zu Anfang der Laudes im Deus in adiutorium etc. Gott um seinen Gnadenbeistand für das nachfolgende Gebet angerufen.

4. Die Laudes haben fünf Psalmen, wofür die mittelalterlichen Liturgiker verschiedene Gründe anführen; naheliegend ist der Grund: die fünf Psalmen sollen uns mahnen, daß wir die fünf Sinne, mittels deren wir den Tag über tätig sein werden, von Gott haben, daß wir ihm schon früh morgens für dieselben danken und ihm versprechen sollen, sie nur zu seiner Ehre zu gebrauchen. Auf Grund der Bulle Pius' X. Divino afflato sind für die Laudes des Sonntags und der Ferien je zwei Schemata festgesetzt. Das Schema der gewöhnlichen Sonntagslaudes, das auch an den Festen des Herrn, der allerseligsten Jungfrau, der heiligen Engel und Apostel und an andern besonders ausgezeichneten Festen gebraucht wird, enthält die Psalmen 92 96 62, den zweiten Teil des Canticum trium puerorum (Dn 3, 57—88) und als Abschluß den Psalm 148. Die zweite Form der Sonntagslaudes, die von Septuagesima bis Palmsonntag einschließlich im Dominikalofizium zu nehmen ist, bietet an erster Stelle den Psalm 50, es folgen die Psalmen 117 62 und der erste Teil des Canticum trium puerorum (Dn 3, 52—57), als letzter Psalm gleichfalls der Psalm 148. Von den beiden Schemata der Werktagslaudes ist das erste, welches für die gewöhnlichen Ferien des Jahres, des tempus paschale und in Zukunft auch an den weitaus meisten Heiligenfesten zu beten ist, erst durch Pius X. eingeführt und unterscheidet sich von dem zweiten Schema, welches für Ferien mit ausgesprochenem Bußcharakter, z. B. für Advent, Quadragesima, die Septuagesimalzeit und die jejunitierten Vigilien, bestimmt ist, hauptsächlich dadurch, daß an Stelle des ersten Psalms Misericordia der Psalm 46 bzw. 95 96 97 98 149, welche ausgeprägten Charakter des Lobpreises tragen, nach der Reihenfolge der Wochentage zu nehmen ist. Ferner sind in diesem neuen, ersten Laudesschema eine Reihe alttestamentlicher Rantika, die bisher im römischen Brevier keine Verwendung gefunden hatten, eingesezt, während für das zweite Laudeschema die schon seither üblichen Rantika belassen wurden. Während alsdann nach der alten Ordnung des Breviers die drei spezifischen Laudespsalmen 148 149 150 täglich gebetet werden mußten, sind jetzt mit dem Sonntag beginnend in der Reihenfolge der Tage Psalm 148 (Sonntag), Psalm 116 (Montag), Psalm 134 (Dienstag), Psalm 145 (Mittwoch), Psalm 146 (Donnerstag), Psalm 147 (Freitag), Psalm 150 (Samstag) zu beten. Die Psalmen beginnen sämtlich mit Lauda bzw. Laudate und bekunden damit den freudigen Charakter, der sich auch in den Laudes des zweiten Schemas nicht verwischen läßt.

a) In den Psalmen der beiden Laudeschemas für den Sonntag kommen unverkennbar die Gedanken, welche die Sonntagsliturgie beherrschen, zum Ausdruck.

Der Sonntag ist speziell der Erinnerung an die zur Laudeszeit erfolgte Auferstehung des Herrn geweiht, in welcher sein glorreicher Sieg (decorum induit) über die gewaltigen Feinde (elevaverunt flumina) unseres Heils vollendet, der Anfang zu seiner glorreichen Herrschaft (dominus regnavit) sowie die Erfüllung der göttlichen Verheißungen (testimonia credibilia) gegeben und der durch die Sünde erschütterte Erdkreis übernatürlich gefestigt ward. Darob nun preisen wir den Auferstandenen in den Laudes des Sonntags im Psalm Dominus regnavit, aus welchem auch der Laudes-Berikel Dominus regnavit, decorum induit etc. entnommen ist. Zu endgültiger Erringung des Sieges Christi in der Auferstehung waren alle Momente und Geheimnisse seines Lebens und Leidens mitverdienstlich, und mit Rücksicht darauf wird unser Siegeslied auch in den Laudes aller festa Domini gebetet. Wenn an den einzelnen Festen der Heiligen unser Jubel- und Siegespsalm zu beten ist, so geschieht dies aus dem Grunde, weil die Glorie der Heiligen nur der Reflex der Königsglorie Christi ist, und weil die Siege, welche sie hienieden über die anstürmenden Feinde ihres Heils davontrugen, zuletzt Siege des auferstandenen, im Himmel erhöhten Gottkönigs sind.

Im Psalm Iubilate Deo ermuntern die Beter sich gegenseitig, den Herrn zu preisen, dessen Werk die natürliche und übernatürliche Schöpfung ist (fecit nos), deren man speziell am Sonntag gedenkt, der uns zu seinem Volke gemacht hat, in dessen Mitte er mystisch fortlebt und die Geheimnisse seines Lebens, Leidens und seiner Verherrlichung (Feste des Herrn) erneuert und der Große an seinen Heiligen getan hat und auf deren Fürbitte auch an uns tut (Feste der Heiligen).

Mit Septuagesima beginnt die Zeit hüxender Vorbereitung auf das Osterfest und wird daher von Septuagesima bis Ostern selbst an den Sonntagen statt des Dominus regnavit der Bußpsalm Miserere gebetet. An Stelle des Psalms Iubilate Deo hat die Kirche den Psalm Confitemini Domino, quoniam bonus (117) gesetzt, welcher — dem Grundcharakter der Laudes gemäß — ein Dank- und Loblied ist für Befreiung aus großer Gefahr, und zwar in sensu accommodato für die Errettung aus der Gefahr des ewigen Todes (non moriar, sed vivam) durch den am Sonntag gefeierten Sieg Jesu in seiner historischen Auferstehung und durch die mystische Auferstehung in der Taufe, welche das Unrecht verleiht, einstens durch das Himmelstor zur ewigen Sabbatruhe einzugehen (aperite mihi portas iustitiae etc.).

Der 62. Psalm Deus, Deus meus stand schon in altchristlicher Zeit im Frühgebet und hieß daher bei den Griechen ψαλμὸς ὁ ὥσπερος. Der Beter ist mit anbrechendem Tage (de luce) erwacht und versetzt sich alsogleich anbetend in Gottes Gegenwart, auf den er sein ganzes (anima et caro) Sehnen richtet; ist ja diese Erde ein Jammerthal (terra deserta), das Schauen Gottes aber, das Betrachten seiner Huld süßester Genuss (V. 2—4). Darum will denn auch der Brevierbeter den Tag über (im Stundengebet) lobpreisend mit Gott sich beschäftigen (sic benedicam), auf daß ihm reichlich (sicut adipe et pinguedine repleatur anima) Trost und Gnade zuteil werde. Schon während der Nacht (super stratum) und bis zum Anbruch des Morgens hat er betrachtend erwogen, daß Gott sein Helfer sei, und darum ist er voll der freudigen Zuversicht, daß Gott den Tag über und immerdar ihn schirmen und ihn zur Freude aller Guten einem König gleich sieghaft machen werde über alle Feinde seines Heiles. In Gottes und des Gottmenschen Gegenwart sich versetzend, wird ihn der Beter sich stets in einer Eigenschaft vorstellen, welche der Feier des Tages bzw. des Festes entspricht.

Im Canticum trium puerorum fordert der Beter, weil seiner eigenen Ohnmacht sich bewußt, die gesamte Schöpfung, die freie und unfreie Natur auf, mit

ihm den dreieinigen Gott (Benedicamus Patrem et Filium cum sancto Spiritu — von der Kirche hinzugefügt) zu loben, an den Sonntagen ob der Schöpfung, Auferstehung und Geistespendung, an den Festen des Herrn ob der Heilstatsache, die gefeiert wird. An Stelle dieses zweiten Teiles des Canticum trium puerorum wird an den Sonntagen von Septuagesima bis Palmsonntag einschließlich der erste Teil desselben (Dn 3, 52—57) gebraucht, welches nur im allgemeinen Lobpreis enthält, der am Sonntag speziell dem glorreich aus dem Grabe erstandenen Erlöser gewidmet werden soll. Der Psalm 148, Laudate Dominum de coelis, ist, wie der zweite Teil des Canticum trium puerorum, eine Aufforderung der gesamten freien und unfreien Schöpfung zum Lobe Gottes.

b) Weil die Ferialtage uns an die mühsame Pilgerfahrt von dieser Welt zum Himmel empor erinnern soll, so ist es gewiß nicht zufällig, daß mit Ausnahme des Samstags, der bereits ein Typus unserer himmlischen Ruhe ist (daher Psalm 91: Bonum est confiteri Domino), an zweiter Stelle ein Bittgebet um göttlichen Beistand für den beginnenden Tag zu finden ist, z. B. wider feindliche Mächte (fer. 2, Ps 5), zuversichtliche Bitte um Licht und Kraft (fer. 3, Ps 42), Bitte um Gottes Segen zur Erzielung von Tugendstör (fer. 4, Ps 64), Zufluchtnahme bei Gott inmitten dieser Welt voll Jammer und Elend (fer. 5, Ps 89), Flehgebet im Hinblick auf Jesu Leiden (fer. 6, Ps 142), um Barmherzigkeit, um Erleuchtung und Kraft während des Tages. Das gilt auch von dem ersten Schema der Laudes, bei welchem aber, da immerhin ein freudiger Charakter (z. B. in der österlichen Zeit, an Festen des Herrn usw.) nicht zu erkennen ist, wenigstens an erster Stelle ein zum Lobpreis ermunternder Psalm gesetzt ist.

Auch die *Kantika*, von den Mittelalterlichen gratiarum actiones genannt, ordnen sich dem allgemeinen Charakter der Laudes unter. So wird man, um mit den Cantica des ersten Laudeschemas zu beginnen, am Montag das Canticum David (1 Par 29, 10—13), das der königliche Sänger am Ende seines Lebens anstimmte, als sein Herz voll Freude überquoll bei dem Eifer, den das Volk für den Tempelbau bekundete, mit dankerfülltem Herzen sprechen, daß Gott uns zu Tempeln des Heiligen Geistes gemacht; das Canticum Tobiae (Tob 13, 1—10), daß wir gerettet wurden aus der Herrschaft des Fürsten dieser Welt, wie einst Tobias das Lied sang, als der Erzengel Raphael die Sara vom bösen Geiste befreit. In gleicher Weise ist am Mittwoch das Canticum Judith (Jdt 16, 15—21) zu erklären, das Judith nach der Vernichtung des Holofernes und des assyrischen Heeres anstimmte. Als ein Loblied auf die Erlösung, deren beseligende Wirkungen Jeremias schaut, ist das Canticum Ieremias (Jr 31, 10—14) am Donnerstag aufzufassen: „Der Herr erlöst Jakob, befreit es aus der Hand des Mächtigen“ (Jr 31, 11). Das messianische Heil erblickte Isaia in der Befreiung des israelitischen Volkes durch Chrus, und wie Isaia im Vorgefühl der Erlösung die Freude seines Herzens im Canticum Isaiae (Is 45, 15—26) überströmen ließ, so auch die Kirche, wenn sie das gleiche Kantikum in den Laudes des Freitags betet, im sichern Bewußtsein, dieses Heiles in Christo, dem Antitypus des Befreiers Israels Chrus, bereits teilhaft geworden zu sein. Weil aber die durch Christus uns geschenkte Erlösung bei vielen Menschen und Völkern noch so hartnäckigem Widerstand begegnet, darum fleht die Kirche in dem Canticum Ecclesiastici (Sir 36, 1—16) am Samstag: „Erneuere deine Zeichen, wiederhole deine Wunder. Verherrliche deine Hand und deinen rechten Arm (Sir 36, 6 7) . . . , sende deine Furcht über die Völker, die dich nicht suchen, damit sie erkennen, daß außer dir kein Gott ist“ (Sir 36, 2). — In ähnlicher Weise sind auch die Cantica des zweiten Laudeschemas zu erklären: am Montag das Kantikum des Isaia¹

¹ 12, 1—6.

als Danklied für das in Christo, besonders durch die Taufe (*sponsa salvatoris*), erlangte Heil; am Dienstag das *Kantikum des Ezechias*¹ als Danklied für die Rettung aus jenem Zustand, in welchem die zum zeitlichen und ewigen Tode verurteilte Menschheit vor der Ankunft des gottmenschlichen Jeschaja (Jesus) sich befand; am Mittwoch das *Kantikum Annas*, der gottgesegneten Mutter Samuels, die ein Typus der Kirche ist², in deren Namen der Brevierbeter für all den Segen dankt, welcher der von Heiden und Juden verfolgten Kirche in so reichem Maße zuteil geworden; am Donnerstag das erste *Kantikum des Moses*, in welchem das in wunderbarer Weise durchs Rote Meer hindurch gerettete Volk dem Ewigen dankt und welches im Munde des Brevierbetes zu einem Danklied für die im Durchzug durchs Rote Meer versinnbildete Taufe³ sich gestaltet, durch welche wir aus der Gewalt des Satans und der ihm verbündeten Mächte befreit und in die Lage versetzt werden, trotz aller Kämpfe, die wir hiniended mit verschiedenen Feinden noch zu bestehen haben, einstens ins himmlische Kanaan zu gelangen; am Freitag das *Kantikum des Propheten Habakuk*, absichtlich für den Freitag als den Todestag des Herrn ausgewählt aus dem Grunde, weil das vom Propheten geschilderte Strafgericht über die Chaldäer ein Typus war von dem Strafgerichte, welches im stellvertretenden schauerlichen Leiden und Sterben des Gottmenschen über Sünde, Tod und Hölle erging; es kam dann Rettung, über welche der Prophet am Schluss jubelt, weshalb das *Kantikum* schließlich auch noch zum Loblied wird. Am Samstag trifft das zweite (dem Deuteronomium entnommene) *Kantikum des Moses*, in welchem dieser kurz vor seinem Tode dem um ihn versammelten Volke alle seine Treulosigkeiten gegen Gott vorhält, ihm die verdienten Strafgerichte des Ewigen, aber auch dessen schließliches Erbarmen ankündigt. Leider kommen Treulosigkeiten und Frevel aller Art auch unter dem neutestamentlichen Bundesvolke, unter den in der Taufe Wiedergeborenen vor; auf diese Treulosigkeiten und Frevel wird der Brevierbeter schmerzerfüllten Blickes hinschauen, wird bei sich mittlerliche Abbitte für sie leisten und die ihretwegen verhängten Strafgerichte als gerecht anerkennen, schließlich aber auch sich darob freuen, daß Gott an seinem Volke um Christi willen immer wieder Erbarmen übt und demselben alles zum besten lenkt.

5. Auf die Psalmodie folgt eine kurze Schriftlesung. In diesen kurzen Schriftlesungen wird den Vatern aus Gottes Mund (Heilige Schrift) eine für die betreffende Gebetsstunde resp. für die laufende Zeit des Kirchenjahres passende Wahrheit zur Beherzigung dargeboten.

Ein und dasselbe Kapitel haben in den Laudes die gewöhnlichen Sonntage (von Epiphanie bis Septuagesima und vom dritten Sonntag nach Pfingsten bis zum Advent); es enthält die Lobpreisung Gottes durch die himmlischen Heerscharen (Bonodictio . . . gratiarum actio . . . Deo nostro) und paßt sonach inhaltlich ganz für die Laudes. Die Kapitel für die Sonntage des Advents, dann von Septuagesima bis Ostern und für die ganze österliche Zeit sind den betreffenden Sonntagsepisteln entnommen und bringen die Idee des Sonntags resp. der laufenden Zeit des Kirchenjahres irgendwie zum Ausdruck. Die gewöhnlichen Ferien haben immer das gleiche Kapitel, welches mit spezieller Rücksicht auf die Zeit der Laudes, d. i. für die Zeit des anbrechenden Tages, ausgewählt ist und die Vater auffordert, fernab von

¹ 38, 9—20.

² Gal 4, 27.

³ 1 Kor 10, 8.

allen Werken der Finsternis im Lichte zu wandeln¹. Die Kapitel der Laudes an den Ferien des Advents, der Quadragesimal-, Passions- und österlichen Zeit bewegen sich innerhalb des Ideenkreises der betreffenden Zeit des Kirchenjahres², die der Feste geben dem Festgedanken irgendwie Ausdruck. Wenn der Vater das Kapitel jederzeit mit Aufmerksamkeit vernimmt und beherzigt, so hat er darin schon einen ganz passenden, erhebenden Übergang von der Psalmodie auf den Hymnus. Noch im späten Mittelalter (wie schon in der Regel des hl. Benedikt) folgte in vielen Kirchen, wo man im ganzen römisches Brevier hatte, entweder täglich oder doch an distinguierten Tagen unmittelbar auf das Kapitel noch ein Responsorium, analog wie auf die Lesungen in den Nokturnen, oder wenigstens ein Versikel, um die Wendung zum Hymnus zu vermitteln.

6. Die Laudes hymnen der gewöhnlichen Sonntage und Ferien scheinen alle von vornherein als spezifische Morgen hymnen gedichtet worden zu sein. Sie beginnen in der Regel mit einem Hinweis auf den anbrechenden Tag oder auf das Morgenrot, auf das die Nacht verscheuchende neue Tageslicht. Sofort deuten sie die Morgenröte, das über die Nacht siegende Tageslicht als Symbol Christi, des Siegers über die Nacht der Sünde, des neuen Lebenslichtes der Menschheit; an ihn wird dann in der Regel die Bitte gerichtet, er möge aus dem Innern der Vater die moralische Nacht durch Sündennachlass verscheuchen und durch Einstrahlung seines Gnadenlichtes ihr Tagesleben zu einem fried- und freudenreichen Lichtleben gestalten. Im Advents hymnus (En clara vox) wird Christus, auf dessen mystische Ankunft in der Weihnacht und auf dessen einstige Ankunft zum Gerichte man sich im Advent vorbereitet, als aufgehendes Gestirn aufgefaßt, das die Finsternis der Sünde verscheucht, im Fasten hymnus als aufgehende Sonne, welche behufs würdiger Vorbereitung auf das Osterfest (dies, in qua refloret omnia) zu Tränen der Buße erwärmt. Im Hymnus für die Sonntage und Ferien der österlichen Zeit tritt besonders hervor, daß um die Zeit der Laudes (Aurora coelum purpurat) die Auferstehung des Herrn mit all ihrem Segen erfolgt ist. Nicht so ausgesprochen tritt das Gepräge als Morgen hymnus an den Laudes psalmen der Feste hervor.

Für die Sonntage von Epiphanie bis Quadragesima und vom 1. Oktober bis zum Advent ist der schöne Hymnus Aeterne rerum conditor vorgeschrieben, welchen der hl. Ambrosius wohl schon ursprünglich für die frühmorgendliche Gebetsstunde verfaßt hat. Es wird in demselben zuerst Gott dafür gepriesen, daß er den wohltuenden Wechsel von Tag und Nacht geschaffen, dann wird den Vatern gesagt, daß

¹ *Nox praecessit, dies autem appropinquavit; abiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis et sicut in die honeste ambulemus.*

² Das im Advent (Venite et ascendamus) fordert auf, zum Herrn auf seinen heiligen Sionsberg hinaufzuziehen, um von dort Gnade zu empfangen, d. h. sich auf die gnadenvolle Ankunft des Herrn in der Weihnacht eifrig vorzubereiten, ihm entgegenzugehen. Das Kapitel in der Quadragesima (Clama, ne cosses) fordert eindringlich zur Buße auf wegen der begangenen Sünden; das in der Passionszeit (Mittamus lignum in panem eius) erinnert an die Mordanschläge der Feinde Jesu; das in der österlichen Zeit (Christus resurgens ex mortuis iam non moritur) bezeichnet als Quell des neuen Lebens, für was wir speziell in der Osterzeit Gott danken, den Opfertod des Herrn.

der Hahn, der verlässige Wächter in der Nacht und Herold des Tages, durch seinen Ruf das Anbrechen des neuen Tages bereits angekündigt habe, daß auf seinen Ruf hin (zur Zeit derselben) die physische Nacht (lucifer solvit polum caligino) und die Mächte der moralischen Finsternis (orrorum chorus) weichen, das Meer ruhig werde, daher die Schiffer frischen Mut schöpfen und einst Petrus sich bekehrt habe. Auf den mannigfach gesegneten Hahnenruf sollten nun auch die Veter hurtig aufstehen; Jesus aber, der zur Zeit des Hahnenrufes den Petrus durch seinen Gnadenblick bekehrte, möge auch auf die Veter mit Erbarmen schauen, ihr Inneres erleuchten und beleben, auf daß sie in der Gebetsstunde ihn würdig, wie sie es ihm schuldig sind, preisen können. Der Hauptzweck nach die gleichen Grundgedanken kommen in den Laudeshymnen der gewöhnlichen Ferien zum Ausdruck, wofür zum Belege folgende Strophen aus dem Hymnus der *seria sexta* angeführt seien:

Ortus fulget lucifer
Praeitque solem nuntius,
Cadunt tenebrae noctium.
Lux sancta nos illuminet
Manensque nostris sensibus
Noctem repellat saeculi,
Omniq[ue] fine temporis
Purgata servet pectora.

7. Als Übergang vom Hymnus zum Benediktus erscheint der Versikel, welcher an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien mit Rücksicht auf den frühen Morgen als die Gebetszeit der Laudes im Advent, in der Quadragesima, in der österlichen Zeit und an den Festtagen mit Rücksicht auf die Idee der betreffenden Zeit des Kirchenjahres resp. des Festes ausgewählt ist.

An den gewöhnlichen Sonntagen ist er dem ersten Laudespsalm entnommen und lautet: Dominus regnavit, decorom induit, induit Dominus fortitudinem et praeoccinxit se virtute; sein regnum hat der Heiland angetreten schon in der Auferstehung, welche früh morgens erfolgte und in welcher er auch bereits das Herrscherkleid der Verklärung anzog (decorom induit) und mit Siegeskraft sich gürte. An den gewöhnlichen Ferien lautet der Versikel: Repleti sumus mano misericordia tua, exultavimus et delectati sumus; beim Frühgebet, in den Laudes, gewährt Gott den Vetern die Gnade, daß sie vor ihm jubeln (Charakter der Laudes) und darin Genuß finden können.

8. Den Höhepunkt der Lobpreisung in den Laudes bildet das schon in der Benediktusregel erwähnte¹ *Canticum Zachariae*. Wie schon wiederholt betont wurde, danken wir früh morgens, also in den Laudes, nicht bloß für die Wiederkehr des physischen Tages, sondern ganz besonders für das, was durch die aufgehende Sonne und deren Sieg über die physische Nacht versinnbildet wird, nämlich für das Auflieuchten der übernatürlichen Lebenssonne aus der Todes- und Grabe[n]nacht in der Auferstehung des Herrn. Das Benediktus ist nun der erhabene Lobpreis für den Aufgang dieser übernatürlichen Lebenssonne, für die Ankunft Christi, des Oriens ex alto, im Fleische und für all die Mysterien unserer Heilsbereitung, deren die Kirche an den verschiedenen Festen des Herrn feiernd gedenkt. Wenn wir am Sonntag,

¹ Vgl. Regula S. Benedicti c. 13.

Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der Kath. Liturgie. II. 2. Aufl.

dem speziellen Gedenktag der historischen und mystischen (in der Taufe) Auferstehung des Herrn, und an den Ferien das Benediktus singen oder beten, so wollen wir Gott speziell darob verherrlichen, daß er gemäß seiner Verheißungen an die Väter uns in der Auferstehung Christi von den Toten ein Rettungshorn (cornu salutis) aufgerichtet, ferner darob, daß er uns in der mystischen Auferstehung mit Christo in der Taufe aus der Hand unserer Feinde errettet, uns zu Kindern Abrahams gemacht hat, die nicht mehr als Knechte vor Gott zittern, sondern als Kinder Gottes in Heiligkeit und Gerechtigkeit ihm dienen können. An den Festen der Heiligen, die ja in hervorragender Weise Gott in sanctitate et iustitia gedient haben, schauen und zeigen wir lobpreisend speziell auf diese hin, an den Marienfesten aber auf die allerseligste Jungfrau, aus welcher der Oriens ex alto hervorging, und die sich selber auch durch ihre mächtige Fürbitte als gottverliehenes Rettungshorn für die Christen erweist. Wie schon der Liebesjünger im Prolog zu seinem Evangelium sofort, nachdem er vom Gottmenschen als dem Licht der Menschen geredet (1, 4—5), auch seines Vorläufers Johannes gedenkt (1, 6—8), so tut es auch die Kirche Tag für Tag im zweiten Teil des Benediktus (Et tu puer etc.), weil ja die Menschheit (zunächst im Judentum) durch ihn auf Christus vorbereitet und zu ihm geführt, für das Licht der Lebensonne empfänglich gemacht wurde, welche denen leuchtet, so in Finsternis und Todeschatten sitzen, um ihre Füße auf den Friedenspfad zu lenken. Als der Größte unter den vom Weibe Geborenen¹ erscheint Johannes der Täufer auch darin, daß täglich in den Laudes über den ganzen Erdkreis hin seiner in so rühmender Weise gedacht wird. Wie das Benediktus selber aus dem Evangelium entnommen ist, so sind wenigstens für die Sonntage gewöhnlich auch die Antiphonen zu demselben aus dem Evangelium, und zwar aus dem des Tages, die an den Ferien aus dem Benediktus selber genommen.

9. Die Laudes sind vorwiegend Lob- und Dankgebet, und diese Gebetsbewegung erreicht die höchste Stufe im Benediktus; sie enthalten aber zum Teil auch Bittgebet, und zwar sowohl in den Psalmen als in den Hymnen. Alle Bitten werden abschließend zusammengefaßt in der Oration oder Kollekte des Tages, welche im Laufe der Zeit an Stelle des Vaterunsers, des wirkamsten aller Gebete, trat. Weil zu den Laudes früher auch das Volk sich einfand, wurde es, wie schon aus den Apostolischen Konstitutionen² ersichtlich ist, mit dem Segen des Bischofs entlassen. Auch gegenwärtig erteilt der Bischof, wenn er feierlich die Laudes hält, am Schluß derselben (nach dem Benedicamus Domino) singend den Pontifikalsegen.

§ 104. Die Kleinen Horen.

1. Wie bei den Römern die Nacht in vier Vigiliae geteilt war, so hatte der Tag vier Stationes, deren erste von Sonnenaufgang oder von der ersten Stunde des Tages bis zur dritten Stunde (6—9 Uhr), die zweite von

¹ Mt 11, 11.

² L. 8, c. 41.

der dritten bis zur sechsten (9—12 Uhr), die dritte von der sechsten bis zur neunten (12—3 Uhr), die vierte von der neunten Stunde bis Sonnenuntergang (3—6 Uhr abends) sich erstreckten. Diesen Stationen des Tages entsprechen als liturgische Gebetsstunden die Terz, die Sext, die Non und die Vesper, welche in die älteste christliche Zeit hinaufreichen und die Bestimmung haben, Gebetsweihe der genannten vier Abschnitte des Tages und dadurch des ganzen Tages zu sein. Diese vier Gebetsstunden sind die eigentlichen und ursprünglichen horae diurnae. Zu ihnen kamen dann allmählich Prim und Kompletorium hinzu. Prim, Terz, Sext und Non führen den Namen horae parvae vel minores, einmal weil sie kürzer sind als Laudes und Vesper, sodann hauptsächlich weil sie selbst an den höchsten Festtagen stets mit geringerer äußerer Solemnität gehalten werden als Laudes und Vesper; die Antiphon wird vor der Psalmodie stets nur angesimmt, nie dupliziert, es findet keine Inzenstation statt, auch werden auf dem Altar weniger Lichter (nur zwei, während für die Vesper mindestens vier gefordert sind) angezündet.

2. Die Prim¹ ist nicht Gebetsweihe für einen bestimmten Abschnitt des Tages, wie z. B. die Sext für die Stunden von 9 bis 12 Uhr, sie ist vielmehr spezifisches Morgengebet, in welchem, wie jeder Christ in seinem Morgen-gebet privatim für sich es tut, mittlerisch den Gläubigen Gottes Gnaden-hilfe für den ganzen Tag und für ihr gesamtes Tagewerk erfleht und schon von vornherein alle Gedanken, Worte und Werke des Tages der Ehre Gottes geweiht, Gott aufgeopfert werden. Wie im Kompletorium als spezifischem Abendgebet, so ist in der Prim als spezifischem Morgengebet verhältnismäßig nur wenig auf das Kirchenjahr Rücksicht genommen; daher bleiben sich diese Horen fast immer gleich. Aufs Leiden Christi gedeutet, entspricht die Prim der Verspottung des Herrn durch die Kriegsknechte, welche morgens statthatte²: Prima replet sputis.

Behufs möglichst guter Disposition für das nachfolgende offizielle Gebet werden der Prim, wie den übrigen Horen, Pater und Ave vorausgeschickt und außerdem das Apostolische Symbolum als Parole gegen den Satan für den beginnenden Tag. Im Deus in adiutorium wird um Gottes Gnadenbeistand während der nachfolgenden Gebetsstunde gefleht, dann folgt stets der gleiche Hymnus, welcher Bitte an Gott ist, er möge den Tag über (in diurnis actibus) alles fernhalten, was Seele oder Leib schädigen könnte, möge die Gnade verleihen, Zunge und Augen im Baum zu halten, das Herz von aller Verkehrtheit (vecordia) frei und ganz (intima) rein zu bewahren, das übermüdige Fleisch durch Mäßigkeit im Genuss von Speise und Trank niederzuhalten, um dann am Abend im Rückblick auf die untertags mit Gottes Gnade geübten Entzagungen ihm Dank und Lobpreis weihen zu können. Die Psalmen der Prim stehen alle unter einer Antiphon, welche an den gewöhnlichen Sonntagen (als Tagen der Erinnerung an die Auferstehung des Herrn) sowie auch an den Ferien der österlichen Zeit Alleluia lautet, an den gewöhnlichen Ferien aber der Psalmodie entnommen ist, im Advent, dann von

¹ Gehr, Prim und Komplet des römischen Breviers, Freiburg 1907.

² Et 22, 63 ff.

Septuagesima bis Ostern unter der Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres an Festtagen unter der Idee des betreffenden Festes steht.

Die erste Stelle unter der Psalmodie hat an höheren Festen immer Psalm 53 (Deus in nomine tuo), ein vertrauensvolles Bittgebet wider gottlose Feinde. Diesen Psalm beim Beginn des Tages betend, empfehlen wir uns dem mächtigen Schutz Gottes wider alle inneren und äußeren Feinde, so den Tag über sich wider uns erheben könnten, und versprechen, für solche Gnadenhilfe und für die Niedergabe dieser Feinde (averte mala inimicis — disperde illos) Gott aus freien Stücken (voluntarie) Lobopfer (am Altare, im Stundengebet) bringen zu wollen; quando inchoamus in prima hora diei vitare persecutiones et insidias diaboli, cantamus hunc psalmum pro toto itinere diei (A malar.). In der Sonntagsprim steht an Stelle dieses Psalms der Psalm 117 Confitemini Domino, quoniam bonus, der als Danklied für Befreiung aus großer Gefahr gerade für den Sonntag, wo man der Errettung aus der Gefahr des ewigen Todes durch Christi Auferstehung gedenkt, durchaus an seiner Stelle ist.

Am Sonntag und an höheren Festen werden jeden Tag in der Prim die vier ersten Oktonare des 118. Psalms, und zwar je zwei unter einem Gloria Patri, gebetet; die übrigen achtzehn Oktonare des genannten Psalms machen an den genannten Tagen die Psalmodie der Terz, Sext und Non aus (je sechs Oktonare unter drei Gloria Patri). Diese Verteilung des 118. Psalms für die kleinen Horen reicht jedenfalls ins frühere Mittelalter hinauf¹. Dieser 118. Psalm, den wir täglich in den kleinen Horen beten, ist von einem noch jugendlichen (adulescentulus sum ego) Exulanten in Babylon verfaßt, wo die Juden, die gesetzeseifigen insbesondere, auch viele äußere Leiden (Spott, Verfolgung, Verleitung zur Gesetzesübertretung usw.) durchzumachen und tief innerlich zu erfahren Gelegenheit hatten, daß man zur Erhaltung des göttlichen Gesetzes höhere Erleuchtung und Kräftigung brauche. Der Sänger des Psalms ist ein eifriger Anhänger des göttlichen Gesetzes, zu dessen Bezeichnung er sich elf verschiedener Ausdrücke² bedient; er betrachtet gerne in demselben, aber findet, daß zum lebensvollen Verständnis desselben eine höhere Erleuchtung, um die er wieder und wieder fleht, und zur Haltung desselben besondere Kraft von oben um so notwendiger sei, als innere und äußere Feinde sich dem Gesetzesfrigen entgegenstellen, um deren Demütigung der Sänger in den verschiedensten Wendungen betet. Wohl sind wir nicht mehr gleich den babylonischen Exulanten Knechte des mosaischen Gesetzes, sondern in Christo gerechtfertigt, befinden uns aber gleich-

¹ Nach der Regel des hl. Benedikt ist der 118. Psalm auf die Prim, Terz, Sext und Non des Sonntags, dann auf die Terz, Sext und Non des Montags verteilt. An den Ferien werden in der Prim die Psalmen 1—19 und vom Dienstag an in Terz, Sext und Non die psalmi graduales (auf die einzelnen Wochentage verteilt) gebetet.

² Lex (רְאֵת = Anweisung zum Handeln), Via, vorgezeichnete Bahn für den sittlichen Wandel, Iustificatio und Iustitia, als Ausfluß der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, Iudicium, Ausfluß des urteilenden und verurteilenden Richterwillens Gottes; Testimonium, sofern sich Gott im Geschehe bezeugt, Eloquium, Verbum, Sermo, sofern er seinen Willen im Gesetz ausgesprochen, Mandatum, sofern er die Erfüllung seines Willens im Gesetze aufgetragen hat, Veritas, sofern das Gesetz Ausfluß der göttlichen Wahrheit und Verheißungstreue ist.

wohl hienieden noch in einem Quasi-Exil, sind fern von der Heimat im Himmel, nach der wir uns noch glühender sehnen als die jüdischen Exulanten nach Palästina und dem irdischen Sion; wir haben auch als Gerechtfertigte zu kämpfen wider Fleisch und Blut, wider innere und oft auch äußere Feinde; jeder, auch der Beste, macht ähnliche Erfahrungen in sich wie der Sänger unseres Psalms und hat täglich, ja stündlich Ursache genug, im Hinblick auf die eigene Armutseligkeit zu Gott um übernatürliches Licht behufs sicherer Erkenntnis seines Willens und um höhere Kraft behufs genauer Erfüllung desselben zu flehen. Wegen seiner durchaus praktischen Tendenz war der Psalm 118 schon ein Lieblingspsalm der heiligen Väter, deren mehrere (Hilarius, Ambrosius, Augustinus) ihn sehr ausführlich erklärt haben. Ambrosius nennt ihn christianaæ perfectionis consummatio, paradisus pomorum et apotheca Spiritus sancti, die Mittelalterlichen preisen ihn als plenus sanctis moribus, und so begreift sich unschwer, warum die Kirche ihn zum Hauptbestandteil gerade jener Horen gemacht hat, welche zur Weihe des Tageslebens bestimmt sind; er soll den Betern sein: viaticum quoddam peregrinationis per actus motusque humanos, per legem et gratiam ad beatitudinis usque consecutionem. Die Kirche hat ihn auf vier Horen verteilt, und so wird der Beter wiederholt während des Tages veranlaßt, sich an Gottes Gesetz zu erinnern, um Licht und Kraft zu dessen Haltung, um Sieg wider innere und äußere Feinde zu fehlen und im Hinblick auf geschehene Fehltritte den lieben Gott und Heiland wenigstens von der Redlichkeit seines Strebens zu versichern.

Den Psalm 23 in der Prim des Montags betend, wird der Beter beim Beginn des Tages seinen Blick zum majestätischen Gott im Himmel erheben und mit dem Psalmisten sich die Frage stellen und zugleich beantworten, wie sein Wandel den Tag über beschaffen sein müsse, um einstens glorreich in den Himmel als die wahre Heimat einziehen zu können. Um dazu gehörigen Psalm 18, der aus der Herrlichkeit des Herrn in der äußereren Natur die Unterwürfigkeit unter Gottes Gesetz als notwendige Folge erschließt, wird der Beter aber belehrt, daß diese ewige Heimat nur im Kampfe gegen die Sünde und die uns innenwohnende Neigung zum Bösen zu erreichen ist, wozu wir Gottes Schutz anrufen: Ab occultis meis munda me. In der Prim des Dienstags fleht der Beter in Psalm 24 gleich beim Tagesbeginn um Licht und Kraft von oben, auf daß er den Tag über Gottes Willen pünktlich zu erfüllen und sieghaft zu sein vermöge gegenüber allen inneren und äußeren Gefahren des Heiles. In Psalm 25 der Prim des Mittwochs bittet ein treuer Anhänger Gottes und Liebhaber seines Kultes, der Herr möge ihn doch auch an dem eben beginnenden Tage vor dem Fall in die Sünde, namentlich in die Todsünde (ne per das cum impiis), bewahren, auf ebenem Pfade ihn wandeln lassen. Denn diejenigen, die abweichen vom Wege des Herrn, trifft vollständige Vernichtung (propterea Deus destruet te in finem), wie der sich anschließende Psalm 51 lehrt, während die Gerechten, die guten Willens sind, sich beständiger Gnadenhilfe Gottes erfreuen (sicut oliva fructifera in domo Dei). Für die Prim des Donnerstags ist Psalm 22 ohne Zweifel aus dem Grunde angesetzt, weil der Donnerstag der speziellen Erinnerung an

die Einsetzung des heiligsten Altarsakramentes gewidmet ist, in welchem sich Christus so recht und ganz als den guten Hirten erweist, als welcher Gott in Psalm 22 geschildert wird. In der heiligen Eucharistie wird Christus dem Herrn jene Anbetung Tag für Tag gezollt, welche der königliche Sänger in dem großartigen, das Friedensreich des Messias verherrlichenden Psalm 71, der auf Psalm 22 folgt, geschnaut hat (adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei). In dem geheimnisvollen Gottesbrote hat sich auch die Prophezeiung in wunderbarer Weise erfüllt: Erit firmamentum in terris (Ps 71, 16). Ebenso ist Psalm 21 mit Absicht für den Freitag als den Todestag des Herrn ausgewählt, denn er ist ein direkt messianischer Leidenspsalm und soll daher in mystischer Mitleidenschaft mit dem Heiland am Kreuze, sozusagen aus seiner Seele heraus, gebetet werden. Die beiden Psalmen der Samstagssprim, Psalm 93 und Psalm 107, verbinden mit der Erwagung, daß ein Gottloser nicht dauernd glücklich sein kann, und der daraus sich ergebenden Folgerung, das Gesetz des Herrn getreu zu beobachten, die zufversichtliche Bitte um Gottes gnädigen Beistand. — Ist in den Laudes an erster Stelle der Psalm Misericordia im Ferialoffizium gebetet worden, so wird in der Prim an vierter Stelle der erste Psalm des ersten Laudeschemas genommen, z. B. am Montag Psalm 46. Auf diese Weise soll auch im einzelnen erreicht werden, daß wirklich der ganze Psalter einmal in der Woche gebetet wird.

In der Prim der dominicae minores nach Epiphanie und Pfingsten reiht sich an die Psalmodie noch das Athanasianische Glaubensbekenntnis an, welches nach seinem Anfangsworte auch Symbolum Quicumque heißt, im Mittelalter auch den Namen Psalterium Athanasianum führte, da es unter der gleichen Antiphon wie die Psalmen gebetet wird. Durch das ganze Mittelalter und bis in die neuere Zeit herein galt allgemein Athanasius als dessen Verfasser, und noch jetzt trägt es im Brevier die Überschrift: Symbolum Athanasianum. Das Symbol¹ ist aber erst viel später, nach dem Konzil von Ephesus (431) und Chalcedon (451), und zwar im Abendlande, wahrscheinlich in Gallien entstanden. Es ist bis jetzt noch nicht gelungen, einen Verfasser² dieses Symbols zu bestimmen, das schon im 8. Jahrhundert, wie aus dem Psalter von Utrecht hervorgeht, als ein Teil des kanonischen Offiziums vorkommt³. Wegen seines reichen Inhalts, seiner dogmatisch höchst präzisen Lehre von der Trinität, von der Person des Gottmenschen, vom Erlösungswerk und dessen Abschluß die größte Autorität, wurde es schon früh als compendiosa fidei regula auch ins Deutsche übersetzt und mitunter auch dem Volke beim Gottesdienst (nach der Predigt) vorgebetet; den

¹ Vgl. Ommaney, Athanasian Creed, London 1875; Derl., A critical dissertation on the Athanasian Creed, Oxford 1897; Burn, The Athanasian Creed, Cambridge 1896. Besonders Künftle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, 204 ff.

² Morin (Revue bénédictine XVIII [1901] 337 ff) vermutet in Cäsarius von Arles den Verfasser, Brewer (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Paderborn 1909, IX 2) sogar den hl. Ambrosius. Als Verfasser wurden außer Athanasius genannt: Vigilius von Thapsus, Vinzenz von Lérin, Venantius Fortunatus, Hilarius von Arles, Paulinus von Aquileja, Honoratus von Arles.

³ Bäumer, Geschichte des Breviers 254.

Geistlichen schärften die Synoden ein, daß sie es auswendig lernten. Daß es jetzt nach römischem Brauch wenigstens noch an den dominicae minores nach Epiphanie und Pfingsten gebetet wird, hat seinen Grund darin, weil der Sonntag wie Feier Christi des Auferstandenen, so auch des Vaters und des Heiligen Geistes, also des dreieinigen Gottes, das Athanasianum aber feierliches Bekenntnis erstlich des Gläubigen an den Dreieinigen (erster Teil), sodann (zweiter Teil) des kirchlichen Glaubens an den fleischgewordenen Gottessohn als unsern Erlöser und Herrn ist. Aus dem gleichen Grund wird unser Symbolum am Dreifaltigkeitsfest gebetet.

3. Als kurze Schriftlesung steht in der Prim an allen Sonn- und Festtagen, desgleichen an den Ferien der österlichen Zeit, welche den Charakter einer fortlaufenden Festzeit hat, eine Stelle aus dem ersten Timotheusbrief¹, welche hier als Mahnung aufgefaßt werden kann, gleich am Morgen das gesamte Tagewerk von vornherein ganz und gar der Ehre Gottes (des Vaters resp. des Dreieinigen) zu weihen, welchem als unvergänglichem König der Ewigkeit auch in Ewigkeit alle Ehre gebührt; vielleicht deutet man die Schriftworte besser so, daß sie nicht erst eine Mahnung zur Hingabe an Gott sind, sondern die Hingabe selber schon in ihnen sich vollzieht. Das Kapitel der Ferialprim² ist eine Mahnung, den Tag über des Friedens und der Wahrhaftigkeit sich zu bekleißen.

Alle Gnade, die wir für den beginnenden Tag brauchen, wird uns von Gott durch Christus als unsern gottmenschlichen Mittler zuteil; an ihn, den zur Rechten des Vaters erhöhten Mittler (qui sedes ad dexteram Patris), wenden wir uns daher in dem auf die Schriftlesung folgenden kurzen Responsorium mit der dringlichen Bitte, er möge an uns Armseligen, Hilfsbedürftigen Erbarmen und Gnade üben; und da er als Gnadenpender gerade im Kirchenjahr unter uns fortlebt und nach Verschiedenheit der Zeiten und Feste auch mannigfach verschiedene Tagesgnaden spendet, variieren wir den Versus des Responsoriums mit Rücksicht auf das Kirchenjahr (qui venturus es in mundum; qui natus es de Maria Virgine; qui surrexisti a mortuis etc.) resp. auf das Fest, welches eben gefeiert wird. Noch dringlicher gestaltet sich die Bitte an Christus im nachfolgenden Versikel (Exsurge Christe etc.), der eine Aufforderung an ihn enthält, sich zu erheben, um uns den Tag über Beistand zu leisten, uns um seines Namens willen, den er als Erlöser sich gemacht hat, zu befreien von allem, was hemmen könnte, den Weg der Gebote Gottes zu wandeln. Ausdrücklich und in positiver Weise wird in der nachfolgenden Oration, welche den Höhepunkt des ersten Teiles der Prim, der Prim schlechthin, bildet, zum Vater durch den Sohn (Per Dominum nostrum etc.) gefleht, er möge, nachdem er einen neuen Tag uns erleben ließ, uns auch die Kraft verleihen, den Tag über in keine Sünde zu fallen, sondern all unsere Gedanken, Worte und Werke nach seinem heiligen Willen einzurichten.

¹ 1, 17: Regi saeculorum etc.

² Bach 8, 18: Pacem et veritatem etc.

4. Nachweislich schon im früheren Mittelalter¹ war es vielfach herkömmlich resp. geboten, daß die Mönche² und ebenso die Kanoniker der Kathedral- und Kollegiatstifte nach der Prim (da und dort nach der Terz) in einem innerhalb des claustrum gelegenen Raum, in welchen sie vom Chor weg unter Gebet sich begaben, hauptsächlich zu dem Zweck zusammenkamen, um daselbst täglich die Verlesung eines Kapitels aus der Ordens- bzw. Stiftsregel zu vernehmen, woher der ganze zur Anhörung der Kapitelslesung verpflichtete und sich versammelnde Conventus fratrum den Namen Kapitel (Ordenskapitel, Kathedralkapitel) erhielt und auch für den betreffenden Raum die Bezeichnung capitulum, Kapitelsaal, üblich wurde. Der Lesung des Kapitels aus der Regel gingen die Lesung des Martyrologiums für den nächsten Tag und nachfolgende Anrufung der betreffenden (und nochmals aller) Heiligen voraus, desgleichen die Lesung des Necrologiums, dann folgte die Verteilung der jeden einzelnen treffenden Arbeiten für den beginnenden Tag durch den Obern in Verbindung mit Anrufung des göttlichen Beistandes (dreimal Deus in adiutorium) für gottgefällige Vollbringung der Tagesarbeiten und dann zuletzt als Hauptfache die Lesung des Kapitels aus der Regel, oft in Verbindung mit einer Erklärung desselben oder einer andern erbaulichen Lesung, worauf die Versammlung mit dem Segen des Vorgesetzten an das Tagwerk entlassen wurde (absolutio capituli). Dieses ganze an die Prim sich anschließende Offizium hieß Officium capituli, und ihm entspricht augenscheinlich der zweite Teil unserer jetzigen liturgischen Prim³, die in der Lesung des Martyrologiums mit zugehöriger Anrufung der Heiligen, dann in den dringlichen Bitten um Gottes Beistand für das sofort zu beginnende Tagwerk (dreimal Deus in adiutorium, Versikel und Oration) besteht, worauf statt der Lesung aus der Ordensregel die abschließende Lesung (absolutio) eines kurzen Schriftabschnittes (lectio brevis), sodann nochmalige Anrufung des göttlichen Beistandes (Adiutorium nostrum), zuletzt Segenserteilung resp. Selbsteignung mit Gedenken für die Verstorbenen folgt, für welche man ehedem nach der Lesung des Necrologiums (den Psalm De profundis) gebetet hat.

Eine Verpflichtung, das Martyrologium zu lesen, besteht nur für den Chor. Ohne Segen zu erbitten, kündigt der Leser zuerst das Datum des nächstfolgenden Tages nach der römischen Bezeichnung (Kalendae, Nonae, Idus), dann dessen

¹ Vgl. Hefele, Konziliengeschichte IV² 20 26. Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 372. Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgang des karolingischen Zeitalters, Regensburg 1890, 133 ff.

² Vgl. Regula S. Benedicti c. 66.

³ Zu Durands Zeit war das Officium capituli schon integrierender Teil der liturgischen Prim und wurde daher in der Kirche betet; aber man flügte den Versikeln dieses zweiten Teils der Prim, wie noch jetzt, in der österlichen Zeit kein Alleluja bei, in Erinnerung daran, daß dieser Teil ehedem nicht in der Kirche, welche allein Abbild des Himmels und für welche allein der Alleluia gesang passend ist, sondern in einem andern Raum verfeßelt wurde: Non sequitur Alleluia, pro eo, quod locus, quo haec dicuntur, puta capitulum, sacer non est. Sicut nempe sacer locus significat illam Ierusalem, in qua vox angelica Alleluia auditur, ita locus ille non sacer (sc. capitulum) peregrinationem nostram repraesentat, in qua peccamus (Durand, Rationale l. 5, c. 5, n. 18).

Luna und das Datum nach jetziger Bezeichnungsweise an; primo loco kündigt er dann das Fest (festa Domini, Beatae Mariae Virginis, Sanctorum; auch distin- quierte Sonntage, z. B. Septuagesima, und Ferien, z. B. Cinerum, Vigiliae) an, welches am nächsten Tag in der ganzen oder in der betreffenden Kirche gefeiert wird; ein transferiertes Fest wird an dem Tag, auf welchen es verlegt ist, primo loco, aber auch an dem Tag, an welchem es im Martyrologium steht, und zwar selbstverständlich suo loco, angekündigt. Auf die Lesung des Martyrologiums folgt die Anrufung der Heiligen. In der Regel Chrodegangs lautet die Anrufungsformel: Ipsi (die Heiligen, deren Namen eben aus dem Martyrologium gelesen wurden) et omnes Sancti Dei (in späterer Zeit wird speziell und an erster Stelle die Mutter Gottes genannt) intercedant pro nobis peccatoribus ad Dominum, ut mereamur possidere vitam aeternam. Amen. Über die Nekrologien, aus welchen die Namen der Verstorbenen, welche dem betreffenden Kloster, Kapitel oder doch seiner Gebetsverbrüderung angehört hatten, vgl. Ebner a. a. D. Den Versen Respios in servos tuos und der zugehörigen Oration begegnen wir schon in der grösseren Regel Chrodegangs, und Amalarius deutet die filii, über welche mit Worten des Psalmes 89, 17—18 Gottes Gnade herabgesleht wird, auf die Gedanken, Worte und Werke des ganzen Tages: Filii nostri sunt cogitationes, quae nascuntur ex mente . . . et opera procedentia ex cogitationibus (De offic. eccl. I. 4, c. 2). Splendor Domini ist das Leuchten des göttlichen Angesichtes; sein Angesicht über uns leuchten lassen, ist soviel als mit leuchtendem, gnadespendendem Blick auf uns, auf das Werk unserer Hände (sensus, sermones et actus) schauen, so daß es von oben, vom Himmel herab (super nos), gelenkt, für Zeit und Ewigkeit (hic et in aeternum) gedeihlich gemacht wird (dirigere). Die Oration Dirigere etc. ist speziell an den Sohn (salvator mundi; daher die Schlussformel Qui vivis) gerichtet; was noch auf sie folgt, heißt absolutio capituli, weil damit das Officium capituli, der zweite Teil der Prim, geschlossen wird. Wie ehedem vor der Lesung aus der Ordensregel im Iube Domine benedicere vom Obern der Segen erbeten wurde, so auch jetzt noch vor der an Stelle jener Lesung getretenen lectio brevis, die auch mit Tu autem Domine geschlossen wird, was bei andern kurzen Schriftlesungen in der Regel nicht der Fall ist. Diese lectio brevis ist in der Prim der gewöhnlichen Sonntage und der Ferien aus 2 Thess 3, 5 entnommen und erscheint als passendes Lösungs- und Gedenkwort (Parole) für den ganzen Tag; sie enthält den Wunsch resp. die Bitte, der Herr möge die Herzen der Beter, welche nunmehr auseinander- und an ihr Tagwerk gehen, durch seine Gnade so lenken, daß sie den Tag über im Bereich der Liebe Gottes und der Geduld Christi sich bewegen, d. h. alles aus Liebe zu Gott tun und nach Christi Vorbild ergeben Entspannung üben. Im Advent, in der Quadragesimal- und österlichen Zeit ist die kurze Schriftlesung mit Rücksicht auf den betreffenden Abschnitt des Kirchenjahres ausgewählt, an den Festtagen ist sie mit dem Kapitel der Non identisch. Auf den nochmaligen Ruf um Gottes Beistand folgt die Selbstsegnung. Der Obere scheint, um Demut zu üben, die Segenserteilung in capitulo abgelehnt und daher der Versammlung zugerufen zu haben, sie resp. einer aus ihrer Mitte solle den Schlusssegen sprechen, worauf diese antwortete, den Segen solle Gott unmittelbar erteilen, an welchen nun auch sofort die Versammlung mit der Bitte um die Erteilung dieses Segens sich wendet, den man durch Kreuzzeichnung sich aneignet. Während beim Kompletorium auf den Schlusssegen kein Gebet für die Verstorbenen folgt, ist dies hier der Fall, ohne Zweifel, weil in früherer Zeit gerade in der Prim nach Lesung des Nekrologiums speziell der Verstorbenen gedacht wurde, für welche man daher wenigstens in Kürze noch am Schluss Fürbitte einlegen will.

5. Die **Terz**, **Sext** und **Non** sind, wie schon wiederholt bemerkt wurde, die liturgische Gebetsweihe für die Tagesabschnitte 6—9 Uhr, 9—12 Uhr, 12—3 Uhr. Jeder dieser Horen wird Pater noster mit Ave vorausgeschickt, dann folgt Deus in adiutorium etc., sofort der Hymnus, in welchem je auf die betreffende Tageszeit Rücksicht genommen wird, und die alle drei höchst wahrscheinlich von Ambrosius verfaßt sind, hierauf drei Psalmen, an den Sonntagen aber und an distinguierten Festen unter einer Antiphon je sechs Oktonare des 118. Psalms, von denen aber stets zwei unter einem Gloria Patri stehen, so daß in jeder Hore die Psalmodie als dreigliedrig erscheint, sicherlich, um anzudeuten, daß in jeder Hore die mittlerische Gebetsweihe von drei Tagesstunden vollzogen werde. Auf die Psalmodie folgt Capitulum mit Responsorium breve und Versikel, die im Advent, in der Quadragesima, in der österlichen Zeit und an den Festen unter der Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres bzw. des betreffenden Festes stehen; auf sie folgt dann die Oration, welche in Terz, Sext und Non stets dieselbe ist wie in der heiligen Messe, deren Feier ja diesen drei Horen eingegliedert ist; der Oration gehen an gewissen Tagen Preces voraus; auf diese folgt der Schluß mit Benedicamus Domino etc.

Die **Terz** ist für die dritte Tagesstunde anberaumt und soll, wie schon die ältesten Väter sagen, zunächst an die Sendung des Heiligen Geistes erinnern, welche am Pfingstfest um die dritte Stunde erfolgt ist¹. Daher wenden sich die Beter im Hymnus (Nunc sancte nobis Spiritus) an den mit dem Vater und Sohn wesensgleichen Heiligen Geist und bitten ihn, er möge jetzt in dieser Gebetsstunde (Nunc) sich bereitwillig (promptus) herablassen, in ihre Herzen sich zu ergießen und sie ganz zu durchdringen (ingeri). Sie bedürfen des Heiligen Geistes, um pflichtgemäß mit allen Kräften des Leibes und der Seele Gott loben (confessionem personare), ihn glühend lieben (flammescat igne charitas) und mit der eigenen Liebesglut auch den Nächsten noch erwärmen zu können (accendat ardor proximos). Nach der Psalmodie folgt das Capitulum², welches an den gewöhnlichen Sonntagen sehr passend die Liebe Gottes, welche ja durch den Heiligen Geist (vgl. den Hymnus) in unsere Herzen ausgegossen wird, und das Verharren in derselben zum Gegenstand hat, während man im Responsorium um die Gnade zu liebender Hingabe des Herzens an Gott fernab von verlehrter Unabhängigkeit an die Welt bittet (Inclina cor meum). An den gewöhnlichen Ferien sind Kapitel und Responsorium (Sana me Domine) Bitte an Gott um Heilung der Seelenwunden, um Verzeihung der Sünden, auf daß man ihn würdig loben könne (quoniam laus mea tu es). Oration der Tagesmesse; gewöhnlicher Schluß. Aufs Leiden Christi gedeutet, erinnert die Terz an die Verurteilung des Herrn (dat causam Tertia mortis) durch Pilatus, welche ungefähr um die dritte Stunde erfolgt war³.

Die **Sext** ist für die sechste Tagesstunde, also für die Mittagszeit, anberaumt, wo die Sonnenhitze am größten ist, worauf der Hymnus reflektiert. Es wird in demselben Gott angeredet als der allmächtige Lenker

¹ Apg 2, 15.

² 1 Jo 4, 16.

³ Mt 15, 25.

des Allz, welcher den Wechsel der Dinge regelt, am Morgen die Sonne hell-leuchtend (splendore) aufgehen, am Mittag sie feuerheiß (ignibus) scheinen läßt; ferner wird er angeredet als der wahrhaftige, verheißungstreue (verax), und als solcher nun wird er gebeten, er möge seinen Verheißungen gemäß jene Hitze, die schädlicher ist, als die Sonnenhitze es je werden kann, durch gnadenvolles Einwirken beseitigen, nämlich die Hitze, welche in heftigen Streitigkeiten (flammae litium) sich ergeht, und überhaupt jede (sittlich) schädigende Hitze (calor noxious); die Wirkung davon wird dann sein körperliche Gesundheit (salus corporum), welcher alle aufregenden Affekte schaden, und wahrer, der Verheißung Jesu¹ entsprechender Seelenfriede. Erhitzende Streitigkeiten (flammae litium) haben ihren Grund häufig darin, daß man die Schwächen und Fehler anderer nicht in Geduld erträgt; wohl mit Rücksicht darauf haben die gewöhnlichen Sonntage und Ferien das Kapitel: Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi². Das zugehörige kurze Responsorium ist an den Sonntagen Lobpreis der Wahrhaftigkeit Gottes (verax Deus; Hymn.), an den Ferien Ausdruck der eigenen Bereitwilligkeit, allzeit (auch am heißen Mittag) Gott zu preisen, welcher im Versikel als guter Hirte geschildert wird, der für die Seinen reichlich sorgt (Dominus regit me). Oration und Schluß wie bei der Terz. Nach der mystischen Deutung auf das Leiden des Herrn entspricht die sechste Stunde der Annagelung des Herrn an das Kreuz (Sexta cruci noctit)³.

Die Non ist für die neunte Tagessstunde anberaumt. Der Tag ist schon weit vorangeschritten, der Abend naht. Darauf nimmt der Hymnus Rücksicht, in welchem Gott als derjenige geopfert wird, welcher die zusammenhaltende Kraft aller Dinge und in sich unveränderlich ist, der aber auch das Wandelbare, den Fortschritt der Zeit, die Zu- und Abnahme des Tageslichtes ordnet (Lucis diurnae tempora successibus determinat). Im Hinblick auf das Nahen des physischen Abends, das Gottes Werk ist, wird nun zu ihm gefleht, er möge doch, wenn für uns einst der Abend des Lebens naht, das Licht seiner Gnade uns spenden (largire lumen vespere), damit uns niemals, besonders nicht in der Todesstunde das übernatürliche Leben, die heiligmachende Gnade entchwende (ne vita decidat), sondern damit wir in der heiligmachenden Gnade sterben (mortis sacrae) und als Lohn die ewige Seligkeit erlangen. Während die Kapitel der Terz und Sext an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien auf die wichtigeren Verpflichtungen der Seele (Betätigung der Liebe zu Gott und Geduld) Rücksicht nehmen, schärft das Kapitel der Non auch noch ganz speziell mit Worten des hl. Paulus⁴ die Heilighaltung des Leibes ein. Respondorien und Versikel sind Bittgebet um Gnadenbeistand und um Vergebung von Sünden, wobei man speziell an die im bisherigen Verlauf des Tages denken mag. Oration und Schluß wie bei Terz und Sext. Aufs Leiden Christi bezogen, entspricht die Non der um die Zeit derselben erfolgten Öffnung der Seite des Herrn (Nona latus eius bipertit)⁵. In die Psalmode wurde durch die Reform Pius' X., wonach auch in den horae minores die Psalmen

¹ Jo 14, 27.² Gal 6, 2.³ Mt 15, 33.⁴ 1 Kor 6, 20.⁵ Mt 27, 46 ff.

täglich verschieden sind, angenehme Abwechslung gebracht. Ein bestimmter, auf inneren Gründen beruhender Gesichtspunkt in der Auswahl der Psalmen ist nicht zu erkennen, weshalb der Beter nach seiner individuellen Seelenstimmung, und, da es sich um ein mittlerisches Gebet für die Kirche handelt, nach den Bedürfnissen der streitenden Kirche seine Gebetsmeinung einzurichten hat.

§ 105. Die Vesper.

1. Die Vesper ist mittlerische Gebetsweihe für die Nachmittags- resp. Abendstunden und wurde zu einer Zeit gehalten, wo der Abendstern, der vesper, schon zum Vortheil kommt, nach welchem die Lateiner den Abend als vespera bezeichneten, wovon die Bezeichnung unserer Gebetsstunde als Vesper stammt. Weil zur Zeit des Sonnenuntergangs zur Persölvierung der Vesper in der Kirche Lichter erforderlich waren und deren zur Erhöhung der Feier ziemlich viele angezündet wurden¹, führte sie auch den Namen Luciferium, im Orient λύγυειν, ἐπιλυγυεῖν; und weil im Alten Testamente abends das Rauchopfer dargebracht wurde² und die Vesper das geistliche Abendrauchopfer ist, so wird, wie bei den Laudes als dem morgendlichen Rauchopfer, auch bei der Vesper stets geräuchert. Die Kirche rechnet nach alttestamentlichem Vorbild³ den liturgischen Tag von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang; sie muß also in der einem Festtag vorausgehenden Vesper auch schon auf den eben beginnenden Festtag Rücksicht nehmen⁴, worin der letzte Grund liegen dürfte, warum die Festtage (jetzt auch die festa semiduplicia) zwei Vespere haben⁵, von welchen die erstere, weil beim Beginn des betreffenden Festes, mit größerer Feierlichkeit gehalten wurde, was noch jetzt der Fall ist; im Caeremoniale episcoporum⁶ sind die hohen Feste einzeln aufgeführt, an welchen der Bischof

¹ Durand., Rationale I. 5, c. 9, n. 9.

² Von dem durchs Bos hierzu gewählten Priester wurden auch die Lichter am goldenen Leuchter, von denen am Tag nur drei brannten (Flav. Jos.), alle (sieben) angezündet, sohin wurde in gewissem Sinne auch ein Lichtopfer gebracht. Im mozarabischen Brevier wird anfangs der Vesper zum Anzünden der Lichter ein eigenes Gebet gesprochen und ist von einem lumen offerre (lumen oblatum) die Rede; der hl. Hieronymus sagt: Assuescat (filia Laetae) accensa lucernula reddere sacrificium vespertinum.

³ Eg 12, 18. Lv 23, 32.

⁴ Amalarius sagt: In festivitatibus Sanctorum et aliis solemnitatibus, si sero fuerint vespertinalia officia celebrata, ita ut sol ad occasum transierit, rite possunt dici antiphonae festi diei (sequentis) in praecedentibus vesperris, quia scriptum habemus: festa celebrabitis a vespera usque ad vesperram, id est a solis occasu usque ad occasum. Auch bemerkt er, daß diese erste Vesper viel feierlicher (gloriosiori sono et maiori populorum conventu) gehalten werde als die (zweite) Vesper am Festtag selber. Unsere festa simplicia haben nur eine Vesper, und zwar die erste.

⁵ Auch die Sonntage haben — wohl aus dem gleichen Grunde — zwei Vespere, obgleich im Psalterium nur eine für dieselben enthalten ist, was schon Amalarius (De ordine antiphonarii c. 16) betonte; die Psalmen für die erste Vesper des Officium de dominica sind stets die des Samstags, erst vom Kapitel an hat dann die Vesper zu gewissen Zeiten (Advent, von Septuagesima an und in der österlichen Zeit) ihre eigenen Bestandteile.

⁶ L. 2, c. 1.

Pontifikalamt und tags zuvor die erste Vesper halten soll, während er zur Abhaltung der zweiten selbst an Weihnachten und Ostern nicht verpflichtet ist; auch der Papst hält immer nur die erste Vesper. Seitdem im Abendland das sog. Kompletatorium als offizielle liturgische Gebetsstunde eingeführt worden war, verlegte man die Persolvierung der Vesper in Klöstern und anderorts, wo Chorgebet bestand, vom Sonnenuntergang weg immer weiter in den Nachmittag hinauf.

Nach der Regel des hl. Benedikt¹ haben seine Ordensleute in der Zeit von Ostern bis Pfingsten, die eine fortlaufende Fest- und Freudenzeit ist, täglich zwei Mahlzeiten, die eine mittags, die andere abends; von Pfingsten bis Mitte September haben sie (Ausnahmefälle abgerechnet) an den Mittwochen und Freitagen (den alten Stationsfasttagen — semiocuunia) nur eine Mahlzeit, und zwar um die neunte Stunde (Non); vom 14. September bis zum Beginn der Quadragesima haben sie täglich (also auch an den Sonntagen) nur eine Mahlzeit, und zwar gleichfalls um die neunte Stunde. Während der Quadragesima nehmen sie die einzige Mahlzeit erst nach der Vesper; diese soll aber so früh gehalten werden, daß man auch beim Essen keines Lichtes bedarf, sondern noch alles beim Tageslicht vollendet werden kann. Letztere Bestimmung läßt erschließen, daß die Vesper — wenigstens in der Fasten — schon zur Zeit des hl. Benedikt vom Sonnenuntergang weg in den Nachmittag heraus gerückt war.

Bekanntlich fasteten in altchristlicher Zeit auch die Laien während der Quadragesima bis zum Abend, genossen die einzige Mahlzeit erst nach der Vesper. Aber schon im früheren Mittelalter schob man diese Mahlzeit in den Nachmittag hinauf, und zur Zeit des hl. Thomas² war es Regel, die Mahlzeit um 3 Uhr (hora nona) zu genießen. Um der altkirchlichen Praxis, die Mahlzeit erst nach der Vesper zu genießen, in etwa gerecht zu werden, schob man dann in der Fasten auch die Vesper so weit hinauf, daß sie um 3 Uhr schon persolviert war; seitdem es dann im Laufe des 14. Jahrhunderts Gewohnheit geworden war, die Mahlzeit schon um 12 Uhr einzunehmen, hielt man die Vesper bereits vor 12 Uhr, also vormittags, wie noch jetzt in der Quadragesima vorschriftsmäßig (wenigstens in choro) zu geschehen hat.

2. Waren die Laudes das geistliche Morgenopfer der Kirche, so ist die Vesper das Abendopfer. Auch sie hat gleich den Laudes im großen und ganzen den Charakter freudigen Lobpreises, innigen Dankes³, und zwar zunächst dafür, daß Gott uns den Tag durchleben ließ, daß er während desselben mit seiner Gnade uns unterstützte und uns Verdienste für die Ewigkeit erwerben ließ, so daß wir mit Zuversicht dem Zeitpunkt entgegenschauen können, wo der lohnbringende Abend des Lebens und die ewige Ruhe für uns anbrechen, und die Nacht kommt, in der niemand mehr wirken kann. Gegenstand des abendlichen Dankes und Lobpreises sind ferner, wie schon die Väter und dann die Mittelalterlichen betonen und ausführen, jene Heilsmysterien, an welche uns speziell die Vesper erinnert, nämlich die am Abend,

¹ c. 41. ² S. th. 2, 2, q. 147, n. 7.

³ In den Apostolischen Konstitutionen (l. 8, c. 37) heißt die Vesper „abendliche Dankdagung“ (*εὐχαποτία*), und der hl. Basilus (Regul. fusior. c. 37) schreibt: „Ist der Tag beendigt, so sollen wir für das danken, was uns an demselben gegeben oder was uns Gutes getan worden ist, und bekennen, was wir unterlassen haben, und für alles das Gott im Gebet versöhnen.“

beim Abendmahl, erfolgte Einsetzung des eucharistischen Opfers und Opfermahlens, die gegen Abend hin¹ erfolgte Vollendung des Erlösungswerkes im Opfertod des Herrn, auf welchen dann am Abend die Abnahme seines heiligsten Leichnams vom Kreuze und dessen momentane Deponierung im Schoße der Schmerzensmutter folgte; an diese Kreuzesabnahme soll, nach der mystischen Deutung des Stundengebets auf das Leiden Jesu, ganz speziell die Vesper erinnern². Als Lobopfer ist die Vesper zwar nicht durch so spezielle Lobpsalmen (z. B. 148—150) charakterisiert wie die Laudes, aber um so augenfälliger durch den Lobgesang der Gottesmutter, in welchem Psalmode und Hymnus der Vesper ihren Höhepunkt erreichen. Neben Lobpreis und Dank kommen in der Vesper vielfach auch Bitte und Abbitte zum Ausdruck, Bitte um Gnade mannigfacher Art, Abbitte besonders wegen der untertags begangenen Sünden. Nach Deutung der Mittelalterlichen betet man in der Vesper fünf Psalmen nicht bloß im Hinblick auf die fünf Wunden an dem vom Kreuze abgenommenen Leib des Herrn, sondern auch um die untertags mittels der fünf Sinne begangenen Sünden gutzumachen: Ut depleamus et petamus veniam peccatorum, quae in die per quinque sensus corporis committuntur et ad nos intrant³.

3. Vorbereitungsgebet (Pater, Ave) und Einleitungsformel (Deus in adiutorium) sind für die Vesper die gleichen wie für die kleineren Horen. Während der hl. Benedikt⁴ für die Vesper täglich nur vier Psalmen vorschrieb, hat dieselbe im römischen Brevier spätestens seit Gregor I. fünf, und zwar am Sonntag die Psalmen 109—113, an den sechs Ferien je fünf nach der Reihenfolge im biblischen Psalterium aus den Psalmen 114—144, mit Ausnahme der Psalmen 116 117 118 133 134 und 142, wobei die längeren Psalmen, z. B. 135 138 143 144, in mehrere Teile geteilt sind. Die Ferialpsalmen wurden im Mittelalter auch an vielen Festen in der ersten Vesper gebetet, und es galt als Regel: Ad primas Vespertas semper dicuntur psalmi feriales, nisi speciales assignantur; nur wenige sehr hohe Feste (z. B. Weihnachten, Epiphanie, Joh. Bapt., Peter und Paul) hatten in der ersten Vesper eigene Psalmen, und zwar lauter Lobpsalmen (112 116 145 146 147), wodurch die Vesper ganz besonders als Lobopfer charakterisiert war; nach der Neuordnung des Psalteriums durch Pius X. haben auch die gewöhnlichen Heiligenfeste die Ferialpsalmen erhalten, und man ist hier von demnach wieder zur alten Tradition zurückgekehrt.

a) Durchgängig den Charakter des Lobpreises haben die Psalmen der Ferialvesper des Samstags, welche in der ersten Vesper des Sonntags, wenn das Officium de dominica trifft, gebetet werden, wo man in denselben Gott wie für alle Gnaden, so speziell für die Gnade der Erlösung in Christo danken wird, welche in der am Sonntag gefeierten Auferstehung des Herrn vollendet und besiegt ward; auch für alle während der ganzen Woche empfangenen Gnaden wird man Gott danken. Auch

¹ Mt 27, 46.

² Vesperae deponunt; mit Rücksicht auf diese Deutung nennt man die Bilber, welche die Schmerzensmutter mit dem eben vom Kreuze abgenommenen Leichnam Jesu in ihrem jungfräulichen Mutter schoße darstellen, Vesperbilder.

³ Durand., Rationale l. 5, c. 9, n. 3.

⁴ c. 17.

unter den Vespersalm'en der übrigen Ferien sind mehrere eigentliche Lobpsalm'en (psalmi alleluia'tici), aber auch Psalm'en, welche direkte Bitten an Gott um verschiedene Gnaden enthalten, und solche, die Ausdruck ruhiger Zuversicht und kindlichen Vertrauens auf Gottes Gnadenbeistand sind; die zugehörigen Antiphonen sind je dem betreffenden Psalm entnommen; daß in den fünf Psalm'en der einzelnen Ferien je eine bestimmte einheitliche Gebetsidee zum Ausdruck komme, wird sich nicht nachweisen lassen, sondern es bleibt Sache des Veters, jedem Psalm eine dem grammatischen-historischen Sinn desselben sowie der Individualität des Veters und den Bedürfnissen der Kirche entsprechende aszetisch-mystische Beziehung zu geben.

b) Am häufigsten kommen durchs ganze Kirchenjahr hin die Psalm'en der Vesper des Sonntags¹ vor, welche (wenigstens vier derselben) auch an sehr vielen Festen gebetet werden, weshalb wir sie hier etwas näher berücksichtigen. Der Psalm 109 (Dixit Dominus) ist direkt messianisch, eine großartige Verherrlichung des Messias als Priesterkönigs in Ewigkeit, der auf seinem Gang durch die Weltgeschichte alle seine Feinde sich unterwirft. Wenn wir diesen Psalm am Sonntag, als dem Tag der wöchentlichen Nekapitulation des Osterfestes, beten, werden wir mit dem Auge des Glaubens ausschauen zu dem verklärten Heiland zu Gottes Rechten, ihn beglückwünschen zu dem Sieg, den er auf Grund seines Opfers errungen, ihn bitten, daß er aus dem Schatz seines Opfers den Gläubigen Gnade gebe, mit ihm und für seine Kirche siegreich zu kämpfen, bis alle seine Feinde ihm unterworfen sind. Jedes Mysterium unserer Heilsbereitung war und ist bestimmt für den Sieg des gottmenschlichen Priesterkönigs; im Hinblick auf das betreffende Mysterium und seine Bedeutung für diesen Sieg werden wir den Psalm beten in der Vesper der festa Domini. Zu tieft in das Opfer Jesu versunken, hat aus dem Gießbach der bittersten Schmerzen die Gottesmutter Maria getrunken; auf sie, die im Himmel neben dem melchisedekischen Priesterkönig erhöht ist, blicken wir in der Vesper der Muttergottoffeste, stehend, daß sie ihr mildes Zepter schirmend über uns und die ganze Kirche Gottes ausstrecken möge.

Der 110. Psalm (Confitebor) ist Lobpreis des Ewigen darob, daß er am alttestamentlichen Bundesvolle so Großes getan (Manna spende, Einführung nach Kanaan), daß er einen Bund mit demselben geschlossen, ein unabänderliches Gesetz ihm gegeben. An den Sonntagen wird man in diesem Psalm lobpreisen all die Großtaten Gottes an uns in Christo, dem Auferstandenen, speziell der Einsetzung des heiligen Abendmahles, der Erbberechtigung auf das himmlische Kanaan und des neutestamentlichen Bundesgesetzes gedenken und dessen treue Haltung versprechen. An den Festen des Herrn ist Gegenstand des Lobpreises das spezielle Wunder der erlösenden Liebe und Gnade, dessen man an dem betreffenden Feste feiernd gedenkt.

Grundgedanke des 111. Psalmes (Beatus vir) ist: Glücklich, wer die Gebote Gottes, speziell das der mildtätigen Nächstenliebe, hält; mögen auch Trübsale über ihn hereinbrechen, Gott vertrauend triumphiert er zuletzt immer über die Gottlosen, welche darob in Neid und Gram sich verzehren. Der göttliche Heiland war gehorsam bis zum Tod am Kreuze und hat in solchem Gehorsam gegen den himmlischen Vater das größte Erbarmen geübt am menschlichen Geschlechte; von ihm gilt im Vollmaße: Timuit Dominum, misertus est et miseretur (miserator et misericors); darum ward ihm so große Macht verliehen, ob der wir in unserem Psalm ihn preisen an den Sonntagen und an den Festen des Herrn.

¹ Eine treffliche Erklärung der vor der Brevierreform Pius' X. am häufigsten gebrauchten Vespersalm'en bietet Faulhaber, Die Vespersalm'en der Sonn- und Feiertage, Straßburg 1906.

Der 112. Psalm (*Laudate pueri Dominum*) ist Aufforderung, den hocherhabenen Gott zu preisen, der sich tief zu den Menschen herabläßt, um sie hoch emporzuheben. Durch die mystische Auferstehung mit Christo in der Taufe, an welche speziell der Sonntag uns erinnert, sind wir aus dem Schmutz der Sünde emporgehoben, des Verherrlichungslebens in Christo teilhaft und Kinder der Kirche, der fruchtbaren Völkermutter, geworden; darob preisen wir Gott an den Sonntagen und an den Festen des Herrn; am glänzendsten hat sich die Herablassung Gottes gezeigt in der Erhebung Marias zur Mutter Gottes und zur Sara der Vollendung (*mater filiorum laetans*).

Der Psalm 113 (*In exitu Israel*) ist in seinem ersten Teile Verherrlichung Gottes ob seiner Groftaten an Israel beim Auszug aus Ägypten, im zweiten Teile sodann (*Non nobis Domine etc.*) ist er vertrauensvolle Bitte, Gott möge um der Ehre seines Namens willen auch jetzt seinem gesamten Volke beistehen wider die Heiden, welche den nichtigen Gözen dienen. Wie Israel unter großen Wundern durch die Fluten des Roten Meeres hindurch gerettet wurde, so wird der Täufling durch die Flut der Taufe, in welcher große Gnadenwunder an ihm geschehen, aus der Macht der Sünde und des Satans gerettet. Aber auch für den Gerechtfertigten gibt es noch verschiedene Gefahren, nämlich von seiten der eigenen verkehrten Begierlichkeit, der bösen Welt, welche den verschiedensten Lüsten wie Gözen dient, und namentlich von seiten des Satans, von dem man sich bei der Taufe zwar lossagte, der aber um so mehr sich bemüht, die Kinder Gottes wieder in seine Schnechtshaft zu bringen. Unsern Psalm betend gedenken wir nun im ersten Teil dankbar unserer Rettung durch die Taufe, sodann bitten wir im zweiten Teile, Gott möge allen Getauften — Priestern (*domus Aaron*) und Volk (*domus Israel*) — beistehen, auf daß sie nie mehr an das, wovon sie bei der Taufe sich lossagten, nämlich an die Gözen und Lüste dieser Welt usw., ihr Herz hängen, sondern einzlig und allein auf den Herrn vertrauen; der möge sie segnen, das Rechtfertigungsleben in ihnen vermehren (*adiciat Dominus etc.*), wofür sie ihn dann loben und preisen wollen. In solcher Stimmung ist unser Psalm zu beten in der Vesper des Sonntags, an welchem man wie der Auferstehung Christi, so auch der mystischen Auferstehung mit Christo in der Taufe feiernd gedenkt. Öster und Pfingsten sind die liturgischen Taufzeiten, zu welchen ehedem vielfach auch im Abendland noch Epiphanie gehörte; ganz passend steht daher auch in der zweiten Vesper der genannten Feste und ihrer Octaven unser Psalm.

4. Wie in den Laudes, so folgt auch in der Vesper unmittelbar auf die Psalmodie eine kurze Schriftlesung (Capitulum). Das Kapitel der zweiten Vesper an gewöhnlichen Sonntagen, welches auch das der gewöhnlichen Ferien vom Montag und Freitag ist, enthält, wie es für die Vesper als abendliches Lobopfer sehr passend ist, Lobpreis Gottes, von dem uns in Christo Tag für Tag Erbarmen und Trost in Fülle zuteil werden (*Benedictus Deus etc.*)¹. Das Kapitel der Samstagsvesper resp. der ersten Vesper des Sonntags (*O altitudo etc.*)² ist Ausdruck staunender Anbetung der unergründlichen Weisheit, welche Gott als der Dreieinige (vgl. die Epistel des Dreifaltigkeitsfestes) in seinen Offenbarungen bekundet hat. Die Kapitel für die Sonntage des Advents, dann von Septuagesima bis Öster und für die ganze österliche Zeit stehen unter der Idee der laufenden Zeit

¹ 2 Kor 1, 3—4.

² Röm 11, 33.

des Kirchenjahres; letzteres gilt auch von den Kapiteln der Ferialvespern im Advent, in der Quadragesimal-, Passions- und österlichen Zeit¹.

5. Obwohl die Vesper Lobopfer ist, haben doch ihre Hymnen im römischen Brevier keineswegs ausschließlich oder auch nur vorwiegend den Charakter des Lobpreises, sondern geben mannigfachen Bitten Ausdruck, die im Rückblick auf den scheidenden Tag und im Hinblick auf die hereinbrechende Nacht an Gott gerichtet werden. Auch in den Hymnen der Feste, in welchen der Ton des Dankens und Lobpreisens durchschnittlich mehr durchklingt, fehlt in der Regel die Bitte nicht.

In den Vesperhymnen der gewöhnlichen Sonntage (zweite Vesper) und Ferien ist Bezug genommen auf das Sechstagewerk der Schöpfung; sie haben jedenfalls einen und denselben Verfasser, wahrscheinlich Gregor I. Im Sonntags hymnus (*Lucis Creator optime*) wendet sich der Vater an Gott, welcher am ersten Tage das Licht schuf (primordius lucis novae), und bittet ihn im Hinblick auf die hereinbrechende Nacht (*illabitur taetrum chaos*), er möge gütigst in seiner Seele niemals Nacht werden lassen (durch schwere Sünde, durch Verlust des Gnadenlebens und des himmlischen Sinnes), sondern ihm die Gnade verleihen, einst in den Himmel zu kommen und zu diesem Zweck hieden das Böse zu meiden und das schon Begangene zu fühnen.

Im Hymnus der Feria secunda (*Immense coeli conditor*) ist Gott angeredet als derjenige, welcher am zweiten Tage die alles umstutenden Wasser schied in obere (*firmans locum coelestibus*; über dem Firmament) und in untere, welche letztere die Erde bewässern sollten, damit die Sonnenglut nicht alles versenge. Dieser Gott nun möge durch Verleihung fort dauernder Gnade bewirken, daß auch in der Seele des Beters alles in guter Ordnung bleibe, möge ihm namentlich das Glaubenslicht vermehren und ihn so vor aller Verirrung schützen.

Im Hymnus der Feria tertia (*Telluris alme conditor*) ist Gott angeredet als derjenige, welcher am dritten Tage das Trockene (*mundi solum*) vom Wasser schied, damit die Erde Kräuter aller Art zum Schmuck und zur Nahrung (*pastus*) her vorbringen könne, woran sich die Bitte reiht, Gott möge auch die durch Sündenglut versengte Seele des Beters durch Gnade wieder grünen machen (*viror*), auf daß sie dann fortan im Geiste der Buße seinen Willen getreu erfülle und nicht mehr in Todsünden zurückfalle (*mortis iustum nesciat*).

Am vierten Schöpfungstage knüpfte Gott das schon am ersten Tag erschaffene Licht an bestimmte Träger, an Sonne, Mond und Sterne, zu dem Zwecke, damit der Unterschied (*discrepacio*) von Tag und Nacht entstehe, und damit man (am Neumond) auch ein sicheres Kennzeichen für den Monatsanfang habe. Im Hymnus der

¹ Im Advent: *Non auferetur sceptrum de Iuda, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit exspectatio gentium* (Gn 49, 10). In der Quadragesima (Zeit der Bußübung und des Bußgebetes): *Plorabunt sacerdotes: parce Domine, parce populo tuo....* In der Passionszeit: *Tu autem, Domine Sabaoth... videam ultionem tuam... tibi revelavi causam meam:* Appell des arg verfolgten Propheten Jeremias, der hier Typus des leidenden Erlösers ist, an den gerechten Gott. In der österlichen Zeit werden die Gläubigen erinnert, daß Christus, um die Sünde zu tilgen, nur einmal starb und auferstanden von den Toten, nie mehr stirbt, worin die Mahnung für die mit Christo in der Taufe Auferstandenen liegt, daß auch sie nicht mehr sterben (schwer sündigen), sondern das empfangene Verklärungsleben (heiligmachende Gnade) stets bewahren, anders ausgedrückt, nur Gott Leben sollen.

Feria quarta (Coeli Deus sanctissime) nun geht die Bitte dahin, Gott möge in die Seele des Peters sein Gnadenlicht senden und aus ihr alles, was Finsternis ist, verschcheiden.

Am fünften Tage schuf Gott die Fische und Vögel, und zwar nach des Dichters Vorstellung beide aus dem Wasser (aqua fertilis), die einen, damit sie tief unten im Wasser (demersa lymphis) mit ihren flügelähnlichen Flossen, die andern, damit sie in den oberen Luftregionen (in coelestibus) mit ihren Flügeln sich bewegen. Wie Fische und Vögel aus dem Wasser hervorgingen, so die Kinder Gottes (servuli) aus der una sanguinis Christi (in der Taufe). Die Bitte im Hymnus der Feria quinta (Magnus Deus potentiae) geht nun dahin, Gott möge den im Blute Christi Vereinigten die Gnade verleihen, fortan von schwerer Sünde freizubleiben, in ihrer Späre sich zu beschieden, von Überhebung und Erniedrigung sich fernzuhalten (culpa nullum deprimat, nullum efferat iactantia).

Am sechsten Tage schuf Gott die großen und die kleinen Landtiere, mit der Bestimmung, dem Menschen untertänig zu sein (obtemperare servulis). Im Hymnus der Feria sexta (Hominis superne conditor) steht der Peter, Gott möge ihm die Gnade geben, die verkehrte Begierlichkeit, welche nicht untertänig sein will, zu beherrschen und hierdurch zum irdischen und himmlischen Frieden zu gelangen.

Beim Untergang der irdischen Sonne (I am sol recedit igneus) wird im Hymnus der ersten Vesper des Sonntags der dreieinige Gott als die Sonne des ewigen Lebens gebeten, er möge, um was schon in den Laudes gesleht worden sei, ja doch gewiß verleihen, nämlich, daß wir einstens am Abend unseres Lebens in den Himmel kommen und ihm dort mit allen Heiligen das ewige Lobopfer darbringen können.

Der (wahrscheinlich von Gregor I. verfaßte) Hymnus Creator alme siderum, für die Sonntage und Ferien des Advents, ist Bitte an Christus, der aus dem Schoße der Jungfrau als Opferlamm in die Welt kam (erster Advent) und am Ende der Tage als Richter kommen wird (zweiter Advent), um Schutz wider die Feinde des Heils. Der gleichfalls Gregor I. beigelegte Hymnus Audi benigne conditor für die Sonntage und Ferien der Quadragesima enthält Bitte um Erhörung der Bußfeuer und um reich gesegnete Wirkungen des ieunium. Der Vesperhymnus für die österliche Zeit (Ad regias agni dapes) ist eine begeisterte Aufruforderung an alle durch die an Ostern feierlich erteilte Taufe (transitus maris rubri) Gerechtsamkeiten (amicti stolis candidis) zum Lobpreis des Siegers über Tod und Hölle, zur Verherrlichung des wahren Osterlammes, das sein Leben für uns geopfert, sein Blut für uns vergossen hat, welches der überwundene Würgengel nunmehr scheut und dessen Genuß (in der Österkommunion) die rechte Östermahlzeit ist, welche auch als Antizipation des ewigen Östermaahles im Himmel erscheint, zu welchem der Auferstandene durch seine vor Sünde bewahrende Gnade uns führen möge (perenne paschale gaudium).

6. Die zum Magnificat überleitenden Versikel an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien beziehen sich speziell auf die Abendzeit und charakterisieren die Vesper als das geistliche Abendrauchopfer. Sie lauten: Vespertina oratio ascendat ad te, Domine, et descendat super nos misericordia tua (am Samstag), und: Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo (an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien). Der letztere ist wörtlich dem 140. Psalm, Vers 2 entnommen, welchen David, als er auf der Flucht vor Absalom war, als Abendgebet sprach; seine Bitte geht dahin, Gott möge dieses sein Gebet (elevatio manuum) so wohl-

gefällig aufnehmen (in gerader Richtung zu sich emporsteigen lassen) wie das abendliche Rauchopfer, das um diese Zeit an der Kultusstätte dargebracht wurde; wiewohl im zweiten Versikel das Prädikat vespertina bei oratio nicht steht, so ist doch ohne Zweifel die oratio vespertina, hier das Vespergebet, gemeint. Wie noch Durand¹ und schon Almarius² berichten, wurde im Mittelalter nicht erst während des Magnificat, wie jetzt, sondern schon beim Versikel Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo die Inzenstation vorgenommen und der Versikel so oft wiederholt, bis die Inzenstation (auch die des Volkes) beendet war, und dann erst die Antiphon zum Magnificat gesungen. Für den Advent, die Quadragesima, die österliche Zeit und für die Festtage sind die Versikel, wie in den Laudes, mit Rücksicht auf die betreffende Zeit des Kirchenjahrs resp. des Festes ausgewählt. Der Versikel im Advent (Rorate coeli etc.) ist Ausdruck des heißen Verlangens nach der Ankunft des Erlöserz, der Versikel in der Quadragesima Ausdruck des kindlichen Vertrauens, Gott werde in dieser Zeit, wo der Satan all seine Macht gegen die Fastenden und Büßenden aufbietet, diesen auch einen besondern Schutz (Angelis suis mandavit de te) angedeihen lassen; der Versikel in der österlichen Zeit (Mane nobiscum, Domine, quoniam advesperascat) ist zunächst in Rücksicht darauf ausgewählt, daß die Emmausjünger den Auferstandenen baten, bei ihnen zu bleiben, weil es schon Abend werde, eine Bitte, die allerdings auch außer der österlichen Zeit, jeden Abend am Platze ist.

7. Als abendliches Lob- und Dankopfer kulminiert die Vesper im Kanitium Magnificat, und es erscheint daher gewiß als passend, daß man gegenwärtig während des Magnificat selber den Altar inzenziert, und nicht mehr, wie früher, beim Versikel. Um das Magnificat in gehobener Stimmung zu beten oder zu singen, stelle man sich jedesmal die jungfräuliche Gottesmutter im Hause des Zacharias recht lebhaft vor, trete im Geiste an ihre Seite, um als Kind Marias, an welchem Gott auch Großes getan hat und täglich tut, so recht aus Herzensgrund mit ihren Worten zu danken und zu jubeln, sei es, daß wir für all das Gute danken, so wir gerade an dem zum Schluß sich neigenden Tage von Gott empfangen haben, oder daß wir mehr im allgemeinen danken für alles, was Gott in Christo an uns, an der ganzen Menschheit von jeher getan hat, oder daß wir, wie an den Festen des Herrn, Gott danken im Hinblick auf jene einzelne Tatsache unserer Heilsbereitung, die gerade gefeiert wird, z. B. auf die Geburt des Herrn, sein Leiden, seine Himmelfahrt usw., oder daß wir ihn, wie an den Festen Marias und der Heiligen, ob seiner Großtaten an Maria und durch sie an uns, ob seiner Gnadenwunder verherrlichen, die er an den Heiligen getan hat, welche durch alle Jahrhunderte herab der lebendige Beweis dafür sind, daß Gott allzeit sich des echten Samens Abrahams annehme (Suscepit Israel puerum suum), allzeit an den Menschen Großes tue (fecit mihi magna), allzeit die Armen reich mache, die Demütigen erhöhe. In der Vesper der gewöhnlichen Sonntage und der zugehörigen Ferien, die ja

¹ Rationale l. 5, c. 9.² De off. eccl. l. 4, c. 7.

nur Rekapitulationen des Sonntags sind, dessen Messe sie haben, mag man, falls nicht in der Antiphon ein anderer spezifischer Gegenstand des Lobpreises sich darbietet, Gott im Magnificat für die Auferstehung des Herrn und unsere mystische Auferstehung mit ihm danken; an den Sonntagen und Ferien des Advents, der Quadragesima und der österlichen Zeit, die ihre eigenen, mit spezieller Rücksicht auf die betreffende Zeit des Kirchenjahrs ausgewählten (meist den evangelischen Perikopen entnommenen) Antiphonen zum Magnificat haben, wird man zum öfteren in der Antiphon einen bestimmten Gegenstand des Dankes und Lobpreises angedeutet finden.

Die gesamte Gebetsbewegung der Vesper, wie sie als Dank- und Bittgebet in Psalmodie, Hymnus und Kantikum sich im einzelnen vollzogen hat, findet ihren zusammenfassenden Abschluß in der Kollekte.

§ 106. Das Kompletorium¹.

1. Den Namen Kompletorium erhielt diese liturgische Gebetsstunde wohl zunächst deshalb, weil sie das ganze Tagessoffizium (officium nocturnale et diurnale) abschließt (complet); die Mittelalterlichen führen auch noch als Grund an: quia in eo (sc. completorio) completur communis usus locutionis², cibi et potus et aliorum, quae necessario pro corporis sustentatione sumuntur³. Daß im Morgenland sich schon bei Basilus sichere Spuren für das Vorhandensein eines liturgischen Nachgebets finden, haben wir bereits in der Geschichte des Stundengebets erwähnt, desgleichen, daß im Abendland das Kompletorium als selbständige, von der Vesper unterschiedene Gebetsstunde wahrscheinlich erst durch den hl. Benedikt eingeführt wurde.

2. Das Kompletorium ist nicht mittlerliche Gebetsweihe für einen bestimmten (drei Stunden umfassenden) Abschnitt des Tages oder der Nacht, sondern wie die Prim offizielles Morgengebet ist, so das Kompletorium offizielles Nachgebet, in welchem man sich zunächst für eine gottgesegnete Nachtruhe religiös zu disponieren sucht und dann Gottes Beistand für dieselbe erfleht. Das Kompletorium wurde, wie aus der Regel des hl. Benedikt⁴ ersichtlich ist, ursprünglich erst nach dem Abendessen unmittelbar vor dem Schlafengehen gebetet; gegenwärtig wird es auch im Chor vielfach im unmittelbaren Anschluß an die Vesper persolviert, wiewohl die eigentliche Zeit für dasselbe die anbrechende Nacht ist, also die Zeit zwischen Sonnenuntergang und dem Ende der Abenddämmerung (lucis ante terminum). Auf das Leiden Christi gedeutet, erinnert es an die Grablegung des Herrn: Tumulo completa reponit; auch ist es eine tägliche Mahnung, an das Completorium vitae nostrae zu denken und jeden Abend um ein glückliches Lebensende zu flehen,

¹ Gehr, Prim und Komplet des römischen Breviers, Freiburg 1907.

² Weil in den Klöstern vom Kompletorium an nichts mehr gesprochen werden durfte, führte es auch den Namen conticinium; nach dem Kompletorium legte man dem Munde sozusagen ein Siegel an, welches beim Domine, labia mea aperies wieder offiziell abgenommen wurde (Sicard., Mitrale I. 4, c. 9).

³ Amalar., De off. eccl. I. 4, c. 8. Durand., Rationale I. 5, c. 10.

⁴ c. 42.

wie auch im Segen geschieht vor der lectio brevis, welche lautet: Noctem quietam et finem perfectum concedat nobis Dominus omnipotens.

3. Das eigentliche und alte Kompletorium beginnt mit Converte nos, Deus, salutaris noster; die lectio brevis mit nachfolgendem Confiteor etc. wurde erst im Brevier Pius' V. als integrierender Bestandteil des Kompletoriums aufgenommen. Dieser erste Teil des jetzigen römischen Kompletoriums kommt von den Mönchen und regulierten Chorherren her und könnte füglich als officium capituli bezeichnet werden, wie ein solches auch zur Prim hinzugekommen ist. Die lectio brevis¹ desselben ist eine dringliche Mahnung, auch während der Nacht gegenüber dem Satan, als dem Fürsten der Finsternis, der besonders in der Nacht sein Unwesen zu treiben sucht, wachsam zu sein; im nachfolgenden Confiteor sucht man Verzeihung aller, namentlich der am betreffenden Tage begangenen Sünden zu erlangen, um ruhig schlafen und, wenn es Gott gefallen sollte, in dieser Nacht auch ruhig sterben zu können. Ein wahrhaft reumütiges Sündenbekenntnis ist nur mit Hilfe der göttlichen Gnade möglich, um welche daher vor dem Confiteor im Auditorium nostrum in nomine Domini (mit Kreuzzeichnung) und im still gesprochenen Pater noster gesleht wird.

Die Regel des hl. Benedikt² schreibt vor, daß die Mönche an gewöhnlichen Tagen unmittelbar nach der Abendmahlzeit, an Fasttagen mit nur einer Mahlzeit alsbald, nachdem sie die Vesper gebetet haben, sich alle an einem bestimmten Ort (innerhalb des Klausturums, also nicht in choro, sondern in capitulo) zusammensetzen, wo dann einer die Unterredungen (collationes)³ bzw. Lebensbeschreibungen der Väter (vitae patrum) oder auch etwas anderes, was geeignet ist, die Zuhörenden zu erbauen, vorliest. Zu dieser Lesung müssen sich nach Benedikts Vorschrift alle Mönche einfinden; „sind dann vier bis fünf Blätter, oder so viel die Zeit erlaubt, gelesen, so beten alle gemeinschaftlich das Kompletorium (compleant), und wenn sie nach dem Kompletorium hinausgehen, soll es ihnen nicht gestattet sein, noch etwas mit jemand zu reden“. Weil die Lesung eine längere war, hat man sie wie in den Nokturnen mit Iube, domine, benedicte eingeleitet und auf das Zeichen des Obern mit Tu autem, Domine, miserere nobis geschlossen, was auch geblieben ist, als an Stelle der längeren Lesung die lectio brevis aus dem ersten Briefe Petri trat, die anfänglich nur für jene Mönche zulässig war, welche auf Reisen sich befanden oder sonstwie der Lesung in capitulo nicht anwohnen konnten. In den meisten Klöstern begab man sich nach der Lesung in die Kirche resp. in den Chor, hielt

¹ 1 Petr 5, 8. ² c. 42.

³ Es sind dies die berühmten Collationes patrum von Cassian, 24 Unterredungen, welche Cassian während seines Aufenthaltes im Orient mit den berühmtesten Mönchen und Einsiedlern Skythiens und Ägyptens gehabt und nach seiner Rückkehr aus dem Orient in Marseille aufgeschrieben hat. Der hl. Benedikt nennt diese Unterredungen, die von der reichsten inneren Erfahrung, echten Frömmigkeit und erleuchteten Mystik Zeugnis geben, „Muster und Zugendmittel frommer, gehorsamer Mönche“, und durchs ganze Mittelalter herab wurde von denselben namenlich in den Klöstern eifrigst Gebrauch gemacht. Von diesen Collationes erhielt die abendliche Versammlung der Mönche, wiewohl in ihr auch anderes gelesen wurde, kurz hin den Namen Collatio, der nachmals, seitdem an Fasttagen auch abends noch eine kleine Mahlzeit (refectio) genommen werden durfte, auch auf diese überging, weil sie unmittelbar vor der geistlichen Collatio, sozusagen in Verbindung mit ihr, genossen wurde.

daselbst nach vorausgeschicktem Adiutorium nostrum etc. die Gewissenserforschung, sprach das Konfiteor¹ usw. und begann dann mit Converte nos etc. das Kompletatorium; anderwärts aber fand auch die Gewissenserforschung und das Kompletatorium extra chorum, mitunter im gemeinsamen dormitorium, weil ganz unmittelbar vor dem Schlafengehen, statt.

4. Das Converte nos, Deus, salutaris noster, et averte iram tuam a nobis² steht in innerem Zusammenhang mit dem Sündenbekennnis, in welchem die Beter sich Gott gegenüber als schuldbeladen und darum auch als zornes- und strafwürdig erklärt haben; in obigem Versikel nun bitten sie, Gott möge sie, d. i. diesen erwähnten Zustand, in dem sie sich befinden, erbarmungsvoll wenden, anders ausgedrückt, er möge die Sünden ihnen vergeben und infolgedessen seinen Zorn von ihnen abwenden, damit sie ruhig, weil ausgesöhnt mit ihm, sich dem Schlaf überlassen können. Läblichem Herkommen gemäß³ macht man beim Converte nos das (kleine) Kreuz auf die Brust, weil das von der Brust umschlossene Herz Sitz der bösen, verlehrten Begierden ist und durch die Heilskraft vom Kreuze umgewandelt werden soll. Sofort folgt, wie zu Anfang der übrigen Horen, die Bitte um Gottes Gnadenbeistand für das nachfolgende Gebet im Deus, in adiutorium etc., und dann beginnt die Psalmodie, aus drei Psalmen bestehend, von denen die Sonntagspsalmen⁴ bereits in der Regel des hl. Benedikt⁵ vorgeschrieben sind. Die Sonntagspsalmen haben, wie die an den einzelnen Ferien gebrauchten Psalmen 6 7 11 12 15 33 60 69 70 76 85 87 102, vorwiegend Bittcharakter, sind Bittgebet um Gottes Schutz für die kommende Nacht⁶ verbunden mit dankendem Rückblick auf die untertags empfangene Gnadenhilfe.

Der erste der Sonntagspsalmen (Cum invocarem), die nach der Bestimmung der Bulle Divino afflato auch an den hervorragenderen Festen gebetet werden müssen, ist nach seinem grammatisch-historischen Sinne Nachtgebet eines von gottlosen Feinden Verfolgten, der aber im Vertrauen auf Gottes Schutz sich zuversichtsvoll der Nachtruhe überlässt. Im Kompletatorium dankt der Beter in diesem Psalm zuerst für die Gnadenhilfe, welche Gott ihm und denen, als deren Mittler er das Stundengebet verrichtet, den Tag über zuteil werden ließ (Vers: Cum invocarem), und fleht dann im Misere mei etc. auch um Schutz für die kommende Nacht. Sofort erinnert er sich, daß es leider gar viele Menschenkinder (filii hominum) gibt, die sich um Gott nichts kümmern, ihr verhärtetes Herz an Eitelkeit und Lüge hängen und auch in der Nacht noch den Gerechten und ihrer guten Sache zu schaden suchen, nicht begreifend, daß Gott den Gerechten und nur den Gerechten beistehe. Solchen gilt die von Gottes Gnade durch die Stimme des Gewissens an sie zu richtende Mahnung: Scitote etc. und die Aufforderung, ihre Sünden zu bereuen, durch

¹ Triduo mortis Christi beginnt das Kompletatorium unmittelbar mit dem Konfiteor; da fand eben keine Collatio in capitulo statt.

² Ps 84, 5.

³ S. R. C. 13. April 1867.

⁴ Ps 4 90 133.

⁵ c. 18.

⁶ Im Horologium der Griechen steht ein Gebet, welches den Bitten für die Nacht folgendermaßen Ausdruck gibt: Domine, qui liberasti nos ab omni sagitta volante in die, libera nos quoque a negotio perambulante in tenebris; dignare nos et huius noctis curriculum sine culpa transire ac sine tentatione malorum et libera nos ab omni perturbatione ac formidine, quae ex diabolo nobis adnascitur. "

Opferentsagung zu fühnen, fürder auf Gott zu vertrauen und nicht mehr mit den verbündeten Weltmenschen zu fragen, ob denn das gottverbundene Leben auch etwas Freuden- und Genußreiches habe (Quis ostendit nobis bona?). Ja, die Gerechten, über denen Gottes Gnadenaniliz leuchtet, empfinden, selbst wenn sie arm und verfolgt sind, übernatürliche Herzensfreude und sind glücklicher dabei als die Ungerechten, mögen dieselben noch so reich sein an zeitlichen Gütern (fructus frumenti, vinum, oleum); ruhig kann sich der Gerechte niederlegen und sogleich entschlummern, weil er die Zuversicht hat, daß Gott ihn schützt.

Im zweiten Psalm, dem herrlichen Psalm 90 (Qui habitat in adiutorio altissimi), sodann gibt der Beter in den mannigfachsten Wendungen seiner auf Erfahrung beruhenden glaubensinnigen Überzeugung Ausdruck, daß Gott die Seinen um ihres festen Gottvertrauens willen durch die heiligen Engel schütze in jeder, auch der größten Gefahr, bei Tag (a sagitta volante in die — a daemonio meridiano) und bei Nacht (a negotio perambulante in tenebris), und daß er sie schließlich zur ewigen Seligkeit führe (longitudine dierum replebo illum — ostendam illi salutare meum). Diesen Psalm betend, erstattet man Gott zunächst Dank für den während des scheidenden Tages empfangenen Gnadenbeistand, ganz besonders aber empfiehlt man sich für die anbrechende Nacht in Gottes Schutz. — Jeder einzelne Brevierbeter verichtet, auch wenn er ganz allein betet, das Stundengebet im Verein mit der Gesamtheit der Liturgen, weshalb er auch stets mit Dominus vobiscum grüßt. Den dritten Psalm (Ecce nunc benedicte dominum) im Kompletorium betend, ruft nun jeder einzelne Brevierbeter allen übrigen (servi Domini), mit denen er sich im Geiste vereint weiß, ermunternd zu, sie möchten auch in der Nacht ihre Hände zum Heiligtum hin erheben und Gott preisen, wie das ja tatsächlich im Officium nocturnum geschieht; diese hinwiederum wünschen jedem einzelnen quasi als Lohn für die pünktliche Perjolvierung des Tagesoffiziums den Segen des allmächtigen Gottes (benedicte dominus ex Sion etc.), speziell für die beginnende Nacht.

5. Unmittelbar auf die Psalmen folgte schon in der Regel des hl. Benedikt¹ der *Hymnus*, welcher erst seit Pius V. überall, wo man das römische Brevier hat, jahraus und -ein derselbe ist. Entsprechend dem *Hymnus der Prim*, in welchem um Gottes Beistand für den beginnenden Tag (iam lucis orto sidere) gesleht wird, ist der *Hymnus des Kompletoriums* dringliche, bei anbrechender Nacht (lucis ante terminum) an den allgütigen Schöpfer gerichtete Bitte, er möge den Seinen in der Nacht sich als ihr schirmender Herr (praesul et custodia; früher: praesul ad custodiam) erweisen, möge namentlich die Machinationen des bösen Feindes wider sie erfolglos machen (comprime), sie vor unreinen Vorstellungen (noctium phantasmata) bewahren.

Selbst die kurze *Schriftlesung* (Tu autem in nobis es etc.) aus Ir 14, 9 ist Bittgebet an Gott, er möge die Seinen während der Nacht mit seinem Schutze nicht verlassen (ne derelinquas nos); sind es ja seine Kinder, über welche bei der Taufe sein Name angerufen wurde und denen er in der heiligmachenden Gnade innwohnt (tu es in nobis). Im *Responsorium breve* empfiehlt man sich, gleichwie der Heiland am Kreuze getan², mit den Worten des Psalmes 30 in die Hände dieses gütigen Vaters, der verheißungsgetreu ist (Deus veritatis) und gemäß den vorchristlichen Verheißungen uns in Christo Erlösung zuteil werden ließ. Im Versikel sodann (Custodi

¹ c. 17.

² Et 23, 46.

nos etc.¹⁾ flehen die Beter, welche als Kinder Gottes gleichsam sein Augapfel und die Kücklein unter seinem hegenden Gefieder sind²⁾, nochmals um seinen sorgsamsten Schutz³⁾. Im Rantikum Nunc dimittis, welches wahrscheinlich Gregor I. ins Kompletorium aufgenommen hat, richtet der Liturg an Gott die Bitte, er möge ihn für die Zeit der nächtlichen Ruhe⁴⁾ vom mittlerischen Gebetsdienst entlassen (nunc dimittis servum tuum), und zwar gemäß seinem Verheißungsworte im Frieden, so daß er in Wahrheit sagen könne: In pace in idipsum dormiam et requiescam. Daß es ein Entlassen im Frieden sei, erwarten die Beter zuversichtlich, weil ja, wofür sie herzlich dankbar sind, Gott im heiligen Dienst, den sie jetzt für den gegenwärtigen Tag beschließen wollen, sie mit den Augen des Glaubens sein Heil (Christum als Licht, Leben und Glorie der Kirche) betrachten ließ, es schauen ließ während des Stundengebets (durch innere Erleuchtung bei der Psalmodie, den Lesungen usw.) und ganz besonders bei der Feier des heiligsten Opfers, wo der priesterliche Brevierbeter — noch glücklicher als der greise Simeon — den Heiland nicht bloß in Händen tragen, sondern sogar genießen durfte. In der zugehörigen Antiphon (salva nos) wird um Gottes Gnadenbeistand und Schutz für die Stunden der Nacht gefleht, sei es, daß wir sie wachend (custodi nos vigilantes) oder schlummernd (custodi nos dormientes) zubringen.

In der Oration selber werden die schon in Psalmodie, Hymnus usw. gestellten Bitten kurz dahin zusammengefaßt, Gott möge durch seine Gnadengegenwart von den Wohnungen resp. von den Schlafstätten der Beter alle Nachstellungen des bösen Feindes fernhalten, durch die Unwesenheit der heiligen Engel sie beschirmen und seinen Segen auf ihnen ruhen lassen.

Die Worte habitationem istam in der Kompletoriumsoration des Breviers Pius' V. lassen erschließen, daß man dieses Gebet ursprünglich nicht in der Kirche, sondern im Kloster, und zwar im Dormitorium, verrichtete, in welchem die Mönche vielfach unmittelbar vor dem Schlafengehen das Kompletorium beteten, worauf dann der Abt ad abigendos diabolicos incursus den Schlaaskaal mit Weihwasser lustrierte und schließlich sich und die Unwesenden segnete, wovon das Benedicat et custodiat nos omnipotens et misericors Deus, Pater et Filius et Spiritus sanctus geblieben ist.

§ 107. Das Officium parvum beatae Mariae Virginis.

1. Außer dem Officium beatae Mariae Virginis in Sabbato⁵⁾ von der allerseligsten Jungfrau enthält das offizielle römische Brevier noch ein zweites,

¹⁾ Ps 16, 8 9. ²⁾ Mt 23, 37.

³⁾ Der Augapfel ist Gegenstand sorgsamster Bewahrung; der Schutz Gottes erscheint gegenüber den heißen Versuchungen usw. wie erquickender Schatten, den die übergebreiteten Flügel dem Kücklein gewähren.

⁴⁾ Auch an ein Entlassen zur ewigen Ruhe mag man denken, wenn Gott beschlossen haben sollte, den Beter während der kommenden Nacht sterben zu lassen.

⁵⁾ Dieses wird gebetet omnibus Sabbatis per annum praeterquam in Adventu, Quadragesima, Quatuor temporibus et Vigiliis, et nisi Officium fieri debeat de Feria, propter Officium alicuius Dominicæ infra hebdomadam ponendum . . . ac nisi festum

welches den Namen Officium parvum führt, weil es im Vergleich mit dem Samstagsoffizium und dem der Marienfeste kürzer ist.

2. Nachweislich schon im früheren Mittelalter hat man in den Klöstern vielfach neben den kanonischen Tagzeiten täglich noch ein eigenes Offizium zu Ehren der allerseligsten Jungfrau verrichtet. Im 11. Jahrhundert wirkte besonders der hl. Petrus Damiani¹ dahin, daß die tägliche Persolvierung eines Marianischen Offiziums neben dem kanonischen immer weitere Verbreitung fand, und im Jahre 1095 soll Papst Urban II. auf der Synode von Clermont verordnet haben, daß alle Christen wenigstens jeden Samstag das Officium beatae Mariae Virginis beten, um Gottes Segen für den Kreuzzug zu erschließen²; nach andern Angaben hätte Urban verordnet, daß täglich das Officium beatae Mariae Virginis neben dem Tagessoffizium von allen Klerikern verrichtet werde, was nachweislich im 12. und 13. Jahrhundert von mehreren Synoden vorgeschrieben³ und allmählich auf dem Weg der Gewohnheit⁴ wenigstens für jene Tage, an welchen kein Officium novem lectionum trifft, ziemlich allgemein üblich wurde. In der Bulle Quod a nobis, welche der ersten offiziellen Ausgabe des römischen Breviers vorgedruckt ist, entband Pius V. von der Verpflichtung, das Officium parvum zu persolvieren, sofern nicht, wie für manche religiöse Orden (Kartäuser, Trappisten, Cistercienser, Dominikaner usw.), ein spezieller Pflichttitel zu dessen Persolvierung vorliegt, empfahl aber die freiwillige Persolvierung derselben an den herkömmlichen Tagen und begnadigte diese freiwillige und die pflichtmäßige Persolvierung mit einem Ablauf von je 100 Tagen, welchen Ablauf Leo XIII. bedeutend erweitert hat. Das Officium parvum beatae Mariae Virginis ist als Pflichtgebet bei den zahlreichen neueren religiösen Frauengenossenschaften weit verbreitet.

Für die Griechen hat schon Johannes Damascenus ein Officium de Beata Maria Virgine verfaßt, das aber einen ganz andern Charakter hat als unser Officium parvum, mit dem es in keinem historischen Zusammenhang steht. Bezüglich des Abendlandes berichtet der Diakon Petrus von Monte Cassino (im 9. Jahrhundert), daß schon Papst Gregor II. (715—731) die tägliche Verrichtung eines Marianischen Offiziums vorgeschrieben habe⁵. Es beruht jedoch diese Nachricht auf einem Missverständnis einer Stelle des Liber pontificalis⁶, wonach Gregor II. den Mönchen am Lateran, S. Maria Maggiore usw. nach dem Chorgebet drei Psalmen und evangelia matutina zu singen

novem lectionum occurrat. Da sehr viele Diözesen für diese Fälle das von Leo XIII. gestattete Officium de Immaculata conceptione angenommen haben, so wird das Officium B. M. V. in Sabbato nur mehr sehr selten gebetet.

¹ Er schreibt (Opusc. c. 33): „Mit welcher Zuversicht können jene ewigen Lohn erhoffen, welche der Gottesmutter täglich das ganze Stundengebet (Officium Marianum) weißen, nicht bloß ein Ave Maria beten!“ Auch soll er selber ein Officium Marianum verfaßt haben; vgl. Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani (1882) 47.

² Mansi, Conc. coll. XX 821.

³ Hefele, Konziliengeschichte V² 729 783.

⁴ Nach manchen Theologen (z. B. Soto, Suarez, Bonart) hätte durchs ganze Mittelalter herab keine (allgemein verpflichtende) lex scripta bestanden, das Marianische Offizium zu beten; auch Urban II. habe keinen förmlichen diesbezüglichen Befehl erlassen, vielmehr sei es zunächst nur ex devotione gebetet worden, dann erst allmählich ex consuetudine vim praecepsi habente.

⁵ Bona, De div. psalm. c. 12, n. 2.

⁶ Ed. Duchesne I 422.

auferlegte¹. Zu folge einem verlässlichen Berichte betete der hl. Ulrich, Bischof von Augsburg († 973), jeden Tag neben den kanonischen Tagzeiten noch ein Marianisches Offizium². Im 12. Jahrhundert berichtet in seiner *Gemma animae*³ Honorius von Autun: *Cursum de sancta Maria vel de omnibus sanctis nulla lege constricti, sed ob devotionem canimus, ut quia servi inutiles debitum servitium (kanonische Tagzeiten) negligenter persolvimus, munera amicis Domini nostri offerimus, ut per eos obsequium nostrum acceptabile faciamus et gratiam Domini nostri obtineamus.* Durand⁴ schreibt: *Urbanus II. in concilio apud Claromon. celebrato statuit, ut officium beatae Mariae Virginis quotidie diceretur, et in die sabbati solemniter fieret.* In seiner jetzigen Gestalt wurde das Officium parvum (unter Mitwirkung des hl. Karl Borromäus) für die offizielle Brevierausgabe unter Pius V. festgestellt; im Brevier des Kardinals Quignonez findet es sich nicht, sondern nur ein Samstagsoffizium. Der Hauptsache nach bleibt sich unser Officium parvum während des ganzen Kirchenjahres gleich; nur einige Verschiedenheit (in Beziehung auf Antiphonen, Lætungen und Kollekte) besteht, je nachdem es im Advent, in der Weihnachtszeit oder außer den genannten Zeiten gebetet wird. Im Chor muß es, sofern eine Verpflichtung besteht, im Anschluß⁵ an die betreffenden Tageshoren an allen jenen Tagen persolviert werden, an welchen ein Officium trium lectionum trifft, ausgenommen die Vigil von Weihnachten, die Karwoche und die ganze Oster- und Pfingstwoche; auch an Marienfesten wird es, weil ja das ganze Tagesoffizium de beata ist, im Chor nicht gebetet. Es kann im Chor auch persolviert werden an Sonntagen, an Semiduplex und an Duplex (niederer und höherer); an den letzten drei Tagen der Karwoche darf es nicht im Chor, wohl aber privatim gebetet werden, so daß also die private Rezitation ausnahmslos jeden Tag stattfinden kann. Es ist stets so zu persolvieren, wie es für die betreffende Zeit im Brevier steht, hat im Invitatorium und im dritten Responsorium, selbst in der Passionszeit, das Gloria Patri; in der österlichen Zeit wird dem Invitatorium, den Antiphonen, Versikeln und Responsoriern kein Alleluja beigefügt, auch die Zahl der Antiphonen nicht (auf eine) vermindert. Ein Te Deum ist für das Officium parvum im Brevier nicht vorgeschrieben, wird aber (mit Auslassung des dritten Responsoriums) ad libitum gebetet von Weihnachten bis Septuaginta und von Ostern bis zum Advent; im Advent und von Septuaginta bis Ostern ist Te Deum nur an den einschlägigen Marienfesten und am Josephstag, sonst aber das dritte Responsorium zu nehmen. Den einzelnen Marianischen Horen wird nur ein Ave Maria behufs vorläufiger Huldigung und Begrüßung der Gottesmutter vorausgeschickt, die liturgischen Einleitungs- (Deus, in adiutorium — Domine, labia) und Schlußformeln (Benedicamus Domino — Fidelium animas) sind die gleichen wie bei den kanonischen Tagzeiten. Das Verständnis des kleinen Marianischen Offiziums⁶ ist für den Kleriker nicht schwer und können wir uns daher in diesem Betreff hier ganz kurz fassen.

¹ Bäumer, Geschichte des Breviers 261. ² Acta SS. Iul. I. 1, c. 4.

³ L. 2, c. 63. ⁴ Rationale I. 6, c. 2, n. 7.

⁵ Marianische Matutin und Laudes müssen der Tagessmatutin, die Vesper der Tagessuper umittelbar vorangehen, die übrigen Marianischen Horen denen des Tages unmittelbar folgen; die Prim hat ihren Platz vor der Lætung des Martyrologiums. Die private Rezitation ist an keine bestimmte Zeit gebunden.

⁶ In Spezialbüchern wurde dasselbe erklärt von: Dr Ferdinand Speis, Die kleinen Tagzeiten der heiligsten Jungfrau, Breslau 1868; vorwiegend erbaulich. P. Petrus Hözel, Das kleine Offizium Unserer lieben Frau, München 1876. Stephinsky, Das kleine Marianische Offizium, mit Anmerkungen und Auslegung (1883). Prof. Dr Bernhard Schäfer, Das kleine Offizium der seligsten Jungfrau Maria², Münster 1889.

3. Die Vesperpsalmen sind im Officium parvum stets die gleichen, die zugehörigen Antiphonen aber verschieden, je nachdem es außerhalb des Advents während des Jahres, im Advent oder in der Weihnachtszeit gebetet wird. Der Psalm 109 (Dixit Dominus Dominus meo) ist Verherrlichung des auf Grund seiner leidensvollen Erniedrigung (de torrente in via bibet) zur Rechten Gottes erhöhten gottmenschlichen Königs und Hohenpriesters, der siegreich durch die Weltgeschichte geht und schließlich alle seine Feinde überwindet. Da Maria die Mutter dieses glorreichen Königs und Priesters ist, als solche auch am meisten an seiner Erniedrigung, an seinem Opfer teilnahm und deshalb droben im Himmel in Herrlichkeit thront, so erheben wir, den Psalm 109 betend, unsern Blick voll Bewunderung und Vertrauen auch auf sie, feiern also mit dem Sohne auch die Mutter; während er droben im Himmel bei seinem Gelage (accubitus), d. h. beim himmlischen Gastmahle ist, haucht sie neben ihm den süßesten Duft (Nardenduft) aus, den Duft ihrer vollendeten Tugend und ihrer Glorie. Der 112. Psalm (Laudate pueri) ist Lobpreis Gottes darob, daß er als der Hohenhabene sich tief herabläßt zu den armen Menschen, um auch sie zu erhöhen. Am glänzendsten hat sich die Herablassung Gottes zu den Menschen bewährt, als Gottes Sohn aus Maria Fleisch annahm, um die armen Menschenkinder zu Söhnen Gottes, zu Kindern Marias und diese selber zur mater filiorum laetans zu machen; darob preisen wir in diesem Psalm Gott und verherrlichen wir die Gottesmutter, die im denkbar innigsten und genußreichsten Liebesverhältnis zum gottmenschlichen Sohne steht und darum (in der Antiphon) sagt, seine Linke liege zärtlich stützend unter ihrem Haupte und mit seiner Rechten umfange er sie. Der 121. Psalm (Laetatus sum) gibt seinem grammatisch-historischen Sinn nach dem Staunen und der Freude Ausdruck, welche die wallfahrenden Israeliten beim Einzug in das herrliche, großartig gebaute, für die ganze Nation bedeutsame alttestamentliche Jerusalem empfanden, und ist zugleich (V. 6—9) Bitte der Wallfahrer um Gottes Segen über dieses Jerusalem. Im Officium beatae Mariae Virginis beziehen wir das Jerusalem des Psalmisten auf das himmlische Jerusalem, welches als herrliches Brautgemach (cubiculum) erscheint, in das Christus als König der Glorie Maria eingeführt hat, die er um ihrer äußeren Unscheinbarkeit (nigra sum) und inneren Schönheit (formosa) willen zärtlich liebt. Unsern Psalm betend vergegenwärtigen wir uns, wie Maria während ihres ganzen Erdenlebens sich freute auf den Himmel (laetatus sum etc.), wie sie dann beim Eintritt in denselben gejubelt hat (stantes erant etc.) und wie sie von dort Segen herabfleht über die Kirche Gottes auf Erden, welche das irdische Abbild des himmlischen Jerusalem ist (rogate, quae ad pacem sunt etc.). Grundgedanke des 126. Psalms (Nisi Dominus aedificaverit) ist: „An Gottes Segen ist alles gelegen“; das Gelingen eines Hausesbaues, der ungefährdete Bestand einer Stadt, der Besitz von Kindern, welche der Eltern Schutzwehr sind, ist durch Gottes Segen bedingt. Als das glänzendste Haus (domus aurea), als die herrlichste Stadt erscheint uns Maria in ihrer himmlischen Glorie, in welche der Heiland sie aufgenommen, nachdem die Winter- und Regenzeit des Erdenlebens für sie vorübergegangen war (Antiphon: Iam hiems transiit). Solch goldenes Haus ist Maria durch Gottes Gnade geworden;

dieser verdankt sie es auch, daß sie als Mutter des Gottmenschen Millionen von Kindern (alle in Christo Gerechtfertigten) hat, die begeistert für die Ehre ihres Namens einstehen, wofür wir in unserem Psalm Gott danken. Der Psalm 147 (Lauda Ierusalem) ist Aufforderung zum Lobe Gottes, welcher das zerstörte Jerusalem nach dem babylonischen Exil gnadenvoll wiederhergestellt hat (V. 1—3) durch das Wort seiner Macht, welches den rauhen Winter mit größter Leichtigkeit in milden Frühling zu wandeln vermag (V. 4—7), und welcher durch die Wiederbegnadigung Jerusalems gezeigt hat, daß Israel als Träger der Offenbarung (V. 8) sein bevorzugtes Lieblingsvolk sei (V. 9). Aufschauend zur Gottesmutter in ihrer Schönheit (Antiphon: Speciosa facta es etc.) und Anmut im Himmel fordern wir in unserem Psalm die Kirche Gottes (Jerusalem) auf, den Herrn zu loben, der in Maria ihr eine feste Burg und eine Spenderin reichen Segens gegeben hat, indem er durch sein allmächtiges Wort ihre irdische Unscheinbarkeit (Winterfrost) in himmlische Glorie (Frühling) gewandelt und an ihr solches gewirkt hat wie an keinem andern der Menschenkinder. Die besprochenen fünf Psalmen werden auch in der Advents- und Weihnachtszeit zur Vesper gebetet; die zugehörigen Antiphonen beziehen sich in der Adventszeit auf das Hauptmysterium dieser Zeit, die Ankündigung der Inkarnation durch den Engel an Maria; in der Weihnachtszeit kommt in ihnen die Idee der jungfräulichen Gottesmuttershaft und die Bedeutung der Inkarnation zu allseitigem Ausdruck.

Im Kapitel der Vesper extra adventum und in der Weihnachtszeit, aus Sir 24, 14, führt die Kirche Maria redend ein und läßt sie von sich sagen, sie sei vor aller Zeit gewesen, sie werde auch niemals aufhören und sie habe (allzeit) vor Gott in seiner heiligen Wohnung gedient. Sofern nämlich die Menschwerdung des Logos schon vor aller Zeit beschlossen war, stand auch Maria als Mutter des Gottmenschen schon von Ewigkeit in der Idee vor Gott; Mutter Gottes geworden, wird sie es in der Glorie des Himmels auch bleiben in Ewigkeit; als Mutter Gottes leistete sie schon hienieden (weil mitopfernd mit Christo) und leistet sie droben im Himmel sozusagen priesterlichen Dienst als unsere Mittlerin und Fürsprecherin (coram ipso ministravi). Das Kapitel der Adventszeit enthält passend die Ankündigung des Messias als Sprossen aus der Wurzel Jesse¹.

Der stets gleiche Vesperhymnus Ave maris stella ist allererst ehrfurchtsvolle Huldigung (daher Knien bei der ersten Strophe) vor der heiligen, jungfräulichen Gottesmutter, sodann dringliche Bitte an sie, die für die Menschheit zur Himmelspforte und zur zweiten, glücklicheren Eva geworden ist, sie möge uns in den mannigfachen Nöten des Lebens durch ihre mächtige Fürbitte bei dem göttlichen Sohne beistehen, damit auch wir ihn einstens schauen und mit ihr im Himmel uns freuen können. Der Versikel preist die übernatürliche, vorzüglich im innigsten Gebetsverkehr (Lippen²) mit Gott sich offenbarenden Höldseligkeit Marias, um derentwillen der Herr sie für die ganze Ewigkeit so hoch begnadigt hat. Das Magnifikat ist ganz aus dem Innersten der verklärten Gottesmutter zu beten; in der Kollette flehen wir zu Gott um die

¹ Jf 11.

² Vgl. Ps 44, 3.

Gnade, auf die Fürbitte Marias durch die mannigfachen Gefahren dieses Erdenlebens hindurch einstens auch zur himmlischen Glorie zu gelangen. Maria ist die Königin aller Heiligen, weshalb es als sehr passend erscheint, daß wir (extra Adventum) in der auf die Kollekte folgenden Commemoratio Sanctorum Gott auch noch anslehen, seinen Schutz und seine Gnadenhilfe den Lebenden und Verstorbenen auf die Fürbitte der heiligen Apostel und aller Heiligen gnädiglich angedeihen zu lassen. Die religiösen Orden und Genossenschaften, welche unser Offizium beten, haben das Privilegium, in Vesper und Laudes nach der Kollekte, unmittelbar vor der Commemoratio Sanctorum, eine besondere Commemoration ihres Ordensheiligen einzulegen, z. B. des hl. Franziskus, des hl. Dominikus, des hl. Franz von Sales, des hl. Vinzenz von Paul, der hl. Elisabeth, der hl. Klara, der hl. Angela Merici, der hl. Ursula.

4. Das Kompletorium (mit Converte nos beginnend) hat nur drei Psalmen. Im ersten (Psalm 128: Saepe expugnaverunt me) erklärt Israel, daß es seit seiner Auserwählung (a iuventute) stets von boshaften Feinden arg bedrängt und mißhandelt worden sei, daß aber Gott diese hochmütigen Feinde immer wieder gedemütiigt habe; daran reiht sich dann die Bitte, Gott möge auch die jetzigen Dränger zur Demut zwingen und allen Segens bar spurslos verschwinden lassen. Aus der Seele Marias den Psalm betend, gedenken wir all der Leiden, welche sie als Mutter des Erlösers von dessen Krippe bis zum Kreuze, ja bis zu ihrer Aufnahme in den Himmel siegreich durchgemacht hat, und bitten dann Gott, er möge auch in Zukunft alle Feinde Marias, die stets auch Feinde der Kirche sind, zu Schanden werden lassen. Der Psalm 129 (De profundis) ist ein Flehgebet der in tiefer Not (de profundis) befindlichen babylonischen Exulanten, in welchem sie Gott, der ihnen ja das Gesetz gab und unendlich barmherzig ist, vertrauensvoll um Verzeihung ihrer Sünden und um Erlösung bitten. Maria ist die Zuflucht der Sünder; aufblickend zu ihr, als unserer mitleidsvollen Mutter, flehen wir am Schluß des Tages in diesem Psalm ganz vertrauensvoll zu Gott um Verzeihung zunächst der Sünden, die wir den Tag über begingen, sodann um Verzeihung aller unserer Sünden sowie der Sünden anderer und besonders auch der armen Seelen im Fegefeuer. Gegenüber dem Vorwurf hochmütiger Bestrebungen beteuert der Sänger des 130. Psalms (Domine, non est exaltatum cor meum) vor Gottes Angesicht, daß er von Herzen demütig und durch Gottes Gnade (retributio) in seinem Innern so anspruchslos, so ruhig und ergeben sei wie ein entwöhntes Kind an seiner Mutter Brust; möge nur auch Israel allzeit so demütig sein und auf den Herrn vertrauen! Mit Beziehung auf Maria den Psalm betend, erinnern wir uns, daß sie alle Tage ihres Lebens die demutsvolle Magd des Herrn gewesen und daß sie zum Lohn hierfür nunmehr ewiglich am Herzen ihres göttlichen Sohnes ruht; auch erwecken wir selber einen Alt der demütigen, kindlich vertrauensvollen Hingabe an Gott für die kommende Nacht. Um während derselben beschützt zu werden, erinnern wir im Hymnus den Heiland, daß er unser Fleisch aus Maria angenommen habe, und diese selber bitten wir um Schutz gegen satanische Machinationen während der Nacht (nos ab hoste protege) und um Beistand im Tode, der ja schon

während der kommenden Nacht erfolgen könnte. Im Kapitel nennt sich Maria „die Mutter der schönen Liebe, der Furcht, der Erkenntnis und der Hoffnung“¹; hat sie uns ja den Sohn Gottes, die absolute und persönliche Liebe Gottes, geboren und besitzt sie selber die von ihm eingegossene Liebe im Vollmaße, jene Liebe, in welcher die kindliche Furcht Gottes wurzelt und mit welcher der tiefe Einblick in Gottes Wesen und Offenbarungen sowie die zuversichtlichste Hoffnung unzertrennlich verbunden sind. Das Rantikum Nunc dimittis ist Bitte um zeitweilige Entlassung aus dem Dienste des Herrn behufs nächtlicher Ruhe, für welche man sich in der zugehörigen Antiphon Sub tuum praesidium wiederholt in den Schutz Marias empfiehlt, der auch in der nachfolgenden Kollekte erscheint wird.

5. Die Matutin des kleinen Offiziums bleibt sich extra Adventum, in Adventu et post Nativitatem fast ganz gleich. Der Invitatorialvers bringt die Idee des ganzen Offiziums zum Ausdruck, welches religiöse Huldigung an Maria ist (Ave Maria), die ihr als der Gnadenvollen (gratia plena), als der Mutter Gottes (Dominus tecum) gebührt. In der Gottesmuttershaft liegt der tiefste Grund aller Marienverehrung; darum wird in dem von Venantius Fortunatus verfaßten hymnus (Quem terra, pontus, sidera) die allerseligste Jungfrau in erster Reihe als Gottesmutter gefeiert, deren Schoß den unermesslichen Weltenschöpfer umschlossen hat. Auf ihn folgt stets nur eine Nocturn, deren Antiphonen und Psalmen aus dem Officium in festis per annum entnommen sind, und zwar für Montag und Donnerstag die der ersten (Ps 8 18 23), für Dienstag und Freitag die der zweiten (Ps 44 45 86), für Mittwoch und Samstag die der dritten Nocturn (Ps 95 96 97) des genannten Offiziums. Der 8. Psalm (Domine, Dominus noster) ist ein Loblied auf Gott, der in der Schöpfung als überwältigend groß erscheint und doch so tief zum Menschen sich herabgelassen hat, daß er ihn zu seinem Ebenbilde und zum Herrscher über die unfreie Kreatur mache. Besonders großartig zeigte sich die Herablassung des majestätischen Gottes an Maria, die, als allein unbefleckt empfangen (benedicta in mulieribus), bei all ihrer Unscheinbarkeit schon hienieden das reinste Ebenbild Gottes war und sodann als Mutter Gottes (benedictus fructus ventris tui) über alle Kreatur erhoben wurde. — Psalm 18 (Coeli enarrant gloriam Dei) besingt die Herrlichkeit Gottes im gestirnten Himmel, besonders in der Sonne, sodann in der mosaischen Offenbarung oder im Gesetze, welches die Geistesonne, und dessen genaue Beobachtung dem Sänger Herzensangelegenheit ist. Christus, in welchem die Gottheit persönlich wohnt, ist die wahre Lebensonne, um welche die Engel und Heiligen wie um ihr Zentrum sich bewegen; das leuchtendste und lieblichste (sicut myrrha electa) Gestirn an diesem mystischen Himmel ist Maria (Mond), aus deren Mutter schoß wie aus dem Morgenrot die Lebensonne Christus hervorging; auf sie, deren Ruhm durch die ganze Welt erschallt (V. 2—5), und auf ihr Verhältnis zu ihrem Sohne (V. 6—7) hinschauend, beten wir den Psalm im Muttergottes-Offizium, erinnern uns dabei, daß Maria allzeit das Gesetz des Herrn erfüllt hat (V. 8—11), und flehen

¹ Sir 24, 24.

auf ihre Fürbitte hin um die Gnade, auch unsseits Gottes heilige und segnenbringende Satzungen stets gewissenhaft halten zu können. — Der 23. Psalm (*Domini est terra*) wurde wohl ursprünglich bei Übertragung der Bundeslade aus dem Hause Obed-Edoms nach Jerusalem auf den Sionsberg (*mons sanctus*) gesungen. Über der mosaischen Bundeslade war Gott in der Schechina (Lichtwolke) unsichtbar zugegen, es thronte also auf dem Sionsberge Gott, der Schöpfer und Herr Himmels und der Erde (V. 1—2), weshalb der Sänger fragt, wer es wohl wagen dürfe, auf diesem heiligen Berge Gott zu nahen, und zur Antwort gibt: Wer rein ist in seinem Sinnen und in all seinem Tun. Weil über der Bundeslade der hoherhabene Gott durch die Tore Jerusalems einziehen will, ergeht an die Repräsentanten der Stadt (*principes*) die Aufforderung, die uralten (*aeternales*) Stadttore zu erschließen. Maria ist die neutestamentliche Bundeslade (*foederis arca*), welche jetzt droben im himmlischen Sion steht; über ihr als der Gottesmutter thront der majestätische König der Welt in besonderer Weise, und bei ihrer Aufnahme in den Himmel, deren sie als die Heiligste des Geschlechtes im höchsten Grade würdig war, werden die Engel und Heiligen gerufen haben: „Öffnet eure Tore, denn in Maria zieht der König der Glorie ein.“ Auffschauend nun zum himmlischen Sion und seiner Bundeslade verherrlichen wir in diesem Psalm Maria, die makellose Braut des Herrn (Antiphon: *Ante torum huius virginis*), uns sehndend, durch reinen Wandel einstens auch dorthin zu gelangen.

Die Grundgedanken des direkt messianischen Psalms 44 (*Eructavit cor meum*), dessen Gegenstand Christus als glorreicher Bräutigam der Kirche ist, sind folgende: Der Messias (*rex*) ist der Schönste des Geschlechtes, ein Held, der alle Feinde überwindet, ein ewiges Reich gründet und in opferfreudiger Liebe sich allererst an die jüdische Nation (Braut; *regina a dextris*), aber auch an die Heidenvölker (Nebenbräute; *proximae eius*) hingibt, sie an seiner Glorie teilnehmen lässt und so eine unendlich segensreiche Verbindung mit der Menschheit in der Kirche eingehet (V. 1—17), für die man nie genug danken kann. Wie die Kirche im großen und ganzen, so ist jede gerechtfertigte, ist speziell jede jungfräuliche Seele eine Braut Christi. Die schönste und mächtigste (*specie tua intende*; Antiphon) aller Bräute Christi ist Maria, und zwar nicht bloß wegen ihrer vollkommenen Jungfräulichkeit, sondern ganz besonders als Mutter des Gottmenschen, des zweiten Adam, neben dem sie als zweite, glücklichere Eva steht. Das geheimnisvolle, bräutliche Verhältnis Marias zu Christus wird im Marianischen Offizium in Psalm 44 gefeiert. Wunderbar hatte Gott seine Stadt Jerusalem in der großen Gefahr beschirmt, die ihr von den Assyrern unter Sanherib drohte. Im Hinblick darauf ruft der Sänger von Psalm 45 (*Deus refugium nostrum*) dankbar aus: Gott ist unsere Zuflucht, seine Gnade (*fluminis impetus*) beschützt gegenüber den wild stürmenden Heidenvölkern Jerusalem, worin seine Wohnung steht; dies beweist ein Blick auf die Niederlage der Assyrer; mögen daher die Feinde Israels von dessen Verfolgung ablassen! Maria ist als Mutter des Gottmenschen in eminentem Sinne Stadt Gottes, gegen welche die Wogen der Leiden (namentlich unter dem Kreuze) furchtbar tostien; aber der Herr war mit ihr, tröstete sie in aller Trübsal und machte sie triumphieren über ihre und ihres

Sohnes Bedränger, die schließlich stets unterliegen. Die Niederlage der Assyrer vor Jerusalems Toren unter Sanherib war ein augenfälliger Beweis, daß Jerusalem festgegründet und die Lieblingsstadt Gottes sei, bestimmt, in der messianischen Zeit die wonnereiche Heimstätte auch der Heidenvölker zu werden, wie in Psalm 86 (*Fundamenta eius*) ausgeführt ist. Dieses alttestamentliche, gottbeschirmte Jerusalem war zunächst Typus der Kirche, welche in Wahrheit zur Völkermutter wurde, aber auch Typus Marias, welche als Gottesmutter civitas Dei ist; in dieser haben die Gläubigen aus allen Völkern Heimatsrecht, sofern sie alle, wie Brüder Christi, so auch Kinder Marias sind, die sich dieser ihrer Gnadenmutter innig freuen (Antiphon: *Sicut laetantium*).

Im 95. Psalm (*Cantate Domino canticum novum*) fordert David alle Welt auf, mit ihm Gott zu verherrlichen ob der wunderbaren Gnadenhilfe, die er ihm den heidnischen Nachbarn gegenüber hatte zuteil werden lassen; die Heiden selber sollten erkennen, daß nur Jehovah der wahre Gott sei, und sollten ihn, der in der Seitenfülle auf die Erde kommen und ein Reich der Gerechtigkeit gründen wird, anbeten. Ungleich wunderbarer und mächtiger als in den Siegen Davids erscheint Gott, der in Christo in die Welt gekommen, in den Siegen, welche die Gottesmutter Maria über alle Feinde der Kirche, speziell über die Feinde des orthodoxen Glaubens (Antiphon: *Cunctas haereses interemisti*), davogetragen; ob dieser Siege preisen wir Gott im Marianischen Offizium. Auch der Psalm 96 (*Dominus regnabit*), Lobpreis Gottes in Anbetracht eines großartigen Strafgerichtes über die Feinde der alttestamentlichen Theokratie, ist im Marianischen Offizium Verherrlichung des zum Gericht über die Sünde ins Fleisch gekommenen Gottes ob der Macht, die er Maria gegen die Hölle und gegen alle Feinde der Kirche verliehen hat und stets betätigt. Ungefähr in der gleichen Stimmung, als Jubellied ob der Macht Marias wider unsere Feinde, beten wir auch den Psalm 97 (*Cantate Domino ... quia mirabilia fecit*), der ursprünglich Lobpreis Gottes von seiten Davids für ein glänzendes Strafgericht über die Heiden ist, im Officium parvum.

In den gewöhnlichen Lektionen wird die Weisheit redend eingeführt, welche von sich sagt, sie habe unter dem Gottesvolk (in Iacob — in electis — in Sion) Wohnung genommen und dort eine ebenso großartige (*sicut cedrus exaltata sum*) als liebliche (*sicut cinnamomum et balsamum*) Wirksamkeit entfaltet. Unter dieser Weisheit ist zunächst die persönliche Sapientia, der Logos, zu verstehen, welcher schon im Alten Testamente unter dem Gottesvolk in besonderer Weise wirksam war, sodann ins Fleisch kam, um von Jerusalem aus im Erlösungswerke sein Reich zu gründen, das einem Paradiesgarten voll der gewaltigsten und lieblichsten Bäume und Pflanzen gleicht. In den Responsorien zu diesen Lesungen über die Weisheit wird die jungfräuliche Gottesmutterchaft Marias gepriesen, und deutet man daher die Sapientia füglich auf den fleischgewordenen Logos selber. Sofern aber Maria als Mutter des Logos in der Idee von Ewigkeit vor Gott stand und in gewissem Sinne auch schon im Alten Testamente unter dem Gottesvolke wirksam war (erste und zweite Lektion), kann man unter der Sapientia auch Maria

verstehen, die in ihrer Macht und Glorie einer Zeder des Libanon, einer hochragenden Palme und den duftigsten Kräutern gleicht (dritte Lektion).

Die Laudes sind vorwiegend morgendlicher Lobpreis Gottes ob all dem Großen, so er an Maria und durch sie getan hat und noch tut, dann in Psalm 62 auch sehnuchtsvolle Hingabe an Gott und Bitte um Segen für den beginnenden Tag. Der Hymnus ist Verherrlichung Marias als der Gottesmutter und der zweiten, glücklichen Eva. Die Commemoratio sanctorum ist dieselbe wie in der Vesper.

6. Die kleinen Horen haben gleich dem Kompletorium je drei Psalmen, welchen der Hymnus des Kompletoriums (Memento, rerum conditor) vorausgeht. Im ersten Psalm (53) der Prim flehen wir im Vertrauen auf die Fürbitte der verklärten Himmelskönigin (Antiphon: Assumpta est Maria) um Gottes Beistand wider die mannigfachen Feinde, welche den Tag über uns bedrohen werden, und versprechen wir ihm dafür das Opfer des Lobpreises (in der Persolvierung des Marianums) bringen zu wollen. Der Psalm 84 (Benedixisti, Domine, terram tuam) ist aus der Zeit, wo das babylonische Exil wohl gelöst (V. 1—4), aber die Lage der Heimgekehrten noch eine sehr gedrückte war, weshalb sie flehen, Gott möge doch seinen Zorn ganz von ihnen abwenden und sie voll begnadigen (V. 5—8); auf diese Bitte hin wird ihnen ein Zustand reichsten Segens und Friedens (im messianischen Reiche) verheißen. Die Kinder Marias sind wohl durch die Rechtfertigung in Christo von schwerer Sünde und vom ewigen Tode frei; aber solange sie noch hienieden pilgern, seufzen sie unter dem Druck der verkehrten Begierlichkeit, erfahren sie Tag für Tag in mannigfachen Versuchungen und Kämpfen, daß sie noch in einem Quasi-Exil sich befinden; darum flehen sie im Vertrauen auf die Fürbitte Marias, welche die persönliche misericordia et benignitas Dei uns gebar, täglich in der Prim, Gott möge den Tag über mit seiner Gnade belebend ihnen nahe sein, damit sie mehr und mehr über die Alltagsfehler hinaus und dem Zustand vollkommenen Friedens und vollendeteter Gerechtigkeit nahekommen. Weil Dankbarkeit für den Empfang neuer Gnaden besonders würdig macht, fordern wir in Psalm 116 (Laudate Dominum omnes gentes) alle Welt auf, mit uns Gott zu loben ob all der Gnaden, welche die Welt, welche speziell wir unter Vermittlung Marias und in gewissem Sinne durch ihre Hand von Gott empfangen haben.

Das Tagesleben eines jeden guten Christen und Marienkindes ist ein Wallfahren durch das Tal der Zähren hinauf zum himmlischen Sion, zum Erbe des Herrn, wo Maria bereits in Macht und Herrlichkeit thront (vgl. die einzelnen Kapitel der kleinen Horen); sehr passend werden daher in Terz, Sext und Non alttestamentliche Wallfahrtlieder (Gradualpsalmen) gebetet. Im ersten Psalm der Terz (Psalm 119: Ad Dominum cum tribularer) fleht ein frommer Exsulant, der trotz seiner Friedensliebe von händelssüchtigen Feinden, für die ihm keine Strafe Gottes als zu groß erschien, arg verfolgt wurde, zu Gott um endliche Befreiung von diesen Drängern. Maria hatte als Mutter des „Mannes der Schmerzen“ während ihres Erdenseins viel zu leiden, und die Kirche wendet daher am Siebenschmerzenfest unsern Psalm auf sie an; wie aus ihrer Seele heraus mag man ihn im Officium Marianum

beten, oder aber man klage im Aufblick zu ihr als der Schmerzensmutter dem harmherzigen Gott mit den Worten unseres Psalms die eigenen Kämpfe und Leiden und flehe namentlich um Beistand wider die Versuchungen der Hölle untertags. — Aus dem babylonischen Exil hinausschauend nach den Bergen des Heiligen Landes fleht in Psalm 120 (Levavi oculos meos) ein frommer Israelite um Hilfe vom allmächtigen Gott, die er auch ganz zuversichtlich erwartet. Diesen Psalm im Marianum betend, erheben wir unsern Blick zum himmlischen Sionsberg, wo neben unserem allmächtigen Schirmer Maria thront, deren Auge stets liebevoll über uns wacht, und von wo uns den Tag über und allzeit unter ihrer Vermittlung die erslehte Hilfe kommt. Den Psalm 121 (Laetatus sum) mag man auch in der Terz so beten, wie oben zur Vesper angegeben wurde.

Wie Knecht und Magd auf die Hände und Werke des Gebieters und der Gebieterin schauen, so blickten die mit Verachtung und Drangsalen aller Art gesättigten Exulanten unverwandt und sehnsuchtsvoll zu Gott als ihrem Erbarmer empor und erslehten von ihm in Psalm 122 (Ad te levavi oculos) Hilfe in ihrer Not. Gegenüber den übermütigen Feinden unseres Heiles bedürfen wir jede Stunde des Tages übernatürlicher Hilfe; um diese bitten wir zur Sext den Herrn, von dem wir als Knechte und Mägde uns ganz abhängig wissen, und schauen dabei unverwandten Blickes auf Maria, die unsere Bitten unterstützt. „Nur Gott hat uns aus der großen Gefahr, worin wir uns befanden, gerettet; Dank sei ihm dafür“; das ist der Grundgedanke des 123. Psalms (Nisi quia Dominus), mit dessen Worten wir in der Sext des Marianums dem Herrn aus freudigem Herzen für all den gnadenvollen Schutz danken, den er uns auf Anrufung und Fürbitte Marias in leiblicher und geistiger Gefahr auf unserer bisherigen Pilgerfahrt und speziell am laufenden Tage schon angedeihen ließ. Im 124. Psalm (Qui confidunt in Domino) spricht ein frommgläubiger Israelite die Zuversicht aus, daß Gott die schon von Natur feste Stadt Jerusalem (Theokratie) allzeit gegen ihre Feinde schirmen werde, und ersleht sodann Gottes Hilfe in gegenwärtiger mißlicher Lage der Stadt. Die alttestamentliche Gottesstadt war nicht bloß Typus des himmlischen Jerusalem, sondern auch der Kirche Gottes auf Erden; letztere, die schon ihrer Gründung gemäß unvergänglich ist, schirmt Gott speziell noch auf die Fürbitte Marias, die wir als den festen, den Feinden erschrecklichen „Turm Davids“¹ preisen; Ausdruck unserer Zuversicht auf diesen Schutz und zugleich Bitte um ihn ist Psalm 124 in der Sext des Marianums.

Der erste Psalm der Non (Psalm 125; In convertendo) ist gleich Psalm 84 aus der Zeit, wo das babylonische Exil zwar gelöst, aber die Lage der Heimgelehrten noch eine sehr traurige war. Diese erinnern sich der Freude, welche ob der Lösung des Exils unter den Israeliten herrschte (V. 1—3); bezeichnen aber sodann ihre dermalige Lage als Quasi-Exil (captivitas), um dessen Lösung (converto) sie bitten und die sie als freudenreiche Ernte nach tränenreicher Saat zuversichtlich erhoffen (V. 4—6). Im Marianum geben wir in diesem Psalm zuerst unserem freudigen Dank Ausdruck für die Lösung

¹ HI 4, 4.

des Sündenerils in der Rechtfertigung und flehen sodann, Gott möge uns mehr und mehr auch noch von dem schweren Druck der übriggebliebenen, Tag für Tag sich geltend machenden und Tränen uns entlockenden Begierlichkeit befreien und zu diesem Zwecke besonders auf die Fürbitte Marias, die hienieden auch in Mühsal säte, im Himmel aber reichlich erntete, einen befruchtenden Gnadenstrom über uns kommen lassen. Der Psalm 126 (Nisi Dominus aedificaverit) hat schon bei der Vesper seine Erklärung gefunden. Der dritte Psalm der Non (Psalm 127; Beati omnes) schildert das Glück, welches Israel zuteil wird, wenn es gottesfürchtig ist, nämlich genüfreicher Arbeitserwerb, reicher Kinderseggen, dauernder Friede in der Hauptstadt (Jerusalem) und im Lande. Im Officium Marianum wird man diesen Psalm füglich im Hinblick auf den verklärten Heiland und seine jungfräuliche Mutter beten. Als erhabenstes Ideal der Gottesfürchtigen hat der Gottmensch alle Tage seines Erdenlebens den gottväterlichen Willen unter schweren Entzagungen aufs genaueste erfüllt, darum genießt er jetzt zur Rechten des Vaters die volle Frucht aller seiner Entzagungen (labores manuum). Seine Braut, die Kirche, gebiert ihm unzählige Kinder, die an dem Tische (Gnadenmittel — besonders Eucharistie), welchen er ihnen bereitet hat, wohl gedeihen; möge die Kirche (Jerusalem) nur eines steten Friedens genießen und immer noch zahlreichere Kinder erlangen. Als zweite Eva ist auch Maria die Braut des Herrn, und alle Rechtfertigten sind auch ihre Kinder, und infofern kann der Psalm auch auf Maria in ihrem Verhältnis zu Christus und der Kirche bezogen werden. — Jede der kleinen Horen hat ihre eigene Kollekte, in welcher die vorausgegangenen an den Vater resp. an den Sohn gerichteten Bitten unter jedesmaliger Berufung auf die Fürbitte und die Gnadenhilfe Marias als der Gottesmutter kurz zusammengefaßt sind. Die Schlußformeln der Horen lauten wie die der Vesper und Laudes.

§ 108. Die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligenlitanei. Die liturgischen Litaneien.

1. In Verbindung mit den liturgischen Tagzeiten (nach den Laudes) wurden ehedem de praecepto und werden aus freien Stücken vielfach noch jetzt die sog. Psalmi poenitentiales mit der (Allerheiligen-) Litanei gebetet, weshalb sie im Brevier stehen; es sind die Psalmen 6 31 37 50 101 129 142. Vom hl. Augustin berichtet sein zeitgenössischer Biograph Possidius, er habe in seiner letzten Krankheit Davidische Bußpsalmen (psalmos Davidicos, qui sunt paucissimi de poenitentia) auf eine Tafel schreiben und diese seiner Lagerstätte gegenüber aufhängen lassen, um diese Psalmen wieder und wieder unter Tränen lesen, dadurch für den letzten Streit sich stärken und auf einen guten Tod sich vorbereiten zu können. Wie viele und welche Psalmen es gewesen, sagt Possidius nicht. Cassiodor († 563) kennt in seiner Psalmenerkärfung bereits unsere sieben Bußpsalmen und gibt als Grund der Siebenzahl an: Quia totidem modis remittuntur peccata nostra: baptismo, passione martyrii, eleemosyna, dimittendo aliis, convertendo alios, abundantia charitatis, poenitentia. Die Expositio in septem psalmos poenitentiales,

welche Gregor I. beigelegt wurde, ist entschieden unecht; aber unzweifelhaft dürfte sein, daß vereinzelt schon im früheren Mittelalter unsere sieben Bußpsalmen in Verbindung mit den kanonischen Tagzeiten an bestimmten Tagen gebetet wurden. Gewiß ist, daß sie von den Cisterciensern seit dem Generalkapitel im Jahre 1194 jeden Freitag der Woche nach der Prim in Prozession gebetet wurden. Einen Kommentar derselben verfaßte Innozenz III., welcher mehrere mystische Deutungen der Siebenzahl gibt; auch soll er bestimmt haben, daß seine Kapläne sie nur in der Quadragesima beten sollten, was sofort auch die Angehörigen des neu entstandenen Franziskanerordens und andere taten, während man sie vordem vielfach an allen dies trium lectionum extra tempus paschale et octavas maiores betete¹. Bis auf Pius V. war es Pflicht, die Bußpsalmen an allen Freitagen der Fastenzeit, an welchen das Officium feriale traf, zu beten; in der mehr erwähnten Bulle Quod a nobis entband genannter Papst von dieser Verpflichtung, verlieh aber denen, welchen an jenen Freitagen die Bußpsalmen mit der Litanei aus freien Stücken beten, einen Ablauf von je 50 Tagen. Die Quadragesima ist die Zeit gesteigerter Bußtätigkeit, und am Freitag hat der Heiland in der intensivsten Weise, durch Hingabe des Lebens in den Tod, für uns geblüft, woraus erklärlich wird, warum gerade die Freitage der Fastenzeit für die liturgische Verfolbierung der Bußpsalmen anberaumt wurden.

Die Bußpsalmen werden auch noch bei verschiedenen andern liturgischen Anlässen gebetet. Daß bei Erteilung der heiligen Ölung die adstantes die Bußpsalmen mit Litanei beten, ist im römischen Rituale nicht vorgeschrieben, aber — wahrscheinlich im Hinblick auf das oben erwähnte Beispiel des hl. Augustin — empfohlen. Beim Beginn der Einweihung einer Kirche muß der Bischof sie beten, teils um sich durch Buße (er fastet auch tags zuvor) für diesen heiligen Alt vorzubereiten, teils um den Gläubigen anzudeuten, daß die Weihe des geistigen Tempels, was jeder Gerechtigkeite ist, mit Buße beginnen müsse; aus ähnlichem Grunde vor der Altarweihe, wenn sie ohne Kirchweihe stattfindet. Bei der Einweihung eines Gottesackers sind nach dem Pontifikale die Bußpsalmen und Litanei während der wiederholten Besprengung des Zömeteriums mit Weihwasser vorschriftsgemäß zu beten, und zwar, wie aus den zugehörigen Orationen sich ergibt, in der Intention, Gott möge den Fluch der Sünde, und was mit ihm zusammenhängt, von dieser Stätte nehmen und sie sofort heiligen, sowie auch jene, welche einst hier ruhen sollen, von ihren Sünden befreien. Warum die Bußpsalmen nach Vorschrift des Pontifikale am Aschermittwoch bei der expulsio poenitentium und am Gründonnerstag bei deren reconciliatio sowie bei der absolutio anathematizati gebetet wurden, bedarf wohl keiner Erklärung. Der Ordensmann soll in ganz besonderer Weise Mann der Entzagung, des büßenden Ernstes sein. Im Kloster hat der Abt den Geist der Buße durch Befehl und Beispiel aufrechtzuhalten und bedarf er hierzu einer besondern Gnade von oben; behufs ihrer Erlangung wird daher bei der Benediktion eines Abtes nicht bloß (wie bei der Priester- und Bischofsweihe) die Allerheiligenslitanei gebetet, sondern es werden derselben die Bußpsalmen vorausgeschickt.

¹ Radulph. Tungr. Prop. 21.

Weil es schwer ist, die sieben Bußpsalmen psychologisch zu ordnen, so daß sie den Hauptstadien der Bekehrung entsprechen, hat die Kirche sie einfach nach der Reihenfolge im Psalterium in die Liturgie aufgenommen. Vielleicht dürften sie psychologisch sich folgendermaßen ordnen lassen: In Psalm 37 (Domine, ne in furore tuo arguas me) fühlt der Sünder das ganze Elend der Sünde, ihre verderblichen Wirkungen am Leib und in der Seele, besonders in der Einbildungskraft; er weiß sich selbst von den Genossen seiner sündhaften Lust verlassen, zittert angstvoll vor dem strengen Richter, ist jedoch nicht ohne Vertrauen auf ihn. Ähnlich, doch schon viel beruhigter ist die Stimmung des Sünders in Psalm 6, welcher den gleichen Anfang hat. Auch im 101. Psalm (Domine, exaudi orationem meam) ist der Blick des Peters immer noch auf die bitteren Folgen der Sünde gerichtet, aber es tritt die feste Hoffnung auf den allmächtigen Erbarmen und die innere Abgelöstheit von der Sünde schon viel mehr in den Vordergrund als in den zwei vorigen Psalmen. Im 50. Psalm hat sich der Sünder noch mehr von den fühlbaren Folgen der Sünde abgewendet, um die Sünde selber in ihrem eigentlichen Unwesen, als Beleidigung Gottes (tibi soli peccavi) und zugleich in ihrer Wurzel (Erbünde) zu erkennen und um auf die herrlichen Wirkungen der Verzeihung zu schauen. Ist sich so der Sünder ganz klar geworden, wie es mit ihm stehe, in welch gefährlicher Tiefe (de profundis) er stecke und was ihm not tue, so fleht er in Psalm 129 und 142, in welchen Bitte und Zuversicht vorherrscht, zu Gott um Versöhnung, um den Heiligen Geist, um Erleuchtung; und sind ihm diese nach mühevolltem Sechstagewerk zuteil geworden, so spricht er in Psalm 31, unter stetem Rückblick auf sein früheres Unglück in der Sünde, den innigen Dank aus für die Sabbatruhe, in welche er eingegangen.

2. Daß man an die alttestamentlichen Bußpsalmen wohl seit alters in der Liturgie auch noch spezifisch neutestamentliche resp. kirchliche Gebete abschließend angereiht haben werde, ist an sich wahrscheinlich. Unmittelbar an dieselben schloß sich am passendsten der Ruf um Erbarmen, das Kyrie eleison, Christe eleison, an, das schon sehr frühe unter dem Namen Litanie bei der Opferfeier gebräuchlich war. In der Regel des hl. Benedikt führt das Kyrie eleison, welches in den einzelnen Horen dem abschließenden Gebete vorausgeschickt wird, den Namen Litanie, der nachmals auch auf die detaillierten Bitten um Erbarmen überging, welche mit dem Ruf Kyrie eleison beginnen und unter Anrufung einzelner Heiligen, sodann unter Berufung auf einzelne Tatsachen unserer Heilsbereitung an den dreieinigen Gott gerichtet werden, wie dies in der sog. Allerheiligenlitanei geschieht, welche Jahrhunderte hindurch die einzige Litanei in diesem weiten Sinne des Wortes war. Sie kommt nicht bloß in Verbindung mit den Bußpsalmen, sondern auch getrennt von denselben vor, nämlich bei Erteilung der höheren Weihen, dann bei der Taufwasserweihe am Karlsamstag und Pfingstsamstag und an den liturgischen Bitt- oder Litaneitagen (Litaniae maiores am Markustag; Litaniae minores vor Christi Himmelfahrt), wovon in der Lehre vom Kirchenjahr bereits die Rede war; ferner am Schluß des vierzigstündigen Gebetes und bei den Bittprozessionen in bestimmten Anliegen, z. B. ad petendam pluviam vel serenitatem aeris, tempore belli, famis etc.¹ Während Jahrhundertelang die Zahl der anzurufenden Heiligen und der vorzutragenden Bitten nach Zeiten

¹ Vgl. Rituale Rom., De processionibus.

und Gegenden mannigfach verschieden war, ist man jetzt an das im Brevier Pius' V. und im römischen Pontifikale von 1596 fixierte Formular gebunden, in welches nachmals (1683) der Name des hl. Joseph und erst in neuester Zeit die Verse *a flagello terraemotus, a peste, fame et bello eingefügt* wurden¹, eigenmächtige Einschaltungen aber nicht gemacht werden dürfen².

Neben der Allerheiligenlitanei entstanden in neuerer Zeit viele andere Litaneien, welche aber nur bei Privatrezitation gebraucht werden dürfen³. Bei gemeinsamen Andachten⁴ in Kirchen und öffentlichen Oratorien sind nur zugelassen, außer der Allerheiligenlitanei, die im 16. Jahrhundert entstandene sog. Lauretanische Litanei, ferner die Litanei vom allerheiligsten Namen Jesu, die Litanei vom heiligsten Herzen Jesu und die Litanei zu Ehren des hl. Joseph.

a) Nachweislich hatte Litania schon im früheren Mittelalter einen erweiterten Sprachgebrauch und begriff man darunter nicht mehr bloß das Kyrie, Christe, Kyrie eleison, sondern auch schon die wohl zunächst bei der Taufwasserweihe angereihten Anrufungen der Heiligen, wie aus Amalarius⁵ zu ersehen ist, desgleichen aus Rabanus Maurus⁶, welcher bezüglich der Litanei bei der Taufwasserweihe sagt: *Litaniae aguntur, ut communicatio et memoria et oratio sanctorum nos ad ventura gaudia consequenda adiuvet.* Die auf uns gekommenen Formularien der Allerheiligenlitanei aus dem früheren Mittelalter⁷ lassen ersehen, daß der Umfang der in Rede stehenden Litanei nach Seiten und Gegenden sehr verschieden war. Wiewohl die ältesten uns erhaltenen Formularien der Allerheiligenlitanei nicht über das 8. Jahrhundert zurückgehen, so sind doch ohne Zweifel einzelne Teile derselben bedeutend älter. Dies gilt namentlich von den längeren Invokationen, welche mit *Te rogamus audi nos respondere*⁸.

b) Im Vergleiche mit der Allerheiligenlitanei ist die Lauretanische Litanei⁹, wie auch alle früher gebrauchten Marianischen Litaneien, verhältnismäßig jungen Datums. Wenn wir von den im Mittelalter ziemlich häufigen Zusammenstellungen der Ehrentitel Marias absehen¹⁰, finden wir die ersten Ansänge einer eigentlichen Muttergotteslitanei erst im 12. Jahrhundert in einer St. Gallener Handschrift. In 15 Strophen werden hier Ehrenvorzüge Marias aufgezählt und jede Strophe geschlossen mit *Ora pro nobis; z. B.: O Maria, Mutter Gottes, unserer Hoffnung Inhalt, meines fünfzigen Herzens Heil, bitte für uns. Hellste Wohnung (Gottes), glänzendster Stern, Sonne, starker Mond, bitte für uns*¹¹.

¹ S. R. C. 11. Sept. 1847.

² S. R. C. 8. März 1631, n. 562. 3. April 1821, n. 2613 ad 7 usf. Vgl. auch Thalhofer im Augsburger Pastoralblatt 1860, 149 ff 287 f; 1862, 304 ff; Theologische Zeitschrift, Innsbruck 1881, 573; 1883, 190.

³ S. R. C. 11. Febr. 1898, n. 3981 ad 3.

⁴ S. R. C. 20. Juni 1896, n. 3916 3917.

⁵ De off. eccl. l. 1, c. 28. ⁶ De inst. cler. l. 2, c. 38.

⁷ Vgl. Migne, P. L. 80, 411; 99, 623; 101, 522 1391; 138, 886; 151, 865 920. Muratori, Lit. rom. vet. II 74.

⁸ Duchesne, Origines du culte chrétien 168.

⁹ Sauren, Die Lauretanische Litanei nach Ursprung, Geschichte und Inhalt, Kempten 1895. De Santi, Le litanie lauretane, Roma 1897, deutsch von Nörpel, Paderborn 1900. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert, Freiburg 1910, 466 ff.

¹⁰ Vgl. Beissel, ebd. 467. ¹¹ Ebd. 470.

Eine vollkommen ausgebildete Marianische Litanei bietet eine gleichfalls dem 12. Jahrhundert angehörende Mainzer Handschrift¹, bei welcher bereits mehrere in der gegenwärtigen Lauretanischen Litanei gebrauchte Invokationen sich finden. Wie schon bei dieser, so lässt sich auch bei später entstandenen Marianischen Litaneien das Streben, die Struktur der Allerheiligenlitanei nachzuahmen, nicht verkennen. Doch lernte man allmählich sich in den Litaneien auf die Erwähnung der Ehrenvorzüge Marias beschränken, wie das bereits in einer schon im 13. Jahrhundert handschriftlich bezeugten Muttergotteslitanei der Fall ist². Diese Litaneien waren aber meist zu umfangreich, auch fehlte ihnen eine klare Gruppierung der Titel — Mängel, welche in den Litaneien des 16. Jahrhunderts allmählich überwunden werden. In diesem Jahrhundert tritt auch die heutige Form der Marianischen Litanei zum ersten Male auf. „Man weiß aber nicht, ob sie diese Form zu Loreto empfing oder unter dem Einfluss der Dominikaner in ihren Rosenkranzbruderschaften und durch letztere in Loreto eingebürgert wurde.“³ Sicher wurde sie im Jahre 1558 bereits in Loreto gesungen. Damals hörte sie der selige Petrus Canisius bei seiner Anwesenheit an diesem Wallfahrtsorte singen und veröffentlichte sie bald nachher in einem zu Dillingen gedruckten kleinen Gebetbuche⁴. Durch ihn und durch die Gesellschaft Jesu erlangte die Litanei in Deutschland große Popularität und wurde schon bald von Orlando di Lasso komponiert. Eine kirchliche Approbation erhielt die neue Litanei durch Sixtus V., der unter dem 11. Juli 1587 für das Beten dieser Litanei einen Ablauf verlieh. Clemens VIII. und Alexander VII. verbaten jede Änderung an der einmal rezipierten Form der Lauretanischen Litanei und untersagten auch den öffentlichen Gebrauch anderer Litaneien als der Lauretanischen und Allerheiligenlitanei. Seither sind nur geringe Änderungen an der Marianischen Litanei vorgenommen worden, die sämtlich in die neueste Zeit fallen. Leo XIII. erweiterte 1883 die Litanei durch die Invokationen: Königin, ohne Matel der Erbsünde empfangen, Königin des heiligen Rosenkranzes, Mutter des guten Rates. Pius X. gewährte jüngst (8. Sept. 1910) dem gesamten Franziskanerorden das Privileg, der letzten Invokation hinzufügen zu dürfen: Regina Ordinis minorum, ora pro nobis. Die Invokation Auxilium Christianorum ist nicht von Pius V. hinzugefügt worden, sondern findet sich schon in der von Petrus Canisius besorgten ersten Ausgabe der Litanei (1558)⁵.

Für die Litanei vom heiligsten Namen Jesu suchten schon im 17. Jahrhundert einzelne Fürsten und Bischöfe um Approbation in Rom nach, welche aber nicht erteilt wurde. Bei Gelegenheit der feierlichen Kanonisation der japanischen Märtyrer im Jahre 1862 legten dann mehrere Bischöfe und Kardinäle dem Heiligen Vater die Bitte vor, er möge aus den im einzelnen verschiedenen Formularien genannter Litanei eines approbieren und mit Ablässen versehen. Die Approbation des nunmehr offiziell festgestellten Formulars geschah durch Pius IX. (21. Oktober 1862) für die ganze Kirche.

Seit dem 2. April 1899 ist auch eine besondere Herz-Jesu-Litanei gestattet, seit dem 18. März 1909 eine Litanei zu Ehren des hl. Joseph.

¹ De Santi (Nörpel), Le litanie lauretane 58.

² Vgl. ebd. 121. Den vollständigen Text bietet Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert 478 ff.

³ Ebd. 481.

⁴ Paulus, Die Einführung der Lauretanischen Litanei in Deutschland durch den seligen Canisius, in Zeitschr. für kath. Theologie XXVI, Innsbruck 1902, 574 ff.

⁵ Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert 485.

§ 109. Die Gradualpsalmen.

Gradualpsalmen (*cantica graduum*) heißen nach der Vulgata die Psalmen 119—133, deren jeder im Hebräischen die Überschrift תְּבִיעַת־רֵש führt, welche von den LXX durch ψόν τῶν ἀναβαθμῶν übersetzt wird. Schon bei einzelnen Vätern findet sich die Deutung der erwähnten Überschrift im Sinne von „Lieder der Hinaufzüge“ (*ἀναβάσεων*), nämlich der heimkehrenden Exsulanten aus dem babylonischen Niederland in das höher gelegene Palästina. Allein einige der in Rede stehenden 15 Psalmen gehören sicherlich der nachchristlichen Zeit an, weshalb viele der neueren Erklärer die „Lieder der Hinaufzüge“ als Pilger- oder Wallfahrtlieder betrachten, welche in der nachchristlichen Zeit von den frommen Israeliten bei dem herkömmlichen Hinaufziehen nach Jerusalem¹ zu den drei Hauptfesten gesungen wurden. Neuestens wollte Delitzsch (nicht ohne Künstelei) in unsfern 15 Psalmen „einen stufenweise fortschreitenden (kletternden) Gedankenrhythmus“, einen klimaktischen *ascensus* nachweisen und hieraus die fragliche Psalmüberschrift erklären. Jüdische Erklärer sagen, die 15 Psalmen seien bei der Festlichkeit des Wasserschöpfens² am Laubhüttenfeste von den Leviten auf den 15 Stufen vom Frauen- zum Männervorhof gesungen und seien dann hiernach benannt worden, wie wir ja auch die Messefänge, welche noch im Mittelalter vom Kantor auf einer der Ambostufen vorgetragen wurden, Gradualien nennen. Schon mehrere Väter haben die 15 Stufenpsalmen mystisch auf 15 Stufen des inneren Lebens (*ascensiones cordis*) gedeutet, auf welchen man aus den Niederungen der Sünde und des mühseligen Erdenlebens durch Erfüllung der Gebote des Alten Testamentes (in der Siebenzahl gesinnbildet) und der Vorschriften des Neuen Bundes (seine Zahl ist acht; $7 + 8 = 15$) zur himmlischen Seligkeit emporsteigt. Nach den bekannten drei Wegen des geistlichen Lebens, der via purgativa (*status incipientium*), illuminativa (*status proficientium*) und unionis (*status perfectorum*) verteilt dann die Mystiker und Asketen unsere 15 Gradualpsalmen nach ihrer Reihenfolge im Psalterium in drei Gruppen von je fünf Psalmen und deuteten jeden einzelnen Psalm auf eine der 15 Stufen des in den erwähnten drei Grundgestalten verlaufenden geistlichen Lebens, wobei es freilich nicht ohne exegetische Künsteleien und Willkürlichkeiten abging. So entsprächen z. B. den 15 Psalmen nach der Reihenfolge im Psalter folgende asketische Stufen: fuga infidelitatis ac impietatis (Psalm 119), vera magnanimitas (Psalm 120), vera voluptas (Psalm 121), charitas in Deum (Psalm 122), vera confidentia (Psalm 123), vera spes (Psalm 124), amor proximi (Psalm 125), firma fides (Psalm 126), timor offendendi Deum (Psalm 127), zelus divinae legis (Psalm 128), poenitentia (Psalm 129), vera humilitas (Psalm 130), vera mansuetudo (Psalm 131), fraterna unio (Psalm 132), unio cum Deo in coelesti Ierusalem (Psalm 133).

Als eigener liturgischer Gebetszyklus in Verbindung mit dem kirchlichen Stundengebet begegnen uns die Gradualpsalmen nachweislich im 11. und

¹ Mt 20, 18. Jo 2, 13; 7, 8.

² Jo 7, 37.

12. Jahrhundert bei den Cluniacensern¹ und bei den Hirsauer Benediktinern². Sie beteten die Gradualpsalmen jede Nacht vor Beginn der Nocturnen, und zwar je fünf in einer Abteilung in Verbindung mit Versikel und Oration; die ersten fünf beteten sie für die verstorbenen Ordensbrüder und für alle Verstorbenen, die nächsten fünf für sich selbst und die letzten fünf pro Regibus et omnibus suis familiaribus adhuc viventibus. Von den Benediktinern adoptierten (wenigstens für das Officium feriale) diese schöne Übung auch andere Orden und geistliche Genossenschaften³; der Weltlerus scheint von Anfang an die Gradualpsalmen nur in der Fastenzeit de praecepto gebetet zu haben, und zwar an allen Ferien vom Aschermittwoch an. Es sind deshalb in den älteren Brevieren die Gradualpsalmen mit ihren Versikeln und Orationen beim Aschermittwoch eingereiht und tragen die Rubrik: Ab ista feria quarta cinerum usque in coena domini et nullo alio tempore ante inchoationem matutini absolute incipitur canticum graduum in feriali officio. In der ersten von Pius V. (1568) veranstalteten offiziellen Ausgabe des römischen Breviers sind die Gradualpsalmen nur noch an den durch kein festum novem lectionum behinderten Mittwochen der Quadragesima, und zwar im Chor nach altem Brauch vor der Matutin, privatum zu jeder gelegenen Zeit zu beten; aber selbst an diesen Mittwochen ist man nach der zugehörigen Bulle Quod a nobis des genannten Papstes nicht unter einer Sünde gehalten, die Gradualpsalmen zu rezitieren; doch hat der Papst, um zu deren freiwilliger Persolvierung anzueifern, allen, welche sie beten, pro singulis vicibus einen Abläf von 50 Tagen verliehen. Wo die Gradualpsalmen zwar nicht vi legis ecclesiasticae, aber vi consuetudinis im Chor noch gebetet werden, darf man gemäß wiederholter Erklärung der Ritenkongregation von dieser Gewohnheit nicht abgehen. — Wie schon bei den Cluniacensern im 12. Jahrhundert, so sind noch jetzt im römischen Brevier die Gradualpsalmen in drei Gruppen von je fünf Psalmen verteilt, auf welche jedesmal liturgische Preces (Kyrie, Pater noster, Versikel, Oration) folgen; aus diesen ist zu ersehen, in welcher speziellen Intention die zugehörigen fünf Psalmen gebetet werden sollen. Die ersten fünf, welche mit Requiem aeternam geschlossen werden, sind für alle armen Seelen im Fegefeuer und sozusagen aus ihrem Innern heraus zu beten, in welchem sie arg gequält (Psalm 119), aber doch voll zuversichtlicher Hoffnung (Psalm 120) auf die heiß ersehnte Erlösung (Psalm 122) sind, im voraus auf die Wonnen des himmlischen Jerusalem sich freuend (Psalm 121-123). Die nächsten fünf Psalmen sind vertrauensvolles (Psalm 124) Flehgebet für alle Glieder der Kirche (congregatio) um Verzeihung der Sünden (quos delictorum catena constringit, miseratio tuae pietatis absolvat); in den letzten fünf bitten wir im Gefühle unserer Hilfsbedürftigkeit (Psalm 129) in demutsvollem (Psalm 130) Hinweis auf den gottmenschlichen Sproßling Davids (Psalm 131) um Gottes Beistand (coeleste auxilium) zur Erreichung unseres natürlichen und übernatürlichen Ziels.

¹ Consuet. Clun. 1, 5.² Consuet. Hirsaug. 1, 28.³ Radulph. Tungr. prop. 21.

§ 110. Das Officium defunctorum¹.

Schon in der Väterzeit pflegte man bei den Toten zu wachen und zu beten, wobei als Gebetsformularien die Psalmen gebraucht wurden, wie es auch im allgemeinen der Übung der Kirche entsprach, sich bei den verschiedensten Gelegenheiten des Psalteriums zu bedienen. Ein eigenes Officium defunctorum bestand aber nicht vor dem 8. Jahrhundert, in welches Jahrhundert seine Entstehung zu fallen scheint, da es Anfang des 9. Jahrhunderts schon deutlich erwähnt wird und im wesentlichen auch die gleiche Gestalt hat wie noch heutzutage. Es bestand das Officium defunctorum nur aus Vesper, Matutin und Laudes, doch fehlt es nicht an Beispielen, wonach auch die übrigen Horen im Totenoffizium gesprochen wurden. Neuerdings hat Pius X. für das Totenoffizium am Allerseelentag solche horae minores, deren Psalmodie den in den horas minores der betreffenden Ferie gebrauchten Psalmen entnommen ist, vorgeschrieben.

Schon Amalarius² erwähnt, an einzelnen Orten sei üblich, omni tempore mit Ausnahme von Pfingsten und der Fasttage in der Vesper und in den Laudes Suffragien für Verstorbene beizusezen, an andern Orten würden am ersten des Monats neun Psalmen und neun Lektionen mit ihren Responsorien rezitiert. Letztere Sitte berichtet auch Pseudo-Alkuin³. Nach Radulph von Tungern⁴ sollte die Rezitation unterbleiben in den drei letzten Tagen der Karwoche, ebenso in der Osterwoche und an allen Festen von neun Lektionen, in der Osterzeit und in höheren Oktaven; in der Advents- und Fastenzeit sollten alle drei Lektionen mit Responsorien, zu den übrigen Zeiten secundum ferias tres lectiones cum suis nocturnis gebetet werden. Der Montag in der Fastenzeit war feria legitima. Noch jetzt geben die Spezialrubriken des Officium defunctorum an, an jedem Montag der Advents- und Fastenzeit, wenn nicht ein Fest von neun Lektionen treffe, und am ersten des Monats außer der Osterzeit, wenn er nicht dies impeditus sei, das Totenoffizium zu beten; bei der Revision des römischen Breviers hob Pius V. diese Verpflichtung durch die Bulle Quod a nobis (1568) auf und gewährte für die Rezitation einen Ablauf von 100 Tagen. Eine Verpflichtung zur Rezitation für alle Kleriker höherer Weihen besteht, wie am Feste Allerheiligen zu lesen ist, nur am Allerseelentag und bei Leichengottesdiensten einzelner Verstorbenen auf Grund der Gewohnheit oder besonderer Stiftung.

Schon Radulph von Tungern erwähnt, daß nach allgemeiner Sitte Vesper und Vigil am vorausgehenden Tage, die Laudes am folgenden Tage nach der Matutin rezitiert werden. Um jedoch den Sängern den Weg zur Kirche am Vorabend zu ersparen und dem Volke die Teilnahme am Offizium zu erleichtern,

¹ Hoeynd, Zur Geschichte des Officium defunctorum, im Katholit 1893 (73. Jahrg.), 329 ff. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichensfeier, Regensburg 1901, 189 ff. Ferner Hoeynd, Das Officium defunctorum nach dem Wort Sinn und für das liturgische Verständnis erklärt, Kempten 1892. Friß, Das Officium defunctorum in homiletischen Vorträgen erklärt, 2. Aufl., Regensburg 1888.

² De off. eccl. l. 4, c. 42.

³ De div. off. c. 50.

⁴ Prop. 20.

wurde die Rezitation der Vigil am Morgen vor dem Amte gebräuchlich und unterblieb das Gebet der Vesper.

Das Officium defunctorum muß am Allerseelentage mit dem Invitatorium und gedoppelten Antiphonen gebetet werden. In den Laudes und der Vesper wird nur die eine Oration Fidelium Deus omnium conditor etc. ohne die Psalmen Lauda und De profundis gebetet. Ebenso werden die Antiphonen gedoppelt in die depositionis, am Dritten, Siebten, Dreißigsten und am Jahrestag des Todes. Es genügt, am Sterbe- oder Begräbnistage, wenn das Officium praesente cadavere gehalten wird, statt der ganzen Matutin mit drei Nokturnen und den Laudes nur die erste¹ Nokturn mit oder ohne Laudes, jedoch mit vorangehendem Invitatorium und ohne die Psalmen Lauda und De profundis zu beten. Absente cadavere ist es in die depositionis gestattet, nur eine Nokturn ohne Invitatorium, dazu die Laudes zu beten. Wie beim Offizium am Begräbnistag absente cadavere, ist es auch zu halten am Dritten, Siebten und Dreißigsten und an allen Jahrtagen. Die Psalmen Lauda und De profundis am Schlusse von Laudes und Vesper können ausbleiben. Beim Officium defunctorum, das einer missa quotidiana de requie vorausgeht, genügt es, nur eine Nokturn ohne Invitatorium nebst Laudes zu beten; die Antiphonen werden zu Beginn der Psalmen nur intoniert, die Psalmen Lauda und De profundis sind jedoch zu rezitieren².

a) Bereits die Apostolischen Konstitutionen³ fordern auf: „Versammelt euch in den Zömeterien zur Lefung der heiligen Bücher, singet Psalmen für die entschlafenen Märtyrer und alle Heiligen vom Anfang und für eure im Herrn entschlafenen Brüder.“ Des Psalmengesanges für Verstorbene gedenkt noch der hl. Chrysostomus⁴, und Gregor von Nyssa⁵ berichtet sogar, bei der Beerdigung der Schwester des hl. Basilius, der hl. Macrina, habe man während der Nacht Psalmen gesungen. Ein eigentliches Officium defunctorum ist aber in der Väterzeit unbekannt. Selbst Gregor d. Gr., der doch des öfteren eine Fürbitte für die Verstorbenen erwähnt, kennt dasselbe nicht. Desgleichen erwähnen die Statuten der im 8. Jahrhundert immer häufiger auftretenden Gebetsverbrüderungen wohl missae speciales und psalteria, aber nicht das Totenoffizium⁶. Die erste unzweideutige Bezeugung des Totenoffiziums findet sich in dem Bittschreiben der Fuldaer Mönche an Karl d. Gr.⁷, worin sie denselben ersuchen, es möchte ihnen künftig hin gestattet sein, ihre herkömmlichen Gebetsübungen, namentlich auch das Gebet für die Verstorbenen, zu pflegen, was unter der strengen, die Arbeit ungebührlich betonenden Regierung des Abtes Ratgar (bis 817) zum Teil unterblieben zu sein scheint. Sie erwähnen dabei, daß sie bis dahin am ersten jedes Monats unam Vigiliam et 50 psalmos, ferner am Jahrtag für Sturm und für die Gründer des Klosters unam Vigiliam et unum Psalterium gebetet hätten. Die Unterscheidung zwischen Vigilia und Psalterium zeigt deutlich, daß wir unter ersterer

¹ S. R. C. 22. Juli 1888, n. 3691 ad 3; 6. Febr. 1892, n. 3764 ad 5. Machen polizeiliche Vorschriften die Abhaltung des Offiziums praesente cadavere unmöglich, so darf gleichwohl die erste Nokturn genommen werden, wenn nach dem Tode noch nicht zwei Tage verflossen sind. S. R. C. 2. Dez. 1891, n. 3755 ad 2. Schmid, Ceremoniale 528, Anm. 49.

² Schmid 526. ³ L. 6, c. 30. ⁴ Hom. 5 in Hebr.

⁵ In vita Macrinae. Migne, P. G. 46, 991.

⁶ Hoeynck, Zur Geschichte des Officium defunctorum 333.

⁷ Migne, P. L. 105, 421. Hoeynck, Zur Geschichte des Officium defunctorum 335.

Bezeichnung ein nach der entsprechenden kanonischen Hore gebildetes Gebetsformular zu verstehen haben. Ganz klar tritt alsdann das Officium defunctorum hervor bei Amalar von Mæz. Wenn das Totenoffizium demnach schon zu Beginn des 9. Jahrhunderts erwähnt wird, so darf seine Entstehung im 8. Jahrhundert als sicher gelten. „Wahrscheinlich wurde es in irgend einer klösterlichen Genossenschaft komponiert und verbreitete sich von hier aus mittels der Gebetsverbindungen, die im 8. und 9. Jahrhundert ungezählte Klöster und Stifte umschlossen, in den allgemeinen Gebrauch.“¹

Das Totenoffizium ist ohne Zweifel dem Offizium des Triduum sacrum nachgebildet worden, insofern es all das, was man als ein Zeichen der Freude betrachtete, vermissen lässt. Es fehlen die Einleitungsformel Deus in adiutorium etc., die Dogologie, die Hymnen, die Absolutionen und Benedictionen. Selbst das Invitatorium wurde unterlassen, wie Walafried Strabo² († 849) andeutet: In agendis mortuorum et circa passionis Dominicæ solemnitatem inchoationes et expletiones officiorum non ut in ceteris fiunt, tristitia videlicet significandæ causa. Noch im 11. Jahrhundert ließ man in einzelnen Kirchen, wie aus einer Angabe des Beleth³ hervorgeht, den Invitatorialpsalm weg, der sich aber schon in einer St. Galler Handschrift des 9. Jahrhunderts findet⁴. Als Invitatorialvers gebrauchte man entweder: Regem vivorum ac quiescentium Dominum venite adoremus, oder auch: Circumdederunt me dolores mortis, et pericula inferni invenerunt me, neben dem jetzt gebräuchlichen Regem, cui omnia vivunt⁵. Große Mannigfaltigkeit herrschte im Mittelalter in den Lektionen des Officium defunctorum, welche häufig mit Beati mortui, qui in Domino moriuntur, geschlossen wurden, und in den Responsorien, während die Psalmen im allgemeinen die gleichen geblieben sind.

b) Im Officium defunctorum führt uns die Kirche, wie nirgends sonst in der Liturgie, ein in eine ernste Auffassung unseres Lebens: bald predigt uns die Seele, für die wir das Offizium beten, in den Psalmen und ganz vorzüglich in den Lektionen von der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, von der Strenge der Strafgerichte Gottes, bald leuchtet in ihr mitten in den Dualen des Reinigungsorates der frohe Gedanke auf, gerettet zu sein für die ganze Ewigkeit und nur für eine Zeit im Orte der Verbannung und Dual weilen zu müssen, ein Gedanke, der sich im Magnificat der Vesper und im Benedictus der Laudes in Freude und Jubel nach außen hin fundgibt. Mit den armen Seelen vereinigen aber auch wir unsere Bitten, flehen ex persona defuncti⁶ in der Vesper: „O Herr, erlöse meine Seele“⁷, klagen: „Wehe mir, daß meine Verbannung so lange dauert, daß ich wohne unter den Einwohnern Cedars“⁸, bekunden unser Vertrauen auf die Barmherzigkeit des Herrn: „Wenn du achthaben wolltest auf die Missertaten, Herr, Herr, wer könnte dann bestehen?“⁹ „Wenn ich wandle mitten in der Trübsal, belebst du mich; verschämde nicht die Werke deiner Hände!“¹⁰ Vereinigt sich so die Kirche mit den Hilferufen der armen Seelen, die uns aus den Psalmen entgegentönen, so tritt sie auch selbständig bittend auf in den Orationen und in dem Vittruf Requiem aeternam am Schlusse der Psalmen und in den Responsorien.

Wie durch das andächtige Beten des Officium defunctorum die triumphierende Kirche Zuwachs an neuen Gliedern, die leidende Linderung ihrer Pein erhält, so erwächst auch der streitenden Kirche großer Nutzen, indem sie wieder an die ewigen Wahrheiten erinnert, mit heilsamem Schrecken vor dem kommenden Gericht und der

¹ Hoehnck, Zur Geschichte des Officium defunctorum 336.

² De exord. et increm. c. 26. ³ Expl. div. off. c. 161.

⁴ Hoehnck, Zur Geschichte des Officium defunctorum 341. ⁵ Ebd.

⁶ Ordo rom. X. ⁷ Ps 114, 4. ⁸ Ps 119, 5. ⁹ Ps 129, 3.

¹⁰ Ps 187, 7—8.

göttlichen Gerechtigkeit, aber auch mit kindlichem Vertrauen auf die überstießende Barmherzigkeit des Herrn erfüllt wird, die sich in demutsvoller Bitte um Erlösung von dem ewigen Tode äußert. So fleht die Kirche im dritten Responsorium: „Herr, wenn du kommen wirst, die Erde zu richten, wo soll ich mich vor deinem Zornesantlitz verbergen? Denn gesündigt hab' ich gar sehr in meinem Leben. Über das, was ich getan, muß ich erröten — wenn du kommen wirst, mich zu richten, verdamme mich doch nicht!“ Bewegliche Klage führt die Kirche auch im fünften Responsorium: „Weh mir, o Herr, gesündigt habe ich gar viel in meinem Leben! Was soll ich Armer tun? Wohin fliehen außer zu dir?“ In dem sechsten Responsorium, nachdem in der vorausgehenden Lektion die ernsten Worte vernommen wurden: Tu quidem gressus meos dinumerasti, sed parce peccatis meis, denkt der Betende an sein eigenes Leben und an dessen überaus ernstes Ziel und fleht: Dirige, Domine Deus meus, in conspectu tuo viam meam. Hiermit sind nur die allgemeinen Gedanken angedeutet, die offenkundig die kirchliche Auffassung des Officium defunctorum beherrschen und welche die individuelle Auffassung, die ja eine sehr mannigfaltige sein wird, im allgemeinen regeln.

Personenregister.

- Abälard I 180.
 Abbias I 678.
 Abhà Mary Katholikos II 21.
 Abundius II 585.
 Achelis I 17 71 88 194 476 494.
 Achery I 88 117 154, II 347 418.
 Adalbero von Metz I 568.
 Adam, Dominikaner I 180.
 — von Fulda I 270.
 — von St. Viktor II 81 83 549 551.
 Abdæus I 70 180.
 Adelund I 83.
 Ademar I 268.
 Abo I 88 152 153.
 Adone I 187 188.
 Adrian I 602.
 Aertnys I 188.
 Aethelwold I 178.
 Agapet II. I 568.
 Agapius von Corduba II 322.
 Agatha, hl. II 189.
 Agatho I 267 270, II 526.
 Agellius I 96.
 Agnellus I 529.
 Agnes, hl. I 499, II 189 443.
 — Kaiserin I 513.
 Agobard von Lyon I 73 110 112 114.
 Agricola I 147.
 Aguirre I 90.
 Alanus von Farfa I 77.
 — von Sille II 369.
 — de Rupe I 707.
 Albers I 85 181.
 Albert von Hohenfels I 533.
 Albertus, Dichter I 619.
 — de Ferrariis I 134.
 — Magnus I 122 128 132, II 108 301 384.
 Albinus f. Alcuin I 71.
 Alizzi Bartholomäus von Pisa II 88.
 Alþeim I 470, II 189.
 Alexander I. I 585, II 189 477 478.
 — II. I 540 547 599 665, II 260 402.
 — III. I 547 578 695, II 397 448.
 — IV. I 578.
 — VI. I 82.
 — VII. I 241 248 280 540 568, II 631.
 — VIII. II 349.
 — von Hale I 122 128 132, II 301 322
 351 375.
 — von Jerusalem II 394.
- Alexander Severus II 416.
 Alfonso von Kastilien I 38 42.
 — von Liguori I 50 188.
 Alger von Süttich I 122 123.
 Alcuin I 65 71 77 108 109 110 111 112
 114 116 142 144 152 179 359 529,
 II 4 101 247 248.
 Alcuinus I 101 162 163.
 Alioli II 511.
 Alred von Revesby I 278.
 Alt I 192 217 218 471.
 Althan I 87 161.
 Alzog I 136.
 Amalar von Metz I 74 79 108 110 112
 113 116 119 124 125 144 227 262 265
 268 314 316 318 319 326 358 378 379
 386 392 400 438 441 452 470 472 473
 475 479 506 508 509 511 516 522 527
 531 546 549 551 552 571 598 599 600
 603 609 612 620 621 623 625 626 633
 634 635 643 646 650 651 658 660 664
 672 687 688 696, II 4 48 50 56 62 64
 68 72 75 90 101 124 139 172 174 192
 204 216 230 232 253 263 293 305 328
 403 412 540 558 560 562 564 566 574
 577 601 604 611 612 630 634.
 — von Trier I 108 110 111 112 113 117,
 II 297.
 Amberger I 189, II 335 391 439 449.
 Ambros I 249 254 260 276 277 278 279
 470.
 Ambrofius, hl. I 103 104 231 261 263
 264 270 298 299 301 302 363 387 391
 409 428 451 523 555 595 596 670 671
 686 696 699 712, II 4 41 144 170 175
 200 252 268 270 282 286 291 304 305
 306 313 317 337 350 376 443 444 467
 468 471 482 492 534 535 540 543 545
 546 547 549 550 575 584 585 586 592
 597 598 602.
 Amelli I 121.
 Amerbach I 158.
 Ammianus Marcellinus I 682.
 Anatlet II 411.
 Anastasia, hl. I 676, II 189.
 Anastasius, Bibliothecarius I 64.
 — Kaiser I 712.
 Anatolia, hl. II 189.
 Anatolius von Baodicea I 595.
 Andreas, hl. I 514, II 203.

- Andrian I 146.
 Americo I 97.
 Angela Merici, hl. II 621.
 Angilbert I 508.
 Anicet I 594.
 Animuccia I 279.
 Anna, hl. I 134.
 Anselm von Canterbury I 430 702, II 386.
 — von Lucca I 58.
 Antonius der Einsiedler I 302 367.
 — von Piacenza I 685, II 477.
 Aquila I 413.
 Aragius II 467.
 Arendis II 453.
 Arens I 86 181 606 662.
 Aribio I 118 121.
 Aringhi I 145.
 Aristides I 269.
 Aristodemus I 678.
 Aristoteles I 254 387.
 Artadius I 417 710.
 Arnaud I 155.
 Arnauld II 348.
 Arnhard I 69.
 Arno von Salzburg I 123 529.
 Arnobius, Apologet I 391.
 — der Jüngere II 141.
 Arnold I 4.
 Assemani Joseph Alloysius I 4 64 68 69
 84 149 164.
 — Simon I 104 118 135 150 682.
 Asterius II 465.
 Atchley I 78 179.
 Athanasius, hl. I 70 226 255 298 302 357
 367 596 686, II 17 19 400 402 480 534
 557 598.
 Athenagoras I 370.
 Attitus I 522.
 Az I 477.
 Aubespain I 162 163.
 Auer I 249.
 Augustinus, hl. I 1 2 9 40 103 107 116
 206 207 253 254 255 263 264 270 298
 299 301 302 304 325 335 353 357 358
 360 361 363 366 387 407 408 426 452
 461 470 481 504 512 513 540 565 570
 588 590 593 615 617 620 622 623 631
 643 662 663 671 678 682 683 699 711
 712, II 2 35 50 62 67 68 73 75 106
 117 118 144 152 169 170 185 198 199
 201 207 226 229 237 246 247 263 271
 277 278 287 288 289 290 291 293 300
 306 307 309 310 323 334 342 343 346
 354 365 375 376 459 463 467 469 484
 584 545 584 585 586 597.
 — von Canterbury I 42 103, II 393.
 Aurelian von Arles I 561, II 550 584.
 — Kaiser I 407 414.
 — Neomenius I 270.
 Aurelius, Leitor II 394.
 Auxanius I 561.
 Avitus von Vienne I 620, II 272.
 Azzevobo I 67 150 152.
- Bach I 123.
 Bacuez II 1 392 511.
 Badger I 70.
 Bähr I 2 17 19 23 175 176 192 199 203
 217 218 245 288 377, II 546.
 Bain I 279.
 Baldrif von Döle I 471.
 Ballerini I 43 52 64.
 Balsamon I 402 555, II 340.
 Baluze I 108 113 117 150 152 157.
 Bandini I 87 96.
 Bangen I 44.
 Bannister I 66 75.
 Bär I 233.
 Bardenhewer I 69 104 117 297 670, II 460
 461.
 Bardejanes I 289.
 Barnabas, hl. II 189.
 Barnes I 83.
 Baronius I 92 96 117 141 152 573 578,
 II 532.
 Barre I 154.
 Bartaf I 225.
 Bartholomäus a Clantio I 187.
 Bartolomeo della Porta I 215.
 Bartig I 180, II 81.
 Baruffaldi I 155 159 490.
 Bassilius, hl. I 32 34 69 70 100 142 144
 149 180 229 259 262 263 264 273 307
 312 313 315 316 332 335 336 339 343
 356 498 584 597 627 648 672, II 20 21
 286 302 340 346 371 372 520 521 534
 544 557 605 612 635.
 Baßnage I 166.
 Bassermann I 194.
 Bassus I 712.
 Battifol I 82 182, II 367 510 515 519 524
 532 569 585.
 Battlogg I 249.
 Baubot I 71 88, II 206 207 454 455 456
 480 483 510.
 Bauer I 562.
 Bauldry I 155 156.
 Bäumer I 58 64 67 82 92 110 119 120
 138 177 183 230 297 443 600 621 646
 659 665 670 684 710 715, II 510 512
 514 517 518 519 520 524 525 527 528
 529 532 539 542 549 550 551 556 560
 562 566 570 572 574 576 598 618.
 Baumgarten II 367.
 Bäumfer I 284 286 287 290 291 320,
 II 85.
 Baumstarf I 68 69 105 184 670 687 690
 711, II 9 14 17 19 20 21 140 141 142
 143 144 145.
 Bebel I 134.
 Bechi I 540.
 Bed I 88.
 Befer I 135.
 Beba der Erbfürbige I 77 88 116 117 429
 477 593 643 687 688, II 373 393 408 466.
 Beiffel I 71 72 73 184 417 446 449 572
 699, II 67 68 630 631.

- Beths I 63 122 126 131 359 393 436 473
 476 517 610 625 689 690 715, II 35
 68 104 138 149 211 214 465 466 541
 560 574 636.
 Belisar I 565.
 Bellarmin I 92 96 99 145 147 225 366,
 II 532 544 548.
 Bellermann I 261.
 Bellheim I 695.
 Bellinus I 89.
 Benedict, hl. I 85 268 270 316 319 322
 599 621 646 694, II 4 152 170 340
 350 455 459 511 520 521 522 524 525
 526 538 540 550 551 556 557 560 562
 564 568 574 575 576 580 581 582 583
 584 592 596 605 606 612 613 614 615
 628.
 — V. I 573.
 — VII. I 535 540.
 — VIII. I 578, II 101.
 — XI. I 543.
 — XII. I 519.
 — XIII. I 51 54 94 99 575 668 701 705
 706, II 85 87 308.
 — XIV. I 37 40 41 43 52 92 94 96 155
 156 159 160 225 229 246 256 258 280
 281 282 283 311 338 406 442 564 565
 568 578 620 681 706, II 100 110 254
 260 261 344 382 391 406 440 466 467
 486 532 533.
 — von Aniane II 347 570.
 — Kanonikus I 80.
 — Levita I 504 556, II 385.
 Benedictus Petrus I 158.
 Benger I 52 189 225.
 Bennet I 86.
 Bergel I 92, II 532.
 Berger I 110 232.
 Bergmann I 191.
 Berlendis I 162 164, II 111 119 123 165
 205 247.
 Berlière I 85.
 Bernhard, hl. I 72 73 85 123 258 540
 575 702 708, II 414 514 548 572.
 Bernhardin von Barentin I 131.
 — von Bustis I 681 709.
 — von Feltre I 709.
 — von Siena I 681 709.
 Berno von Reichenau I 118 119 120 144,
 II 60 68 81 101.
 Bernold von Konstanz I 118 120.
 Beroldus I 82 181 686.
 Veron II 183.
 Berthold von Chiemsee I 139, II 99 235.
 — von Regensburg I 10 130 307 343, II
 62 95 102.
 Bezaleel I 208.
 Bezold I 69.
 Bianchini I 64, II 483.
 Bisell I 66 70 102 118 714 715, II 10
 12 109 150.
 Bieberlaß I 53 55.
 Biel Gabriel I 131 132 158.
- Bigelmair I 569.
 Bigne I 143.
 Bingham I 165, II 444.
 Binterim I 164 185 225 364 581, II 267
 320 366 381 387 392 471 600.
 Biraghi II 546.
 Birch I 83 179.
 Biron I 183, II 510 512 539.
 Bischofberger II 453.
 Bishop Benedict II 526.
 Bishop I 65 103 110 113 182 529.
 Bisus I 155 161.
 Blandus von Horta II 268.
 Blant See I 212, II 406.
 Blafius, hl. I 689.
 Blau I 171.
 Blume I 74 75 76 77 91 98 180 297 599
 652, II 51 56 58 59 60 542 543 548
 549 550 584 585.
 Bocian I 70.
 Bod I 69 185 439 467 486 493 511.
 Bödèle I 472.
 Bödelet I 477.
 Bödefer I 134.
 Bodenšdäk II 112.
 Bolland I 699.
 Bona I 4 155 157 225 308 399 519, II 6
 44 110 511 570 617.
 Bonart I 155 156, II 514 517.
 Bonaventura, hl. I 86 122 128 129 706,
 II 87 332 461 472.
 Bone I 85.
 Bonifatius, hl. I 144 565 640, II 147 170
 248 303 411.
 Bonifacius IV. I 417 715.
 — VIII. I 81 510 514 538 543 547 564,
 II 85.
 — IX. I 706.
 Bonitus von Clermont II 224.
 Bonizo von Piacenza I 118 119.
 Bonnet I 436.
 Borgia I 87.
 Bosio I 145.
 Botticher I 390.
 Boucarut II 266.
 Boudet I 66.
 Boudinhon II 367.
 Bougeant I 158.
 Bouillart I 89.
 Bouiz I 44 47.
 Boulenger I 162 163.
 Bouvry I 187.
 Bradshaw I 178.
 Brambach I 63 76 120 121 267 272, II 572.
 Braun Joseph I 79 117 143 185 493 494
 496 497 498 499 504 506 507 508 509
 510 511 513 515 516 517 518 519 520
 523 524 525 527 529 530 533 535 536
 537 539 540 541 543 546 549 550 551
 552 553 556 557 558 559 562 563 564
 567 568 569 642 643 644 645 646,
 II 414 415 420 421 422 456.
 — Konrad I 145.

- Braun Oskar I 118.
 Bredereck I 76.
 Bremme II 87 548.
 Brenner II 266.
 Breng II 67.
 Brewer II 598.
 Brightman I 68 69 70 71 100 102 104
 603, II 20 207.
 Brigitta, hl. II 347.
 Brockhaus II 547.
 Brodie I 85.
 Brown I 76.
 Brück I 167 168 172.
 Brülester I 512.
 Brun de I 155 157 158 225, II 179 357
 358.
 Bruno von Segni I 122 123 517.
 Bücher I 87.
 Buchwald I 64.
 Buck. De I 212.
 Bunsen I 66 67 68 69 70.
 Buonfigli I 144.
 Burchard von Straßburg I 49 82 83 85 93
 99 144 436 439 484, II 55 122 225 235.
 — von Worms I 58, II 374 386 457.
 — von Würzburg I 71 77.
 Burn I 104, II 584 598.
 Busch I 173.
 Bute I 69 179.
 Butler I 85.
 Bzovius I 547 564.
- Cabaillas I 131 135 142.
 Cabassutius I 162 164.
 Cabrol I 83 105 110 180 182 186 264
 671 686, II 21 140 189 415 464 469 470.
 Cäcilie, hl. I 414 415 499, II 189.
 Cäcilius von Vilha II 288.
 Cagin I 179 267, II 585.
 Cajetan I 58.
 Cajus, Papst II 395.
 Cälins Sedulius II 543 547.
 Calixt III. I 311 691.
 Calvin I 16 22 147, II 363 365.
 Camillus von Lellis II 459.
 Cange Du I 154 271 310 419.
 Capistran I 691.
 Caraffa II 529.
 Carpenter I 154.
 Carlo I 187 188.
 Carrrière I 208.
 Cartier I 161.
 Cärtularius II 109.
 Cäsa-ius von Arles I 38 77 106 515 535
 561 678 683, II 4 207 277 306 354
 384 524 550 584 598.
 — von Heisterbach II 368 369 374 572.
 Caspari I 181 226 228 297, II 67 68 320.
 Cassander I 82 141.
 Caffian I 103 262 299 314 315 321 322
 339 358 587 597 682 686, II 346 516
 519 538 564 574 580 613.
 Caffiodor I 103 270 470, II 627.
- Castellani I 95.
 Catilani I 99 155 159 278 280 446 467
 470 473 475 482 490 492 564 575,
 II 193 237 256 462 504 505.
 Cavalieri I 155 156.
 Celsius I 662 663 682, II 507.
 Cencius de Sabellis I 80 573.
 Ceriani I 64 67 181.
 Chambers I 499.
 Chardon I 155 161.
 Charon II 20.
 Chatelain I 72.
 Chemniz I 22.
 Chevalier I 67 76 86 134 177 179.
 Chlodwig II 272.
 Chosroes der Große I 110 118.
 Christian von Lichtenfeld I 75.
 Christine von Schweden I 152.
 Christophorus I 530.
 Chrodegang von Metz I 85 339, II 526 601.
 Chrysogonus II 170.
 Chrysologus, hl. I 394.
 Chrysostomus, hl. I 6 10 30 33 70 100 142
 149 229 260 262 306 307 316 317 324
 325 329 332 335 337 343 346 349 355
 356 357 359 367 402 426 427 452 461
 597 599 662 670 699 714, II 20 21 39
 60 67 68 117 118 169 185 187 213 216
 219 270 282 286 290 302 321 346 369
 372 444 467 520 521 522 584 557 558
 575 635.
 Ciampini I 162 164, II 301.
 Cicero I 199 253 266 498 522.
 Ciconioloano I 49, II 530.
 Clichtováus I 131 184.
 Clichou I 134.
 Cochem Martin von I 161.
 Cochläus I 114 119 125 144 145.
 Codinus I 131 135 149, II 415.
 Cobrington I 70 86.
 Cointius I 143.
 Cölestin I. I 40 60, II 48 50 98 144.
 — II. I 80.
 — III. I 80 578.
 — IV. I 701.
 Cölestinus, hl. I 70.
 Collette I 74.
 Colin II 474.
 Colonna II 85.
 Concina I 52.
 Connolly I 104.
 Contarini I 140.
 Conzen I 289.
 Conybeare I 71 179.
 Corblet I 182 487, II 267 274 280 301 336.
 Costadoni I 67.
 Couffemeker I 120.
 Coustant I 37 335.
 Cracau I 70.
 Creszens von Cirta II 288.
 Cruel I 125 286.
 Crum I 69, II 19.
 Cuiffard I 109.

- Cureton I 686.
 Europalata I 131.
 Euthbert, hl. I 551, II 466.
 Cyprian, hl. I 107 142 298 299 304 305
 329 334 345 360 366 368 425 426 458
 535 648 662 671 684 694 712, II 2 52
 72 92 115 138 152 170 187 197 200
 230 251 252 263 282 300 301 306 307
 321 330 332 337 338 346 367 368 373
 374 375 394 400 401 403 404 405 407
 409 514 517 585.
 — gall. Dichter II 460 461.
 Cyrillica I 337.
 Cyrillos von Alexandrien I 10 69 143 149
 356 671, II 383.
 — von Jerusalem I 103 104 301 305 332
 356 357 361 407 596 597, II 17 118
 128 132 150 152 153 185 187 197 200
 204 223 225 226 240 286 288 289 291
 298 299 300 316 330 334 354.
 Chryllus, Slavenapostel I 228 229 230.
- Dacius II 267.
 Daile I 166.
 Dalberg I 171.
 Dalgairn I 344.
 Dalläus I 166.
 Dalmajus I 158.
 Dalton I 86.
 Damasus, Papst I 64 72 232 314 315 335
 336 353, II 68 79.
 Damian, hl. II 170.
 Daniel I 16 65 67 69 70 75 76 84 101
 134 137 138 165 180 236 287 309 358
 369 370, II 12 13 61 88.
 Danfó I 76 180.
 Daug I 75.
 Davib I 269.
 Debrouse I 112.
 Decentius von Eugubium I 37 38 103 588,
 II 138 143 205 213 304 320 330 367 382.
 Deedes I 86.
 Deimel I 191.
 Delehaye I 101 768.
 Delisle I 64 66 87.
 Delitsch I 233, II 632.
 Demetrius I 360 414.
 Denzinger I 84 180 431, II 268 351.
 Derefer I 172.
 Desclée I 177.
 狄金森 I 68.
 Didron I 361.
 Dieckhoff II 439 441 443 446 448.
 Diederik von Münster I 136.
 Diel I 86.
 Dietger von Hirnfau I 121.
 Dillmann I 69.
 Dindorf II 489.
 Dinkel II 453.
 Dionysios, Hymnendichter I 261.
 Dionysius von Alexandrien I 414 596 686,
 II 282 338 350 465.
 — Bartholomäus I 122.
- Dionysius Egigius I 595.
 — der Kartäuser I 131 132, II 273 361.
 Diokletian von Alexandria II 256 397.
 Dietrich I 70.
 Dobneß I 144.
 Döller II 284 288 291 304 320 321 322
 328 329 330 331 332 506.
 Döllinger I 583 687, II 441.
 Dominicus, hl. I 707, II 621.
 Donati I 87 164.
 Dörholz I 297.
 Dorner I 18 23 192 200.
 Dorsch I 171.
 Doßlitz I 135.
 Dreves I 74 75 76 134 180 264 285 614
 615 628 629 706, II 81 85 87 89 542
 543 544 545 546 547 548.
 Drews I 68 69, II 17 140 141 142 143
 144 145.
 Drogo von Metz II 483 488 494.
 — von Ostia I 124.
 Duchesne Andreas I 116.
 — Louis I 33 64 65 66 68 69 78 79 80
 82 87 88 105 106 108 181 182 417 432
 481 482 498 504 509 525 526 535 539
 542 551 561 562 585 588 590 591 592
 597 620 621 623 632 633 635 640 643
 655 660 670 671 672 676 682 687 688
 690 691 701 703 710 712 714 715,
 II 26 56 60 71 91 107 138 140 145
 146 147 170 199 205 210 263 271 278
 296 299 301 302 303 304 305 332 339
 395 401 402 405 406 416 417 418 420
 441 444 477 481 482 483 488 490 491
 494 495 617 630.
 Dufay I 277.
 Dufour I 98.
 Dümmler I 88 89 111 112.
 Dunin-Borkowski II 400.
 Dunis Sforza II 301.
 Dunstan, hl. I 527.
 Dupin II 467.
 Durand I 72 85 87 88 89 150 154.
 Durandus I 56 63 106 122 126 127 129
 130 131 132 158 160 265 314 344 351
 359 362 368 373 376 387 393 394 400
 402 403 429 433 439 441 446 447 448
 452 461 463 473 475 476 477 478 479
 484 487 499 502 505 516 517 519 528
 537 541 547 553 556 557 567 576 577
 580 585 586 599 601 602 604 606 610
 613 615 617 618 621 623 625 626 632
 633 641 642 643 646 648 650 652 658
 662 672 673 676 679 686 689, II 5 26
 35 39 46 47 48 54 72 73 75 76 79 80
 81 82 105 107 117 124 125 129 138
 148 149 151 161 172 179 184 192 193
 201 205 211 214 215 216 222 224 228
 231 234 236 248 249 253 261 262 264
 297 328 332 357 383 384 387 398 410
 421 424 425 426 428 430 434 436 437
 439 465 466 467 469 488 489 490 491
 493 496 497 500 502 504 505 512 540

- 541 542 559 563 564 567 569 574 575
 576 577 579 587 600 604 606 611 612
 618.
Durant I 145 146 147.
Duoislin I 241.
Gadmer I 702.
Ebo I 571.
Eberhard von Trier I 540.
Eberle II 253.
Ebner I 64 65 67 73 110 180¹ 183 359
 401 447 644 692 709, II 38 39 41 44
 123 126 127 131 135 139 146 149 161
 165 166 170 171 184 187 189 217 219
 246 600 601.
Ebrard I 194.
Ed II 307.
Eder I 291, II 1.
Edgar II 260.
Edmund, hl. II 269.
Eduard, hl. I 499.
 — VI. I 193.
Edwein I 470.
Egbert von York I 83 178 268 474 504
 604, II 326 331 332 370 373 421 483
 489 492 499 500.
Egeling von Braunschweig I 182.
Egfinus von Canterbury I 540.
Egerin I 105.
Egli I 87 88.
Ehrenberger I 63.
Ehre I 81 85 86.
Ehes I 359.
Einhard I 696 699.
Eisengrein I 146.
Eisenhofer I 567 568 570.
Eisler I 64.
Elisabeth von St Gallen I 268, II 81.
Elegg I 470.
Eligius von Noyon II 384.
Elipandus II 101.
Elisabeth, hl. I 306, II 621.
 — Gemahlin Karls VI. II 344.
 — von Portugal II 347.
 — von Schönau I 126.
Ellenhart von Freising I 121.
Elperich I 117.
Elphegus von Canterbury I 576.
Elpidius von Verona II 145.
Elsäffer I 78 267.
Emmeram, hl. I 568 678.
Endres I 125 359, II 366.
Engdahl I 70.
Engelbrecht I 105.
Ennobius von Pavia I 643 657.
Ephräm der Syrer I 357 714, II 543 557.
Epiphanius von Pavia I 588, II 405.
 — von Salamis I 682.
Erasmus von Rotterdam I 141 142 231
 308.
Erfer II 252.
Ermoni II 267 400 545.
Ernesti I 152.
Erasas I 355.
Effenwein I 460 486.
Effer I 306 309 311 707.
Ethelwold I 83.
Ethelwulf II 446.
Etherin I 105.
Eucharius von Trier I 574.
Eudofia II 283.
Eugen IV. II 116 268.
Eugenia, hl. II 189.
Eugippi I 359.
Eulogius II 287.
Euphemia, hl. II 189.
Eusebia II 283.
Eusebius I 259 260 262 332 345 355 379
 405 408 414 415 416 417 426 451 458
 584 594 595 596 639 686, II 67 88 92
 205 282 287 304 330 338 350 394 400
 401 402 405 465 467 471 476 482 486
 518.
 — von Vercelli II 405.
Eustorgius I 683.
Euthalius II 68.
Eutychius II 402 489.
Ewers I 23.
Ewald I 199.
 — der Schwarze I 429.
 — der Weiße I 429.
Eychman I 619.
Faber I 193.
Fabianus von Antiochien II 330.
Fabiola I 336.
Fabiola von Antiochien II 338 402.
Fabre I 80.
Fabricius I 678.
Falise I 187.
Falk I 86 131 136, II 447.
Faltonius I 509.
Faulhaber II 607.
Faustus von Riez I 105.
Favre I 154.
Febronius I 166.
Februarius I 690.
Febrinus I 687.
Felder II 551.
Felix, hl. I 379 380, II 482.
 — IV. II 170.
 — von Nola I 405 476.
 — von Porto II 255.
 — von Urgel II 101.
Felizitas I 694, II 189.
Felton I 64 179 591 603 664 712 714,
 II 224 247 305 398 412 417 419 443 444.
Ferdinand II. I 238.
 — Erzbischof von Köln I 48.
Ferotin I 84 105 180, II 292 456.
Ferrandus I 509.
Ferrari I 162 163.
Ferrarius I 145.
Ferreri I 92.
Fidler I 127.
Fingerlos I 167.

- Finnianus II 373.
 Fiorentini I 88 152.
 Firmilian II 321.
 Fischer I 64 190.
 Flaccilla II 471.
 Flaccius Iulphrus I 141 143 157 392 397,
 II 37 241.
 Flavian von Antiochien I 329.
 Flavius Josephus I 377, II 604.
 Fleischer I 269.
 Fleur I 164.
 Florus I 73 88 110 112 113 116.
 Flók I 147 683.
 Fluc I 190 584 619.
 Forbes I 66 179.
 Fornici I 187 188.
 Forrer I 448.
 Förster I 565.
 Foscarari Agidio, von Modena II 530.
 Fowler I 86.
 Franz II 366.
 Franz I 215.
 Franz Adolf I 82 83 84 95 106 109 111 112
 113 114 116 117 119 123 127 128 129
 130 136 140 181 184 474 512 585 586
 612 613 616 626 627 636 640 641 643
 644 648 651 653 655 656 657 658 667
 677 678 685 688 690 708 704, II 108
 113 114 122 137 139 178 224 225 237
 247 249 253 255 262 284 288 297 386
 449 453 456 457 459 461 465 473 475
 476 477 478 480 482 483 502 506 507
 508 509 510.
 — I, II 365.
 — von Sales II 152 348 358 621.
 Frangistus von Afifit I 406, II 87 152
 459 461 527 621.
 Freisen I 84 181.
 Frere I 74 75 76 179.
 Fresne I 154.
 Friedberg II 439 446.
 Friedrich II. I 168 170 476 701.
 Fritz II 634.
 Frobenius I 111.
 Fröhling II 280.
 Fronto I 72.
 Fructuosus, hl. I 576.
 Frumentius, hl. I 230.
 Fulgentius von Ruspe I 103 509.
 Fulfo von Anjou I 608.
 Funt I 69 103 184 584 588 592 595 596
 597 602, II 3 12 59 140 142 143 283
 285 300 349 354 355 567 372 405 409.
 Fust I 130.
 Gage I 83, II 208.
 Gagir I 81.
 Galimberti I 245.
 Gallanbi I 108.
 Gallienus I 414.
 Gamurrini I 105, II 545.
 Garbellini I 187 373.
 Garucci I 186.
 Gasquet I 103.
 Gaßner I 189.
 Gastoué I 670.
 Gatard I 284.
 Gattico I 81 82 150 153 162 164 410.
 Gaume II 475.
 Gautier I 75, II 51 81.
 Savantus I 50 92 96 99 155 156 159
 496 629, II 532 542.
 Gebhardt I 648, II 11 17.
 Gehringer I 190.
 Geiger I 174 175 178.
 Gelafius I. I 64 589 591, II 62 140 141
 142 145 146 268 272 307 350 394 396
 397 588.
 Genovefa, hl. II 189.
 Georg von Anhalt II 355.
 — von Arbela I 110 118.
 — von Büttich I 144.
 — von Nikomedien I 702.
 Georgius I 4 66 69 71 72 83 87 88
 89 113 117 119 150 152 155 272 318
 362 378 387 423 446 514, II 41 44
 81 119 155 165 179 203 217 256 356
 532.
 Gerbert I 4 63 65 67 71 72 82 87 108
 109 113 120 121 122 150 153 155 281
 636, II 139 443.
 Gerhard I 656.
 Gerhoch von Reichersberg I 123 286.
 Germanus von Konstantinopel I 110 117.
 — von Paris I 106 438, II 26 27 28 29
 30 32 33 207.
 Gerontius II 346.
 Gerzon I 709.
 Gertrud von Nivelles I 678.
 Gervafius, hl. II 482.
 Gevaert I 73 261 267 268 270.
 Geher I 105.
 Giberti I 454.
 Gielemans I 77.
 Giese II 110.
 Gietmann I 205.
 Gifschütz I 170.
 Gih I 183, II 1 81 266 360 361 427
 433 595 612.
 Gilbert von Limerid I 509.
 — von Tournay I 129.
 Giles I 88.
 Gilson I 76.
 Giotto I 215.
 Glarean I 276.
 Goar I 5 70 100 135 149 311 316 402
 473.
 Gobat II 348.
 Göbel I 130 191.
 Göbl I 303 307, II 567.
 Goldhagen I 174.
 Gollowitz I 178.
 Golz von der I 68, II 11 12.
 Golubovich I 86.
 Gordianus I 494.
 Gori I 162 164.

- Goscelin I 540.
 Gottfried von Attmont I 123.
 Gottschalk von Limburg I 75.
 Götz I 174.
 Gougaud I 67.
 Gouffet I 48.
 Grabmann II 548.
 Graf I 60.
 Grancolas I 155 157 158 159, II 530 537
 549.
 Graffi I 94 99.
 Grassis Paris de I 82.
 Gratian I 50 122, II 558.
 Grävius I 163.
 Greenwell I 83.
 Gregor I. der Große I 34 42 64 65 71 73
 74 77 78 79 80 103 111 142 215 265
 266 267 268 270 271 301 307 318 331
 335 336 357 358 359 367 380 386 394
 409 494 505 523 535 549 565 566 576
 577 596 597 601 602 624 629 660 672
 676 697, II 4 21 50 52 55 56 63 70 76
 78 79 90 107 135 138 139 140 141 142
 151 170 171 189 193 198 202 226 251
 253 254 255 263 268 302 306 322 350
 355 356 393 401 407 411 455 456 457
 524 526 540 543 547 548 550 556 560
 568 570 573 576 584 606 609 610 616
 628 635.
 — II. I 601 602, II 397 617.
 — III. I 715.
 — IV. I 113 715.
 — VII. I 38 67 120 166 229 241 589
 591, II 147 411 524 526 527.
 — IX. I 122 578 701, II 527.
 — X. I 80.
 — XI. I 707, II 527.
 — XIII. I 48 96 97 707 709.
 — XV. I 709.
 — XVI. I 48.
 — von Antivari I 519.
 — von Nazianz I 33 63 69 143 149 259
 357 379 426 457 573 639 670 682,
 II 271 286 289 448 471 543 557.
 — von Nyssa I 358 427 662 670 672 696
 698, II 300 372 373 467 471 534 635.
 Gregorius Thaumaturgus II 371 372 373.
 — von Tours I 87 106 107 392 409 473
 523 555 576 661 671, II 4 247 268
 272 407 456 524.
 — von Valencia I 52.
 Gretser I 135 162 357.
 Grillwither II 453.
 Grimaud I 155 161.
 Grimoibus I 142.
 Grifar I 67 73 78 171 184 318 413 417
 558 562 565 597 659 676 687 714, II 52
 68 121 150 203 241.
 Grischovius I 165.
 Gromer II 369.
 Groot I 136.
 Gropper I 140.
 Grube I 136.
 Gruner I 134.
 Guden I 540 543.
 Guéranger I 41 62 137 159 190 225 237 579.
 Gugler I 174 178.
 Guidetti I 97.
 Guido von Arezzo I 118 121 258 269 270,
 II 548.
 — von Castello I 80.
 — von Montrocher I 131.
 Guigo I 85.
 Gundesar II. von Eichstätt I 79 83 119
 429 520.
 Gury-Ballerini I 43.
 Gutbier I 176.
 Gutekunst I 155.
 Guyet I 162 163.
 Haase I 107.
 Haberl I 97 98 249 271 279.
 Habdan I 90 268.
 Hadrian I. I 65, II 585.
 — II. I 228.
 Haer van der I 160.
 Hagenbach I 194.
 Hagerer I 161.
 Haid Herenäus I 174 175.
 Hain I 77 85 89 128 130 131 132 133 134.
 Halbstuf von Mainz I 114.
 Halden I 156.
 Halitgar von Cambrai II 373.
 Hammond I 66 69 70 179.
 Hardouin I 89 229 310 380 392 467 468
 474 475 478 480 520, II 110 113 147
 260 262 271 403.
 Harnack Ab. I 88 648, II 11 17 396 402
 403 404 406 460.
 — Eh. I 17 23 31 176 194 200 288 289
 385, II 70.
 Hartel I 298 535 671, II 282 288 302
 321 460.
 Hartter von Gallien II 470.
 Hartmann I 187 188.
 Hartheim I 90 256 286 287 290 310 311
 430 445 449 467 468 474 475 477 480
 483 484 486 488 489 490 491 492 495
 506 513 518 557 559 586 591, II 112
 113 121 261 262 276.
 Hasal I 131.
 Hattler I 667.
 Hauff I 110 111 112 114, II 275 283 320
 373 374 401 407.
 Hauler II 305.
 Haureau I 125 126, II 548.
 Hausherr I 187.
 Habner II 527.
 Hefele I 38 185 443 480 493 497, II 267
 600 617.
 Heideloff I 424.
 Heimbucher II 196 243 320 381.
 Heinrich I. I 714.
 — II. I 119 436 578, II 101.
 — III. II 82.
 — I. von Breslau I 84.

- Heinrich von Brigen I 309.
 — von Hessen I 133.
 — Joh. Bapt. I 60 61 579 695, II 479
 506.
 Helena, hl. I 416.
 Heliodorus I 535.
 Helisachar I 110 113.
 Henderon I 68 83.
 Henshel I 154.
 Heppe I 21.
 Heraclius I 690 691.
 Herard von Tours I 586 651.
 Heraus I 105.
 Herdt De I 50 187 188 503 519 533, II 275
 308 354.
 Hérisson I 161.
 Hermann S. J. I 64
 — van Beek I 181.
 — der Lahme I 89 118 120, II 81 82 572
 573.
 — Nikolaus I 285.
 Hermas I 227 405.
 Hermesdorff I 98 121, II 73.
 Herold I 192.
 Herrgott I 85 86 142.
 Heßelmann I 90.
 Heßhusius I 148.
 Hettlinger I 209 221 225 242.
 Heyne II 506.
 Hieronymus, hl. 87 105 134 142 232 233
 259 262 314 315 334 335 336 357 358
 378 387 450 481 504 509 539 576 639
 643 694 696 699, II 68 77 93 170 197
 198 270 286 291 301 304 305 321 322
 324 346 350 356 367 393 407 465 467
 468 519 531 545 557 604.
 Hierotheos II 14.
 Hilarion I 694.
 Hilarius von Arles II 598.
 — von Poitiers I 394, II 60 170 543 545
 549 557 585 597.
 Hildebert von Tours I 122 123 144.
 Hildebrandt I 166.
 Hildegund von St Denis I 112.
 Hillel II 11.
 Hilling I 544.
 Himerius von Tarragona II 271 272 289
 372 395.
 Himitoben I 162.
 Hintmar von Reims I 109 110 430 585
 656, II 114 478 584.
 Hinschius I 315 335 504.
 Hippolyt, hl. I 428 595 596 670.
 Hirsläger I 172.
 Hittorp I 82 107 108 112 113 114 116
 119 120 123 124 132 142 144 145 612
 620 627 628 634 635 640 652 653 688,
 II 406 408 410 413 414 415 417 418
 419 422 456 488 491 493 496 497 498
 502 503 504 505.
 Hnogef I 189.
 Hobrecht I 277.
 Hößmann I 166.
- Hoebyn I 249 599 606 653 657 662 666,
 II 68 297 322 326 327 358 384 400
 447 448 634 635 636.
 Hoffmann I 286, II 306 307 336 340 341
 347 348 351 352 356 357 358 363 364
 439.
 — von Fallersleben I 285.
 Höflinger I 187.
 Höjus I 160.
 Hölemann I 349.
 Holl II 368.
 Hollen II 178.
 Hollweck I 248.
 Holstenius I 85 86.
 Holweck I 701.
 Holzapfel I 707.
 Honoratus von Arles II 598.
 — von Farfa I 268.
 — von Vercelli II 350.
 Honorius III. I 80.
 — von Autun I 10 122 124 125 145 265
 302 320 383 442 518 522 529 531 532
 543 547 571 572 574 593 602 610,
 II 35 98 111 117 211 260 297 618.
 Hontheim I 166 540.
 Hoppe I 332 333 374, II 183.
 Horaz I 522.
 Horvath I 170.
 Hospinian I 145 148.
 Hößel II 618.
 Högl I 180.
 Howard II 439.
 Huchald von St Amand I 118 120 276,
 II 551.
 Hugo, Kardinal I 128.
 — von St Bifor I 125 131 517 518 536,
 II 48 211 307 337 384 579.
 Humbert, Kardinal I 118 119, II 112 350.
 Hunyadi I 691.
 Hurtier I 77 127 149.
 Hus I 235 294.
 Hyginus, Papst II 326.
 Hyvernat I 69.
- Ignatius von Antiochien I 10 29 30 34
 259 263 584 698, II 2 14 66 92 267
 337 350 367 399 400 401 442.
 — von Loyola II 366.
 Ildephons von Toledo I 691, II 274 288.
 Innocenz I. I 37 38 103 588, II 138 143
 144 145 205 213 216 304 307 320 323
 330 367 373 382 383 404 448.
 — II. I 540, II 328.
 — III. I 119 122 127 128 132 158 350
 359 362 372 373 379 393 394 402 439
 442 446 497 498 499 500 501 502 507
 509 536 547 556 567 571 572 573 576
 578 608, II 4 39 41 44 48 54 72 76
 80 82 104 105 111 124 125 126 129
 147 148 149 165 174 175 192 211 214
 224 234 256 257 261 328 356 394 399
 402 408 416 628.
 — IV. I 530 701.

- Innozenz V. II 472.
 — VIII. I 82 99, II 394.
 — X. I 94 96 229 668.
 — XI. I 474 705 706, II 345 348.
 — XII. I 278 280 474 707.
 — XIII. I 681, II 344.
- Irenäus, hl. I 7 298 481 594 596, II 119
 205 218 219 400.
- Isaak von Stella I 127.
- Istor von Pelusium I 407 562.
 — von Sevilla I 58 107 109 114 116 144
 265 270 299 331 335 336 378 464 470
 522 534 539 571 573 574 584 585 612
 615 626, II 4 72 75 286 288 316 412
 413 424 443 519 541 549.
- Ivo von Chartres I 58 120 122 123 144
 358 430 517 549 556, II 34 35 98 384 455.
- Jacob I 180.
- Jacopone da Todi II 85 544.
- Jaffe I 89 111 535 540 547.
- Jafob I 216 277 444 446 486.
 — III. II 344.
 — de Luccis I 83.
- Jakobus de Beneftis II 548.
 — von Edeffa I 104.
- Jafob I 21.
- Janjon I 147.
- Janssen I 186 211, II 320.
- Januarius, hl. I 103 385 620 623 648,
 II 342 343.
- Jarisjé I 191.
- Jesse von Amiens I 108, II 293 297.
- Johann III. I 604 714.
 — VIII. I 229 471.
 — XIII. I 474.
 — XV. I 564 695.
 — XXII. I 258 276 278 279 309 310 490
 665.
 — von Cornwallis I 126.
 — II., Bischof von Eichstätt I 578.
 — von Gott, hl. II 459.
 — von Jenstein I 180 706.
 — von París II 343.
 — von Parma I 86.
 — V. von Portugal I 96.
 — von Raab I 134.
- Johanne De I 161.
- Johannes Adelphus I 184.
 — a S. Andrea I 141 142.
 — de Arge II 529.
 — von Avranches I 109 118 120 526,
 II 569.
 — Cottonius I 121.
 — von Damaskus I 270 699 704, II 354
 617.
 — Diaconus I 73 74 267 268 494 523
 563 576, II 140 328 356 524.
 — röm. Diacon I 103, II 288 404 420.
 — von Euböa I 702.
 — von Südtirol II 325.
 — von Poitiers I 127.
 — Priester II 255.
- Johannes von Ravenna I 566.
 — Römer II 170.
 — Rotomagenfis I 552.
 — Salisbury I 278.
 — von Syrus I 42 103 318, II 138 198.
 — Turrecremata II 478.
- Joërs I 188.
- Jörres I 666.
- Joseph II. I 167 168 169 170 171.
 — von Antiochien I 708.
 — von Fermo II 365.
 — Clemens, hl., von Köln I 48.
- Josquin de Pres I 277.
- Jubaianus II 330.
- Jubica I 161.
- Judith, Tochter Karl des Kahlen II 446.
- Julian, Kaiser I 76 356 671 682, II 407.
 — von Speyer II 551.
- Juliana, Augustinerinone I 666.
- Juliane, Witwe II 282.
- Julius III. II 344.
- Jungmann I 205 223 231 281.
- Jungnits I 84.
- Jurieu I 157.
- Justin I. I 687.
 — II. II 20.
 — der Märtyrer I 103 298 332 335 355
 356 390 414 444 464 584, II 2 8 9 15
 26 27 67 98 115 137 213 255 274 284
 302 306 345 350 401 405 507 510.
- Justinian I 428 525 687 709, II 267 275
 280 286 395 516.
- Justus, Mönch II 254 255.
 — von Bienne II 3.
- Juvenal, Patriarch von Jerusalem I 671.
- Juvenianus I 587 551 552.
- Kabos I 86.
- Kainz I 86.
- Kallistus I 415 591, II 374.
- Kant I 681.
- Karl der Große I 38 42 65 73 74 78 79
 107 108 109 111 113 144 268 429 430
 472 474 479 591 595 602, II 60 101
 297 446 502 526 548 585 635.
 — V. I 179, II 344 365.
 — VI. I 681, II 344.
- Borromäus, hl. I 90 145 258 437 445
 446 447 454 466 467 468 474 486 488
 490 496 520 542 575 591 605, II 111
 113 348 357 363 365 366 375 618.
 — Franz von Coutances I 668.
 — Joseph, Erzbischof von Mainz I 292.
 — der Kahle I 571, II 446.
 — von Württemberg I 172.
- Karlstadt I 236.
- Karner I 249.
- Katharina, hl. I 499.
- Katzenhauer I 249.
- Rattenbusch I 297 299 300.
- Kaufmann I 186.
- Raulen I 226 232.
- Kayser I 180, II 542.

- Rebble I 193.
 Rehrein I 180, II 80.
 Rehrer I 682.
 Reßner I 579 584 592 596 619 620 662
 666 667 670 671 672 673 683 701 702
 705 707 711 714 715, II 3 439.
 Kempf I 191 215.
 Kerfer I 339 381 382 384 387 388.
 Kienle I 249 264 270 271 275, II 79 102.
 Kinfel II 366.
 Kirſch Joh. Pet. I 212 407 409 410 412
 413 416 417 424 428 429, II 267.
 — Pet. Ant. II 367 370 532.
 Klara, hl. II 621.
 Kleinermanns II 617.
 Kleinſchmidt I 186 380 421 435 442 443
 446 447 449 460 480 567 569, II 349.
 Clemens IV. I 530, II 466.
 — V. I 490 543 578 666, II 276.
 — VI. I 81.
 — VII. I 92 681, II 528.
 — VIII. I 49 92 93 94 98 155 311 445
 668, II 366 494 531 582 542 549 681.
 — IX. I 710, II 364.
 — X. I 96 709 710.
 — XI. I 37 239 668 707, II 366 393 544
 549.
 — XII. I 311 710.
 — XIII. I 89, II 166.
 — von Alexandrien I 259 260 391 494
 497 671 682, II 114 225 271 286 305
 346 368 443 468 476 517 543 544 545
 557.
 — von Rom I 5 29 180 413, II 2 12 13
 14 409 566.
 — August, Erzbischof von Köln I 48 564.
 Clemming I 181.
 Cliefoth I 20 22 176 192 236 289 471,
 II 68 70 122.
 Klöpper I 194.
 Kneller I 692, II 280 282 283.
 Knoke I 194.
 Knöpfler I 114 494.
 Koch I 69, II 372.
 Kohler I 84.
 Köbler I 174.
 Kolberg I 84 181.
 Kolumban, hl. II 373.
 Kommodus I 535.
 Königer II 368 369 374.
 Königsfeld II 542.
 Konon, Papst II 477.
 Konrad II. II 82.
 — von Citeaux II 343.
 Konstans I 417.
 Konstantia I 698.
 Konstantin L, Papst I 539 540.
 — der Große I 164 345 346 379 405 409
 414 415 416 417 426 430 432 451 464
 539 549 689 690 710, II 67 88 272
 286 287 304 465 471 481 486.
 Konstantius, Kaiser II 286.
 — Bischof von Konstantinopel I 72.
 Koopman I 218.
 Kopiosus II 255.
 Kopp I 191.
 Kopronymus I 470.
 Körber I 579.
 Kornelius, Papst I 414, II 3 330 401.
 Kornmüller I 121 249 272.
 Kosmas, hl. II 170.
 Kößing I 183, II 1 110 119.
 Köfters I 78 79 80 81 82.
 Köftlin I 16 17 25 176 191.
 Koitmaier I 218.
 Krabbel I 249.
 Kraft II 97.
 Krašnjojczew I 117.
 Kražer I 155 160.
 Kraus I 87 165 177 186 348 356 404
 405 443 450 465 473 480 493 498 577
 581 588 623 671 677 682 695, II 267
 280 283 303 320 355 367 381 395 400
 403 404 407 439 463 467 471.
 Krauß I 194.
 Krause I 117.
 Krebs II 572.
 Kreuer I 215.
 Krieg I 107 493, II 119.
 Kroll II 267.
 Krüger I 103.
 Krüll I 588 589 671, II 381 403 404
 471.
 Krutſched I 249 258 292.
 Ktefibios I 470.
 Kuhn I 421 422 643.
 Kuno von Siegburg I 123.
 Künſtler II 598.
 Kunz I 189.
 Kunze I 68.
 Kurk I 68.
 Küppers I 83 179.
 Labande I 81.
 Labbe I 38.
 Laboranti I 156.
 Lach I 83 178.
 Lagarde I 87.
 Lagrange I 379.
 Laib I 424.
 Baltantius I 366 407 639, II 519.
 Lambert I 105.
 Lambillote I 74.
 Lämmer I 96.
 Lampridius II 416.
 Lanfrank I 531 552.
 Langebed I 87.
 Lanquet I 41 155 158.
 Lapini I 190.
 Lappenberg I 540.
 Larjow I 596.
 Lasauly I 208 417.
 Lata II 557.
 Latinus, Diacon II 397.
 Laufer I 170.
 Launoi II 388.

- Laurain II 369.
 Laurentius, hl. 170 241 337.
 Laurimann I 126 127.
 Laverth I 77.
 Lawley I 76.
 Lawlor I 68.
 Lazius I 144.
 Lea II 367.
 Lechner I 76 87.
 Leclercq I 73 424, II 339 403.
 Leeder II 401.
 See I 126.
 Segg I 68 92 179 499, II 208 343 344
 476 528.
 Lehmkühl I 55 187 188 432, II 276.
 Leidrad von Lyon I 108.
 Leisentritt I 290.
 Leitner I 261.
 Lejay II 33.
 Leo I., der Große I 64 116 232 268 316
 394 589 590 591 597 601 602 672 682
 683 712, II 75 141 182 256 263 270
 271 272 293 316 325 350 373 375 379
 397 459.
 — III. I 79 482 661, II 60 101.
 — IV. I 80 117 268 362 453 699.
 — VII. I 326.
 — IX. I 119 540 608, II 486.
 — X. I 92 95 99, II 207 528.
 — XII. II 275.
 — XIII. I 37 49 93 94 98 248 565 668
 681 700 707 710, II 250 325 394 533
 617 631.
 — von Hamburg I 540.
 Leonhard, hl. 678.
 Leopold II. I 167 169.
 Lerch I 579.
 Lessley I 150 152.
 Leucius von Thebaste II 288.
 Levi I 352.
 Leyser I 148.
 Liavizo I 564.
 Libanius I 417.
 Liberius I 670 706, II 405.
 Licinius I 414.
 Liell I 212.
 Liamble I 595.
 Liebert von Cambrai II 418.
 Lindanus I 71 143 279.
 Linsenmann I 45 52 224.
 Linsenmayer I 125 320 460 462 595 712,
 II 264 472.
 Lioba II 189.
 Lipomanus I 686.
 Lippe I 68.
 Lipsius II 356 476.
 Lisco II 85 87.
 Littledale I 68 69 70 179.
 Liuithalb von Mainz I 540.
 Liuiprand I 573.
 Löffler I 626.
 Lohner I 155 156.
 Lohrum II 196.
 Longner I 172.
 Löning I 569.
 Lorenzana I 150 152, II 28.
 Lothar, Kaiser I 114.
 Löwenfeld I 89.
 Löwey II 3.
 Lowndes I 134.
 Lübeck I 670.
 Lucia II 189.
 Lucius III. I 578.
 Ludolf I 69.
 Ludwig IX. II 572.
 — XV. II 344.
 — hl., von Frankreich II 347.
 — der Fromme I 110 112 113 715,
 II 572.
 — der Stammher II 355.
 Lüft I 190 225.
 Lugo I 14.
 Lupizinus von Vienne II 4.
 Lussy I 269.
 Luther I 16 20 21 131 136 137 138 139
 216 217 235 236 237 266 285 287 288
 289 306 320 369 475, II 61 70 98 116
 122 129 139 148 363 365 573.
 Lütolf I 677.
 Mabillon I 4 65 66 67 78 81 82 87 99
 113 143 147 151 157 429 576, II 52
 63 92 110 205 351 356 395 403 574
 577.
 Mac Carthy I 66.
 Machietta I 161.
 Macri, Dominicus I 155 161.
 — Karl I 161.
 Magani I 185.
 Magistretti I 82 83 181 686, II 207.
 Magnus von Sens I 108.
 Mai I 66 117 123 127.
 Marheineke I 239.
 Maria die Katholische I 454.
 — Theresa I 169.
 Marini Leonardo II 530.
 Marinianus von Ravenna I 505.
 Marinus von La Cava I 547.
 — Märtyrer II 465.
 Maris I 70 180.
 Marx II 3.
 Marcus, Papst II 56.
 Marquardt I 104.
 Marfigli I 145 146.
 Marfilius II 474.
 Mariene I 68 72 76 82 84 85 86 87 88
 89 106 108 109 143 150 151 154 155
 157 310 392 393 401 430 440 447 474
 491 504 510 511 519 546 553 560 576
 604 606 613 617 635 636 643 664 653
 691, II 26 39 44 111 119 262 269 274
 275 280 302 307 325 326 327 331 332
 356 365 370 376 379 382 383 384 385
 386 387 388 407 410 411 412 413 414
 415 416 417 418 419 420 421 422 444
 447 448 449 456 467 472 473 477 483

- 486 488 489 490 492 494 495 496 497
 498 500 501 502 503 504 505 512 572.
Martigny I 186.
Martin V. II 351 681.
 — de Azpilkueta II 529.
 — von Bracara I 671, II 439.
 — von Tours I 694.
Martin I 567.
Martinetti I 161.
Martini I 281.
Martinow I 579.
Martinucci I 187 188 532 544 652.
Martinus, hl. I 576, II 170.
Marucchi II 439.
Mary I 112 117.
Marzellus Christophorus I 99.
Mastell I 68 82 87 179 193, II 126.
Mazmann II 299.
Maurique Angelo II 343.
Mauritius, Kaiser I 703.
Maurus, hl. I 557, II 531.
Max, Prinz von Sachsen I 102.
Maxentius von Aquileja I 108.
Maximinian I 564.
Maximinus, Bischof I 523.
 — Thrag I 414.
Maximus von Jerusalem I 690.
 — von Turin I 104 105 142 299 300 302
 349 394 682, II 290.
Maydeston I 178 179.
Mayer Chrys. I 79, II 102 283 285 289
 291.
 — Johann Friedrich I 166.
 — Leodegar I 155 160.
Meckel I 79.
Meester II 572.
Meichelbeck I 430.
Weister I 105 285.
Melancthon I 286.
Menard I 65 150, II 492.
Menne I 174.
Merati I 50 85 156, II 542.
Mercati I 64 67 181, II 572.
Merkle II 249.
Merkurius, Presbyter II 282.
Mesomedes I 261.
Methodius, hl. I 228 229 230.
 — von Olympus II 519.
Mette I 191.
Meulen van I 147.
Meyer, Gabriel I 112.
 — W. I 66.
 — von Amonau II 80 81.
Milchjac I 180 653.
Milo I 522.
Miltiades, Papst II 205.
Minucius Felix I 348 356 426, II 468.
Misfit I 179.
Mittarelli I 67.
Mitterer I 249.
Möhlberg I 66.
Möhler I 177.
Mohr I 297.
Móiban I 145.
Molanus I 89 145 148.
Molitor I 97.
Möll I 136.
Mommesen I 87.
Mönchmeier I 112 113.
Mone I 66 180 286.
Morawski I 301.
Morell I 142.
Morin Germain I 71 72 73 74 77 104
 105 108 112 120 180 182 267 268 589
 590 591 601 643, II 376 408 525 585
 598.
Morinus I 82 84 155 162 163, II 256.
Moroni I 575.
Morosow I 101, II 19.
Mosander I 88.
Moser von I 289.
Moses Bar Kepha I 118.
Mosler I 581 682.
Moufang I 30 140 191.
Mühlbauer I 159 187 241 248 278 331
 338 376 379 381 385 454 464 474 482
 483 496 700, II 166 254.
Müller I 443.
 — Hans I 120 121.
 — Hermann II 3.
 — Jakob I 146.
 — J. B. I 189.
 — Karl I 579 679.
Münz I 443, II 331 401.
Münzenberger I 424 432.
Muratori I 40 64 65 66 77 78 82 83 87
 119 150 152 331 440 482 504 591 612
 616 644 655 656 660 688 691 692 713
 714, II 33 52 141 205 224 297 303 306
 412 413 416 417 419 421 470 480 483
 492 507 508 512 532.
Muzio Calino II 530.
Mabor, hl. II 482.
Narsai I 104.
Natalis Alexander I 715.
Nausea II 383.
Neale I 66 68 69 70 179.
Nebridius von Narbonne I 110.
Nees von Esenbeck I 23.
Neißen I 90.
Nektarius von Konstantinopel II 368.
Nepetny II 320.
Nepotianus I 450.
Nerse von Lampron I 122.
Nestorius I 33 70 409.
Newman I 193.
Nicephorus I 687 703, II 350.
Nicetas von Remesiana I 104, II 290 585.
Nicetus von Trier II 524.
Nicel I 579.
Nicollis I 155 161.
Nitolaus I, I 227 349 366 565 571, II 81
 321 349 372 441 442 443 444 446.
 — III. II 527.
 — IV. I 530, II 466.

- Nikolaus von Clairvaux II 414
 — von Cesa II 364.
 — Johannes I 162 163.
 — von Plove I 131.
 Nilles I 37 87 101 184 229 579 667, II 110.
 Nitsch I 89 104 165 226.
 Nitsch I 17.
 Norbert, P. II 365.
 Norman I 76 179.
 Nörpel II 630.
 Notker Balbulus I 89 121, II 80.
 — Labeo I 121.
 — von Süttich I 716.
 Novatian I 425, II 330.
- Oberfür I 173.
 Odilbert von Mailand I 108, II 297.
 Odilo von Cluny I 716.
 Odo von Cambrai I 122.
 — von Cluny I 116 121.
 — von Paris I 307 454, II 325 368 383.
 Oduin I 108.
 Oislinger I 124.
 Oeghem I 277.
 Ommaney II 598.
 Optatus von Mileve I 405 414 425 426 435 589, II 289 467.
 Origenes I 225 299 304 305 315 336 357 414 663 682 683, II 197 200 289 342 394 507 518 557.
 Orlando di Lasso I 277 282, II 631.
 Orsi I 158 161.
 Orsini Napoleon I 81.
 Ortizius I 67.
 Oswalb I 13.
 Otte I 186 459 460 462 465 470 472 480 486 487 491.
 Overkampf I 166.
 Ovid I 590 660.
- Pachmayr II 266.
 Pachomius, hl. I 472 646.
 Paleotti I 145 148.
 Palestrina I 97 279 282.
 Palladius I 430.
 Pallavicini I 238 533.
 Palmer I 28.
 Pamelius I 65 67 72 74 111 119 141 142.
 Pamphilus I 145 147.
 Panfratius I 659.
 Pantaleon I 666.
 Panvini I 145 147.
 Papadopoulos I 70.
 Papi I 141 190.
 Partey I 405.
 Paschal I. I 428 699.
 — II. I 542 573.
 Pastor II 352.
 Patin I 187.
 Patroni I 188.
 Paul I. I 73 428 699.
- Paul III. I 49, II 366 529 530.
 — IV. I 713, II 529 530.
 — V. I 47 48 94 95 96 710, II 531.
 Paula, hl. I 358, II 467 557.
 Paulinus von Aquileja II 543 548 598.
 — von Mailand I 262, II 350 467.
 — von Nola I 355 379 380 409 423 696, II 268 407 476.
 — von Tyrus I 430, II 482.
 Paulus, Diaconus II 52 543 548.
 — Nikolaus I 146.
 — Römer II 170.
 — von Samosata I 415.
 Pauly I 4 348.
 Paye I 67.
 Pazifitus I 476.
 Peckham I 666.
 Pelagius I. I 591 600.
 — II. II 151 397.
 Pellicia I 162 164.
 Perpetua I 694, II 189.
 Perpetuus von Tours I 671 711.
 Perfin de Montgaillard I 47.
 Pesca I 160.
 Peter der Große I 245.
 Peterffy I 90.
 Petrie II 19.
 Petrovski I 70.
 Petrus Amelii I 81.
 — von Blois II 347.
 — Canifius I 140 369 467, II 98 681.
 — Chrysologus II 67 186 286 289 290 312.
 — von Cluny I 144 145.
 — Damiani I 118 119 144 326 339, II 324 347 460 617.
 — Gnapheus II 100.
 — von Grammont I 668.
 — Lombardus II 384.
 — Märtyrer I 696 697 699.
 — von Monte Cassino II 617.
 — von Nonantula I 111.
 — von Tarantaife II 274.
 — Venerabilis II 384.
 Peyratius I 143.
 Peyron I 66.
 Pez I 108 125 150 154.
 Pfaff I 166 191.
 Pfannenstiel I 355, II 475.
 Pfeiffer I 10 130 307 343, II 102.
 Pfeischifter I 77.
 Pfugl-Hartung I 540 547.
 Pfüßl I 708.
 Philipps von Heraclia I 682.
 — de Maizières I 707.
 Phillips I 43.
 Phokas I 715, II 321 395.
 Piccolomini Patricius I 83_99.
 Pieper I 82.
 Pighi I 600, II 266 366.
 Piller I 187 188.
 Pimont II 542.
 Pinder I 405.

- Pinus I 67.
 Pinna I 414.
 Piper I 87 147 148.
 Pippin I 38 73 74 107 113 268 470.
 Pitta II 329.
 Pittroff I 170.
 Pisus I, I 435 436, II 3.
 — II 352.
 — IV, I 95, II 344 352 393 530.
 — V, I 44 47 48 49 50 51 92 93 141
 166 233 238 293 303 307 308 359 484
 497 645 695 703 706 707 708 709 710,
 II 37 41 44 61 62 67 68 80 88 123
 126 133 147 166 168 172 184 192 206
 215 218 220 221 225 234 236 237 241
 249 251 343 511 513 530 531 542 549
 556 565 566 570 571 576 613 615 616
 617 618 628 630 631 633 634.
 — VI, I 229 237 430.
 — VII, I 100 540 705.
 — IX, I 37 40 48 96 97 98 248 281 483
 544 565 568 577 668 691 703 706 709,
 II 104 631.
 — X, I 98 99 382 540 571 577, II 345
 349 445 533 568 581 588 603 606 607
 631 634.
 Plaine I 64.
 Plautin I 143.
 Plato I 206 253 254 498, II 476.
 Plautus II 443.
 Pleithner II 511 519 521 564.
 Plenters I 85.
 Plinius I 263 387 584 590, II 519.
 Polemius Silvius I 87 620.
 Polybius I 406.
 Polykarp I 594 698, II 59.
 Polykrates von Ephesus I 594.
 Pomarius I 580.
 Posidius I 570, II 627.
 Potthier I 78 98 271.
 Potthast I 89.
 Precher I 171 172 173.
 Präfidius von Piacenza I 643.
 Prætextatus I 415.
 Præsilla I 413 415.
 Proba I 304.
 Probst I 64 65 68 69 70 78 79 87 104
 183 189 505, II 1 13 17 98 119 143
 150 264 266 288 336 388 342 348 365
 453 463 466 510.
 Profuturus von Braga I 38 429, II 138
 142 482.
 Profutus I 104.
 Protagoras II 287.
 Protaquus II 482.
 Proto I 47.
 Prudentius I 358 428 458 560 576 635
 712, II 262 401 407 465 468 543 547.
 Pseudo-Alfuin I 116 144 314 316 326 358
 394 441 498 515 522 551 555 571 599
 612 613 620 652, II 4 48 60 63 71 72
 79 123 139 214 253 327 376 403 412
 461 634.
 Pseudo-Ambroſius I 105, II 291 298 299
 303 306 315 346.
 — Barnabas I 584.
 — Dionysius I 103 105 356 391, II 14
 20 50 277 278 298 300 307 321 322.
 — Hugo von St Victor II 555.
 — Ignatius I 584.
 — Iſidor I 504, II 478 556.
 — Justin I 361.
 — Clemens II 403.
 Pudentiana, hl. I 414.
 Pulcheria II 471.
 Puller II 381.
 Punter I 68, II 17 19 146 267 284 295
 492.
 Punes I 191 619, II 1.
 Pusey I 193.
 Pufet I 93 98.
 Quadt I 589.
 Quarti I 50 155 156 159 351.
 Quentin I 88.
 Quennell I 237.
 Quignonez I 92 179 308, II 528 529 618.
 Quintilian I 266.
 Quirinus I 149 150.
 Rabanus Maurus I 88 110 114 116 144
 299 438 506 508 519 522 527 531 536
 546 550 555 568 571 688, II 4 48 62
 72 75 101 216 310 328 475 541 543
 547 548 550 630.
 Rabulas von Ebessa II 109.
 Radegundis, hl. I 505.
 Radulphus Ardens I 123.
 — von Bourges II 420.
 — de Rivo f. Radulphus von Tongern.
 — von Tongern I 131 132 133 144 264
 314, II 527 561 628 633 634.
 Rahmani I 105, II 299.
 Raibol I 452 453 454 487.
 Raimund von Pennaforte I 130.
 Rainald von Dassel I 683.
 Rajewsky I 101 102.
 Ram I 90.
 Rambach I 180.
 Rante I 71 72 74 101 184 587, II 68 70
 558.
 Raibod von Trier I 120 453.
 Ratgar II 635.
 Rath I 180.
 Ratherius von Verona I 117 556 585, II
 338 346.
 Ratti I 90.
 Rauschen I 104, II 10 18 19 144 344 367
 368 369 370 372.
 Rautenstrauch I 169.
 Raynald I 578.
 Raynald I 162 163, II 348.
 Regimbert I 116.
 Regino von Prüm I 117 120 453 518,
 II 338 374.
 Reichenberger I 170.

- Reimann I 249.
 Reiners I 75 180 450, II 51.
 Reischl I 191, II 1.
 Reiske I 166.
 Reiß I 191.
 Reithmayr I 180 234.
 Rekkared I 595, II 100.
 Remigius von Augerre I 110 116, II 483
 492.
 Renaudot I 68 69 70 118 138 142 143
 149 157 158 226.
 Rendtorff II 267.
 Reuchlin II 3.
 Reusch I 47 248, II 402 403.
 Reynolds I 86.
 Rhenanus Beatus I 145.
 Ricci I 168.
 Richard I 103.
 — von Wedinghausen I 126.
 Richardius, hl. I 508.
 Richter I 90 180.
 Riculf von Elné I 511.
 — von Soissons I 110 518.
 Riedel I 498, II 331.
 Riehl I 153.
 Riehm I 360.
 Riemann I 73 120 267 269.
 Rietschel I 4 31 69 72 194 452 580 592
 682, II 12 13 299 300 314 442 447
 448.
 Rihmani I 102.
 Rindfleisch II 252.
 Ringholz I 716.
 Riparius I 696.
 Rippel I 155 162.
 Rivoli I 91.
 Robert II, II 82.
 — von Jumièges I 179.
 — von Marseille II 325.
 — Paululus I 122 126.
 Robertson I 90.
 Robinson I 83.
 Rocca I 65 95 141 142 145 148.
 Röder I 269.
 Rodulf von Bourges I 110.
 Rodwell I 69.
 Rogers II 300 301.
 Rohault de Fleur I 185 384 458 493
 551 568.
 Romanus I 74.
 Romsee I 187.
 Rönig I 232.
 Rößl II 261.
 Roškováň I 166 169 172 174 175, II 510
 529 531 532.
 Rösler II 547.
 Rossi I 82 87 88 186 212 226 409 427,
 II 301 329 405.
 Roßmann II 201 202.
 Rosweyd I 88 96 150 151.
 Rothabius von Soissons I 576.
 Rothe I 19.
 Rottmanner II 2.
- Routh I 588, II 285.
 Rubeis De I 161.
 Rubeus I 155 160.
 Rüdeger I 123.
 Rufinus I 105 297 298 299 300 301 387
 588, II 290 330 346.
 Ruinart I 87 414 682.
 Ruland II 252 253 463 465 472 634.
 Rule I 64 68 179.
 Rupert von Deutz I 18 58 122 123 124
 145 315 317 334 335 386 392 419 439
 475 478 507 510 511 529 531 552 571
 572 575 585 708, II 69 76 79 91 107
 192 211 231 272 296.
 Rusticus I 105 481.
 Rütter I 450.
 Ryland I 69.
- Sabinian I 472.
 Sahre I 112.
 Sailer I 59 167 168 170 171 241.
 Sanctes Claudio de I 141 143.
 Sala I 157.
 Saladin I 476.
 Salentin I 48.
 Salig I 166.
 Sämann I 203.
 Samarino I 95.
 Sancho Ramirez I 42.
 Sanctorio I 95.
 Santi I 687, II 630 631.
 Sathrus, hl. I 523 555.
 Sauer I 125 129 185 213 404 430 442
 505 584 610, II 484.
 Sauren II 630.
 Saussay I 162 163.
 Sauter I 249, II 1.
 Schäfer I 361, II 537 618.
 Schammaj II 11.
 Schannat I 90.
 Schanz II 266 268 332 339 341 356.
 Scheben I 7.
 Schellhorn I 172.
 Schelling I 167.
 Scherer I 566.
 Schermann I 68 69 105.
 Schiffel I 191.
 Schild I 187 191.
 Schill II 280.
 Schlecht Joseph I 69 520.
 — Raimund I 249.
 Schlosser I 166, II 542.
 Schmalzl I 233.
 Schmid Alois I 43 600.
 — Andreas I 186 188 377 379 380 424
 429 433 436 446 448 449 456 463 505
 545 624, II 89 304 530 635.
 — Franz I 189, II 453.
 — Theodor I 97.
 Schmidt Edmund I 85.
 Schmitz I 191 707, II 342 344 373 374.
 Schnaase I 208.
 Schnabel II 483.

- Schneider I 64 187 188.
 Schnepp I 289.
 Schöber I 96 99, II 511.
 Schöberlein I 192.
 Schödffer I 180.
 Schöpfl I 90.
 Schöpfl I 180.
 Schönborn Johann Philipp v. I 291.
 Schönfelder I 84 184, II 358.
 Schott I 191, II 1.
 Schü II 68.
 Schubiger I 121 272 654, II 81 82.
 Schuh I 189.
 Schuler II 453.
 Schulte I 90 104, II 542.
 Schulting I 145 147.
 Schülge Vilvor I 186, II 274.
 Schürer I 261.
 Schuster I 187.
 Schütz I 707.
 Schwane II 322.
 Schwarz I 424.
 Schwarzel I 170.
 Schwinghaimb I 174 175.
 Scialach I 141.
 Sebastian I 678.
 Sedulius II 549.
 Seidl II 401.
 Seiler I 176.
 Seisl I 579.
 Seitz I 708.
 Selbst I 249.
 Selmar I 173.
 Semeria I 185, II 1.
 Senarius I 103, II 404 420.
 Senefrey I 565.
 Serapion von Thmuis I 648, II 12 13 17
 187 145 146 475 477.
 Serenus I 103 215.
 Sergius I. I 271 272 482 652 687 690
 701, II 210.
 — II. I 271.
 — III. I 540.
 — Archimandrit I 101.
 Serrarius I 155 160.
 Sestius I 522.
 Severano I 145.
 Severinus I 359.
 Severus von Antiochien I 687.
 Shann I 179.
 Sicard von Cremona I 63 122 127 128
 317 359 362 365 373 384 392 394 396
 397 398 400 419 439 442 446 473 477
 510 512 519 539 550 571 580, II 35
 41 44 46 48 61 63 64 76 91 102 104
 112 117 124 138 149 151 161 162 227
 263 264 297 465 568 571 576 577 579
 612.
 Sichel I 82.
 Sidonius Apollinaris I 661, II 263.
 Sigebert von Gembloz I 116 122 268
 715.
 — von Minden I 143.
- Sigirich I 555.
 Sigismund I 555, II 352.
 Silverius I 565.
 Silvester I. I 318 436 535 539 551 694,
 II 304.
 — II. I 476.
 Silvia I 105 611 620, II 4 14.
 Simar II 334.
 Simeon von Thessalonik I 131 135 555,
 II 436.
 Simon Magus I 588.
 — Stodt I 706.
 Simrock II 542.
 Siricius II 271 272 288 289 372 373 374
 395 405 444.
 Sirlet I 96.
 Sirmond I 90 108, II 109 110.
 Sisebut II 585.
 Sirtus II. I 415, II 138 170.
 — III. I 706.
 — IV. I 82 533 658 703 709 715, II 466.
 — V. I 44 96 707, II 411 582 631.
 Slater I 702.
 Smaragdus II 560.
 Smedt II 400.
 Smend II 349.
 Sohm II 439 445 449.
 Sofolow I 101, II 19.
 Sofolowsky I 249.
 Sokrates, Kirchenhistoriker I 263 588 597
 601, II 270 283 368 372 407.
 Solans I 47.
 Sollarius I 89.
 Sollier I 150 153.
 Sophronius von Jerusalem I 110 117.
 Soteris, hl. I 415.
 Soto Dominicus II 529 617.
 — Peter I 30 140.
 Sozomenus I 416 417 461 588 682 694
 710, II 79 272 350 368 486.
 Speil II 618.
 Spitta II 59.
 Sporer II 110.
 Springer I 64 75.
 Stappen van der I 187 188.
 Stapper I 65 84 181.
 Stattler I 167 172.
 Staudenmaier I 183 579.
 Steck I 70.
 Stefanescu I 81 517.
 Steier II 546.
 Stein I 251 477.
 Stengel I 162.
 Stephan I. I 504 512.
 — III. I 78.
 — de Bouge I 122 124.
 — von Lüttich I 665.
 Stephanus, hl. I 672 673, II 189.
 Stephinsty II 618.
 Stern I 17.
 Stevenjon I 76 86.
 Stiesenhofer II 480 481 489.
 Stigmahz I 105.

- Stodbauer I 443.
 Stodflethus I 166.
 Stor̄ I 191.
 Storf I 68 69 70 102 105.
 Strzgowski I 562.
 Stubbs I 90 268.
 Studerus II 483.
 Sturm I 477, II 635.
 Stuž II 401.
 Suarez I 2 52 55 281, II 464 513 617.
 Suicer I 154.
 Sulpicius Severus I 355 357 694.
 Surgant I 301, II 99.
 Suriano I 97.
 Surius I 88.
 Sürlin Jörg I 460.
 Surice I 178.
 Sutor I 187.
 Svatopluk I 289.
 Swainson I 68 69 70 71 104 179 306
 307.
 Swarzenstli I 568.
 Swete II 1.
 Swoboda I 191.
 Symmachus I 261 535 561 694 710, II 60.

 Taor I 562.
 Tauler II 348.
 Telesphorus I 597 676, II 60 263.
 Teotinchus f. Theotinchus.
 Tertullian I 142 259 298 299 304 305
 333 335 336 345 348 349 355 356 357
 360 363 367 391 407 415 425 426 458
 464 466 470 584 588 589 596 597 598
 605 627 648 662 663 671 714, II 3 51
 52 67 75 197 200 202 213 216 217
 230 251 252 263 267 270 271 274 277
 281 289 290 300 305 306 315 316 330
 331 332 337 338 341 345 346 350 354
 355 367 368 371 374 405 442 443 444
 448 467 468 476 507 508 514 516 517
 518.
 Tetanus I 156.
 Thalhofer I 125 234 308 380 388 390 402
 408, II 1 87 97 99 110 113 116 129
 168 172 193 194 253 439 462 463 535
 539 581 630.
 Thella, hl. II 460.
 Theodolinde I 577.
 Theodor, Archidikton I 113.
 — von Canterbury II 373 408 455.
 — von Mopfeste I 70.
 — Studita I 110.
 Theodoret von Chrys I 262 263 329 451,
 II 67 271 282 287 486.
 Theodorich der Große I 103, II 283 288.
 Theodorus, Bischof II 373.
 — Lector I 501 712, II 303.
 — Märtyrer I 696 698 699.
 Theodosius der Große I 105 417, II 286 368.
 — II. II 144 283.
 Theodotion I 360.
 Theodosius I 648.
- Theodulf von Orleans I 108 109 110 614,
 II 139 263 347 369 382 384 385 387
 417 477 548 549.
 Theoktistus von Cäfarea II 394.
 Theophanus I 687.
 Theophilus von Alexandrien I 414 504,
 II 342.
 Theotinchus I 72 152.
 Therezia, hl. II 152.
 Thiel I 591.
 Thiers I 162 164 491, II 363.
 Thomas von Aquin I 2 10 11 12 13 80
 122 128 204 205 206 250 280 308 319
 351 354 467 516 574 582 635 653 666
 702, II 5 83 147 148 174 179 204 216
 224 237 257 261 263 264 269 273 302
 315 332 341 347 351 375 379 380 388
 544 548 549 605.
 — von Cantilupe I 513.
 — von Celano II 88 459.
 Thomasi I 64 65 66 71 72 74 76 150
 152 401.
 Thomasfin I 155 161 162 164 225 227
 578, II 572.
 Thompson I 86.
 Thuaſne I 82.
 Thulhydides I 406.
 Thurston I 182 595 597 599 602 604 608
 610 613 615 617 622 624 631 635 649
 702, II 365 366.
 Tiege I 64.
 Timotheus von Alexandrien II 342 379.
 — Michael I 145 146.
 — II., nestor. Patriarch I 185.
 Tischendorf I 233, II 489.
 Titelmann I 145.
 Torrentin I 134.
 Touteé I 158.
 Trajan I 584.
 Traube I 85 117.
 Trench I 179.
 Trombelli I 155 166 699.
 Tryphon II 67.
 Tuſti I 102.
 Tuotilo von St Gallen II 51.
 Tuslus I 712.
- Urič, hl. I 619 636 656 678 695, II 260
 471 569 619.
 — von Cluny I 85.
 Urban I. I 481.
 — II. I 578 608, II 151 397 617 618.
 — IV. I 306 490 666, II 83.
 — VI. I 706, II 472.
 — VIII. I 37 49 51 54 92 98 94 96 99
 155 163 220 229 245 695 714, II 511
 514 532 544 548 549.
 Ursula, hl. II 621.
 Usener I 670 671, II 805 806.
 Uuard I 88 96 148 153.
- Vacandard II 367.
 Bailhé I 671.

- Valentin, hl. I 660.
 Valentini I 65 181.
 Valerian I 415.
 Vallarsi I 72 88.
 Vasquez I 14.
 Veesenmeyer I 451.
 Vehe I 290 295.
 Veit Adam, Bischof von Freising I 637.
 Venantius Fortunatus I 505, II 283 543
 547 548 598.
 Verger I 479.
 Vert I 155 157 158.
 Vespaſtiani I 561.
 Vespucci I 89.
 Vetter I 118.
 Vezzosi I 64 65 66 71 72 74 152.
 Vicecomes (Visconti) I 163.
 Vierordt I 349.
 Vigilantius I 377 378 696 699.
 Vigilius, Papst I 38 138 142 429 561,
 II 482.
 — von Thapsus II 598.
 Viktor I, I 594.
 — III. I 578.
 — von Capua I 71.
 — von Vito II 271 406.
 Viktoria, hl. II 189.
 Viktorinus I 570 588.
 Vintimille I 231.
 Vinzenz von Beauvais I 130.
 — Ferrer, hl. I 709, II 348.
 — von Lerin II 598.
 — von Paul, hl. II 621.
 — von Thibaris II 288.
 Virgil I 345 387.
 Vöge I 73.
 Vogelmann I 76.
 Vogt I 496.
 Vopistus I 407.
- Waal, De II 407 463.
 Wackernagel I 285 286 288.
 Wadding I 92 96, II 527 532.
 Waefelghem I 86.
 Wagner I 73 113 249 262 269 580, II 51
 61 75 76 80 81 91 106 551 572 584.
 Wala I 113.
 Walafried Strabo I 110 114 116 119 144
 322 404 407 472 473 481 494 509 522
 535 546 569 655 688, II 48 68 71 101
 122 138 216 227 233 260 271 301 347
 357 525 550 636.
 Welch Johann Georg I 21 166.
 Wall I 165.
 Wallraf I 473.
 Walther II 1.
 Wandalbert I 88.
 Wappeler I 191.
 Ward I 193.
 Warnefried I 77, II 548 549.
 Warner I 67.
 Warren I 65 66 67 68 77 87 179, II 208
 387.
- Wasserschleben II 373.
 Wattenbach I 123.
 Weale I 67 91 92 93 96 179.
 Weber I 167 173.
 Weinmann I 76 249 285 287.
 Weis II 551.
 Weiß I 207, II 283 320.
 Weller I 143.
 Werftmeister I 57 171 172 173 174.
 Werner I 76 121 170 177, II 81.
 Wernsdorf I 166.
 Wessenberg I 57 171 172 173 174 245.
 Wezler und Welte I 406 443 602, II 87
 153 439 463 542 549.
 Weyman I 105, II 249.
 White I 71.
 Wiboraba II 189.
 Wicelius I 139 140 141 142 145 290.
 Wickhoff I 64.
 Wicilif I 235.
 Wibmer I 174 175 178.
 Wiedemann I 187 191.
 Wiegand I 77 79 103 108 111 184 297,
 II 279 283 286 290 292 293 295 296
 297 299 300 310.
 Wieland I 412 414 415 424 425 426 427
 436, II 11 402 404.
 Wiepen I 613.
 Wilberforce I 193.
 Wilhelm von Hirzau I 85 118 121 339.
 — von Melitona I 128.
 — von Paris I 14, II 453.
 — von Reichenau I 91, II 208.
 Wilkins I 90.
 Willigis von Mainz I 543.
 Wilmans II 81.
 Wilmart I 66.
 Wilpert I 186 212 493 523 529 535 551
 562, II 407.
 Wilson I 64 65 66 68 83 86 105 152 179
 227 429 440 482 587 591 613 616 624
 627 628 632 641 643 649 687 712 714,
 II 141 143 144 151 167 208 224 277
 293 303 304 332 386 412 416 417 419
 420 443 444 460 461 475 477 480 483
 493.
 Wimpfeling I 184.
 Wins I 77.
 Winter I 57 171 173.
 Winterfeld II 81.
 Wipo I 121, II 82.
 Wirgman II 320.
 Wirth I 148.
 Wissowa I 687.
 Witt I 292.
 Wittmann I 174 175 178.
 Wobbermin I 68 648, II 17 477.
 Wolfgoz von St Gallen II 60.
 Wolff I 167.
 Wölfflin I 85.
 Wolfgang II 471.
 Wolter I 10 254.
 Wordsworth I 68 84, II 584.

Wright I 88 104.	Žaf II 152.
Wulstan von Worcester I 427.	Želli II 152.
Wülfcher I 540.	Ženo von Verona I 30, II 463.
Wüstenfeld I 87.	Žesjchwiž I 22 194.
Žimenes I 152.	Žiegler I 232.
Žyftus II. I 427.	Žimmer I 167.
— III. I 676.	Žingerle I 180 677.
Baccaria I 40 63 72 83 91 93 95 101 146 147 149 150 154 163 164, II 365.	Žisterer II 285.
Zacharias, Papst I 566 640, II 147 303.	Žorn I 166.
Zahn I 581 583 589.	Žofimus I 551 643.
	Žunz I 266.
	Žwingli I 16 22 136 235 309, II 30 363 365.

Sachregister.

- A**achen, Synoden (809) II 101, (816) I 339, (817) I 519, (836) II 347.
 Abacus I 447.
 Ablution nach der heiligen Kommunion II 224.
 Ablutionswasser, -wein, Werthschätzung seitens des Volkes II 25.
 Abrenuntiatio II 298 314.
 Abrenuntiationsformeln II 299.
 Absolution bei Esequien II 469, bei Exequien von Diözesanbisräßen usw. II 471. — (sakramental) II 374.
 Absolutionen (Brevier) II 560.
 Absolutionsformel (inditative) II 379.
 Abt, Benediction II 454, im Kanon erwähnt II 166; Spender der ordines minores II 392 394.
 Abtissin, Benediction II 456.
 Accentus I 260 266, Begleitung verboten I 284.
 Acta Apostolicae Sedis I 43.
 — Sanctorum I 76.
 Actio, Bezeichnung für Kanon II 138.
 Addäus und Maris, Liturgie I 70.
 Adlerpult I 463.
 Adventsonntag, dritter I 674.
 Adventzeit I 669 671 f 673 f.
 Aedituus II 406.
 Aer II 23.
 Agde, Synode (506) I 409, II 207 286 346 395 524.
 Agenda I 84.
 Agnus Dei in der heiligen Messe II 208 f. unterbleibt am Karfreitag I 652, II 211. — Wachstüpfchen I 657 f.
 Aix, Synode (1585) II 275.
 Afflamationen nach der Bischofsweihe II 415 438, nach der Abtsweihe II 456.
 Afoluthen, Name, Ursprung, Amtsobliegenheiten II 403 f.
 Alfeß II 36 f.
 Albe, Ursprung, Symbolik I 512 f, Verzierungen I 513 f.
 Albigenser I 234.
 Alcuin Club, Publikationen I 179.
 Allegantische Liturgie I 33.
 Alleluja I 333, Gesang in der heiligen Messe II 77, depositio an Septuaginta I 599, Ankündigung am Karfreitag I 652.
 Alleluia, Officia I 599.
 Allerheiligenfest I 714 f.
 Allerheiligenlitanei II 629, bei der letzten Ölung II 386, bei der Bischofsweihe II 412 436, Priesterweihe II 417 432, Diaconatsweihe II 419 431, Subdiaconatsweihe II 427, Abtsweihe II 500, Kirchweihe II 490, beim Eborizismus II 507, beim Wettersegen II 479, am Karfreitag I 651. Bedeutung bei der Ordination II 427.
 Allerseelentag I 715.
 Allgemeines Gebet, nach der Predigt I 98 f, am Karfreitag I 632.
 Almutia I 529 533.
 Altar I 424 f, Abwaschung I 626, Entblößung am Gründonnerstag I 625, Kuß I 374, Egeration I 482, Zahl I 430.
 Altarblätter I 434.
 Altare papale I 406.
 — portatile I 429 f, in modum fixi I 432.
 Altarkerzen, Segnung I 388 f.
 Altarleuchter I 441 444.
 Altarlinnen I 435 f.
 Altarschränken I 450 f.
 Altarsakrament, heiligstes II 336 f, Aufbewahrung I 453 f, expositio publica, privata II 363 f.
 Altarweihe II 494, Salbung II 495 f, Beräucherung II 495 f, Bekleidung II 497.
 Altrömische Liturgie I 33.
 Altislavische Kirchensprache I 228.
 Ambarvalia I 660.
 Ambo I 461.
 Ambrosianische Messliturgie, Quellen I 67, Verlauf II 32 f.
 Amburbale I 687.
 Amiti, Ursprung I 509, Symbolik I 511, Hauptbedeckung I 510, Überreichung bei der Subdiaconatsweihe II 421 428.
 Anelecta Bollandiana I 77.
 Anamnese II 16 180.
 Anastasiaskirche, Stationsfeier an Weihnachten I 676.
 Ancra, Synode I 407.
 Andreas, hl. Fest I 714.
 Angelusläuten I 309 f.
 Anmeldung zur Taufe II 288.
 Anna, hl. Fest I 709.
 Antependium I 435 437.

- Antidor II 114.
 Antimission II 21.
 Antiochenische Liturgie I 33.
 Antiphonat I 73 f., von Bangor I 77, Gregor d. Gr. I 73 74.
 Antiphonen II 540, marianische II 571 f.
 Antiphonischer Gesang I 261, II 49 50.
 Antwerpen, Synode (1610) I 488.
 Apertio aurium II 291.
 Apokalypse, in der österlichen Zeit gelesen I 659.
 Apostelfeste I 711.
 Apostelgeschichte, in der österlichen Zeit gelesen I 659.
 Apostolische Konstitutionen I 69, Bestandteile der Messeliturgie II 13 f.
 Apostolus I 71.
 Aquamanile I 486.
 Arabische Kirchensprache I 230.
 Archäologie, christliche I 145 162 185.
 Archiparaphonista I 272.
 Arles, Synoden (314) II 393, (524) II 395.
 Armagh, Synode II 115.
 Armenische Kirchensprache I 230.
 — Liturgie I 230.
 Armeniegeläute I 311.
 Arundo I 641.
 Asche, geweihte I 605, Bestreuung I 603 605, Sacramentale I 605, Symbolik I 605.
 Aschenkreuz II 490.
 Aschenweihe I 603 f., Bußprozession 605 f.
 Asperges bei der Krankencommunion II 362.
 Aster II 23.
 Äthiopische Kirchensprache I 230.
 — Liturgien I 69.
 Auch, Synode (1851) I 293 294.
 Auctarium Solemnese I 179.
 Auferstehungsfeier I 638 653 f.
 Augen, Erheben der I 345 f.
 Augsburg, Synode (1567) I 308, II 326.
 Auxerre, Synode (585 oder 578) II 354.
 Ave Maria I 306 f.
 Avignon, Synoden (1725) I 256, (1849, 1851) I 224.
 Azymen II 109 f.

Backenstreich bei der heiligen Firmung II 331 335.
 Baldachin für die Exposition I 456, über dem Altar I 432.
 Baltimore, Synoden (1837) I 294, (1866) I 273, II 115.
 Baptisterium s. Taufkirche.
 Baröftsil I 421 f.
 Basel, allgemeine Synode I 287 340 351, Synode (1503) I 287.
 Basilica I 405.
 — maior, minor I 406.
 Basilitastil I 416.
 Basilius = (griechische) Liturgie I 70, II 20.
 — = (koptische) Liturgie I 69.
 Baustile I 415 f.
 Bayeux, Synode (1300) II 325.

 Beatifikation I 695.
 Begräbnis s. Exequien.
 Begräbnisort II 464.
 Beicht, im Ritus der letzten Ölung II 386 389.
 Beichtbüchlein I 136.
 Beichtort II 369.
 Beichtstuhl I 467 f.
 Beichttermine II 369 f.
 Bekenner, Feste I 694.
 Benediktionalien I 83.
 Benevent, Synode (1374) II 115 283.
 Bescheidung des Herrn I 669 673 679.
 Besessenheit II 506.
 Béziers, Synode (1369) I 310.
 Bienen, Lob im Exsultet I 645.
 Birret I 543.
 Birrus I 529.
 Bischof, Spender der Taupe II 267 268, minister ordinarius der heiligen Firmung II 320 f.
 Bischofe, mehrere zur Bischofskonsekration erfordert II 393.
 Bischofsweihe, Entwicklung des jetzigen Ritus II 409, Erklärung II 434.
 Blasiusfest I 689.
 Blumen, als Altarschmuck I 448 f., am Palmsonntag geweiht I 615.
 Blut, kostbarsten, Fest des I 691.
 Bordeaux, Synoden (1255) II 340, (1582) II 275, (1850) I 258, (1859) I 224 274 275.
 Bradshaw Society I 178.
 Braga, Synode (563) I 35 325 555 558, II 29 288 343 550.
 Brandea I 425 428.
 Brautgemach, Segnung II 449.
 Brautleute, Bekränzung II 444.
 Brautmesse II 443 449 451.
 Brautgegen II 443 449 451.
 Brautüre II 446.
 Brechungstitus II 203.
 Breslau, Synoden (1331) I 310, (1416) I 310, (1592) I 290.
 Breviarium II 512.
 — S. Crucis II 528 529.
 — secundum consuetudinem romanae curiae II 527.
 Breviarium sc. liber I 75.
 Breviere, gallifanisierende II 531.
 Breviergebet II 510 f.
 — monastisches, durch den hl. Benedikt geregelt II 524.
 Brevierreform, durch Pius V. II 530, Clemens VIII. II 531, Urban VIII., Benedict XIV. II 532, Leo XIII., Pius X. II 533.
 Briefe, katholische, Besung in der österlichen Zeit I 659.
 Brixen, Synode (1603) I 468.
 Brot, Material der eucharistischen Feier II 109 f., ungesäuertes II 512.
 Brustklöpfen I 353 f.

- Bücher, liturgische, der Griechen I 100.
 Bugia I 382.
 Bullarien I 89.
 Bursa I 439.
 Büzbücher II 371 373.
 Buße, heilige, Sakrament II 366 f., Ritus im Mittelalter II 376, jetziger II 379.
 — öffentliche II 371 f.
 Bürgerklassen II 371 372.
 Büzpriester II 368.
 Büzpsalmen II 627 f., bei der Abtweihe II 455, bei der Kirchenkonsekration II 487, bei der Friedhofsweihe II 500 501.
Byzantinische Liturgie, Ursprung und Verbreitung I 33, Quellen I 70.
- Cäcilienvereine I 281.
 Caeremoniale capellae pontificiae I 99.
 — episcoporum I 94.
 — romanum I 80 81 99.
 Calatores II 403.
 Calendarium Bucherianum I 87.
 Caligae f. Pontifikalstrümpfe.
 Calix ansatus I 482.
 — ministerialis I 482.
 Camauro I 544.
 Cambrai, Synode (1300) I 559, II 261.
 Camelaucum I 539.
 Campanula I 447.
 Cancelli I 450 f.
 Canon minor II 125.
 — universalis Aethiopum I 69.
 Cantor I 272.
 Cantus directaneus I 262.
 — firmus I 276.
 Capitulare evangeliorum I 72.
 Capitulum (Selbung) II 561.
 Cappa f. Pluviale.
 — magna I 529 532 f.
 Capsae corporalium I 439.
 Caput ieiunii I 603.
 Cara cognatio I 713.
 Cataracta I 428.
 Catechisatio, Strutiniensitus II 296.
 Cathedra Petri, Feste II 712 f.
 Cellula trichora I 415.
 Cera communis I 386.
 Chalcedon, allgemeine Synode II 598.
 Chalbäische Liturgie I 33.
 Chartres, Synode (1526) II 325.
 Chelicht, Synode (816) I 429.
 Cherubshymnus II 24.
 Chorstühle I 457 459.
 Chrismam, Weihe I 628, dem Taufwasser bei-
 Chrismale I 437. [gemengt I 650.
 Chrismation I 303 f. 316 f.
 Christus, opfert sich auf den Altären mi-
 nisterio sacerdotum I 8, ist minister
 principalis der heiligen Sacramente I 9,
 durch seine sichtbaren Organe I 10.
 Chronograph, römischer I 87.
 Chrysostomusliturgie, byzantinische I 70,
 Verlauf II 20.
- Cincinnati, Synode (1861) I 273.
 Clavus I 536.
 Clermont, Synode (1095) II 397.
 Cloveshove, Synode (747) I 38 107 591.
 Comes I 72.
 — Albini I 71 110.
 — Hieronymi I 72, II 68.
 Comites Christi I 672.
 Commendatio animae II 458.
 Common Prayer Book I 193.
 Competentes II 284.
 Compositio II 371.
 Conventus I 266.
 Confarreatio II 441.
 Congregatio de propaganda fide I 43 46.
 — pro negotiis Orientalium I 37.
 — S. Rituum, Aufgabe I 44, Defrete I 45.
 Consignatorium II 328.
 Consuetudines Carthusienses, Cluniacen-
 ses, Farfenses, Hirsaugientes, Schy-
 renses I 85.
 Consuetudo contra rubricas I 53 f.
 Contractorium II 34.
 Cordova, Synode (839) II 355.
 Cochaca, Synode (1050) I 520.
 Crimina capitalia I 409.
 — enormia II 416.
 Cypriansgebete II 460.
 Cyrillus von Alexandrien, des hl., (koptische)
 Liturgie I 69.
- Dalmatik I 533 f., Entwicklung I 535 f.,
 Farbe I 536, Verzierung I 536 f., Be-
 standteil der Pontifikalleidung der Bi-
 shöfe und Äbte I 535 537, bei der Dia-
 konatsweihe übergeben II 419 430.
 Diaconatsweihe, Entwicklung des Ritus II
 419 f., Erklärung des jetzigen Ritus II 428.
 Diaconi, Amtsobligkeiten II 401, Spender
 der Taufe II 267 268, Taufpaten
 II 278, Spender der heiligsten Eucharistie
 II 337, Tätigkeit in der Bußdisziplin
 II 368, Siebenzahl II 401.
 Diaconentüre II 21.
 Diaconitum II 21.
 Diaconematie I 269.
 Diaconis I 269.
 Didache, eucharistische Gebete I 69, II 8 10.
 Diözesanbischof, im Kanon erwähnt II 164.
 Diözesansynode I 659.
 Dipthichen II 165.
 Discantus I 276.
 Disfot II 22.
 Dominicale II 355.
 Dormitio I 703.
 Doglogie, große, f. Gloria in excelsis.
 — kleine, f. Gloria Patri.
 Drehtabernafel I 457.
 Drei Könige, heilige, Verehrung I 683, Zahl
 I 682.
 Dreifaltigkeitsfest I 665.
 Dreißigste II 252 f.
 Dritte II 252 f.

- Duplex II 542.
 Durham, Synode (1220) II 324.
- Ehe, heiliges Sakrament II 439.
 Ehering II 446 450, Symbolik, Segnung II 450.
 Eheabschließung, Erklärung des jetzigen Ritus II 449.
 — religiöse Feierlichkeiten bei den Römern II 441.
 Eheschließungsrecht, römisches II 441, germanisches II 444.
 Ehetrunk II 449.
 Eichstätt, Synode (1446) I 287.
 Eingang, großer II 20, kleiner II 23.
 Einheit der Liturgie, von den Päpsten gefordert I 41.
 Einleitungsformeln des liturgischen Gebetes I 316 f.
 Einsetzungsberichte II 176 f.
 Ektene II 23.
 Electi II 284.
 Elevatio minor II 191 f.
 Elevation II 178.
 Elvira, Synode I 663, II 287 321 368.
 Embolismus II 202.
 Enargis II 20.
 Engelfeste I 710 f.
 Epapon, Synode (517) I 35 427.
 Ephesus, allgemeine Synode II 598.
 Epiflēse II 16 19 145.
 Epiphanie I 679 f., Vigil I 681, Oktav I 681, Tauftermin II 271, Sonntage nach I 681.
 Episkopat, monarchischer II 400.
 Epistel, gegen den Altar II 73, vom Lector, Subdiacon gelesen II 72 428, symbolische Bedeutung II 71.
 Epistelbuch, bei der Subdiaconatsweihe überreicht II 421 428.
 Epistelverzeichnis, ältestes I 71.
 Epistolae canonicae II 371 373.
 Epistolari I 71.
 Ermland, Synoden von (1582) I 290, (1610) I 311 489.
 Eucharistisches Gebet II 8 137, im Clemensbrief II 12, im Papyrus von Dér Balyzeh II 19, im Euchologium des Serapion II 17 f.
 Euchologium I 63 100, des Serapion von Thmuis I 68.
 Eulogien I 656, II 26 113.
 Evangeliar I 71 446.
 Evangelien, bei der Fronleichnamsprozession I 667, Übergabe im Strutinienritus II 295.
 Evangelienbuch, im Ritus der Diaconatsweihe II 419 430, der Bischofsweihe I 412 436, bei der Palmenprozession I 612, Kuß I 375.
 Evangelium II 92 f., vom Lector II 91, vom Diacon II 92, in der Richtung nach Norden vorgetragen II 94. Bei der Diaconatsweihe von einem neugeweihten Diacon gelesen II 419 430.
- Examen, vor der Bischofs-, II 408 410 434, Priesterweihe II 416 428, Diaconatsweihe II 416 428, Abtsweihe II 455.
 Exkration der Kirche I 407, II 498. — des Friedhofes II 501.
 Exequien II 463.
 Exeter, Synode (1287) II 179 324.
 Exortismus II 506 f., bei der Taufvorbereitung II 289.
 Expositen, Ursprung, Amtsobligationen II 404 f.
 Expulsio poenitentium I 603, II 375 377.
 Exultation II 287.
 Exultetroteln I 645.
- Fackeln beim Sanctus II 161.
 Faldistorium I 457 459.
 Familie, heilige, Fest I 681.
 Fanone, päpstliches Ornamentstück I 509.
 Farben, liturgische I 496 f.
 Fastenmontag, erster I 606 607, vierter I 607.
 Fastenzeit, Entstehung I 595, Liturgie I 601 f. 606 607 f.
 Faux bourdon I 276.
 Feria I 589, feriae conceptivae, messis, sementinae, statae, vindemiales I 590, legitimae I 602.
 Fermentum II 205 404.
 Fermo, Synode (1726) I 222.
 Ferula des Papstes I 573.
 Festverkündigung an Epiphanie I 681 685.
 Feuerweihe am Karfreitag I 637 639 f.
 Figuralmusik I 277.
 Filiola I 439, II 31.
 Firmlinge, Alter II 232.
 Firmpaten II 323 325.
 Firmung, heilige, Vorbereitung II 325, Zeit II 327, Ort der Spendung II 328, Salbung II 329, bei der Salbung gebrauchte Formeln II 332. Ritus der von einem Priester erteilten II 323.
 Firmungsserien II 324.
 Fistula I 482, II 352 355.
 Flammeum II 444.
 Flügelaltäre I 434.
 Formula missae Luthers I 16.
 Frager am Schlusse der Trauermesse I 621.
 Frankfurt, Synode (794) II 101.
 Franziskanerorden, Einfluß auf die Brevierentwicklung II 528.
 Frauen als Chorsängerinnen I 272.
 Freitag I 588.
 Friedenskuß in der heiligen Messe I 371, II 9 15 212 216, bei der Austeilung der heiligen Kommunion II 356.
 Friedhof, Weihe II 499.
 Fronleichnamsfest I 666.
 Fronleichnamsprozession I 666.
 Fußwaschung am Gründonnerstag I 628, nach der Taufe II 303 316.

- Gabelkreuz I 524.
 Gallikanische Liturgie I 33.
 — Messe, Verlauf II 26 f.
 Gallikanismus, Stellung zur Liturgie I 166.
 Gangra, Synode I 409.
 Gebet, hohenpriesterliches, bei der Commendatio animae II 461.
 Gelasianum I 64.
 Generalabsolution II 391.
 Genes, Besung an Septuagesima I 600.
 Genusflexionen I 342 f.
 Gerona, Synode (517) I 35, II 272.
 Gefangbücher, katholische I 295 f.
 Geschlechter, getrennt beim Gottesdienst I 452.
 Gesetzgebungsrecht, liturgisches, der Bischöfe I 33 39 46 48, des Papstes I 39.
 Gewänder, liturgische I 493, Ursprung I 493 f., Weihe und Erexration I 503, Symbolik I 506.
 Gewohnheiten, liturgische, Stellung der Bischöfe I 55.
 Glagoliten I 230.
 Glaubensfragen bei der Taufe II 300 315.
 Glocken I 472 ff., Zahl I 474, läuten während des Gloria am Gründonnerstag I 623, Schweigen während des Triduum sacrum I 623.
 — für profane Zwecke I 480.
 Glöckninschriften I 474.
 Glöcknläuten, liturgischer Dienst I 479.
 Glöcknerad I 448.
 Glöckenspiele I 480.
 Glöckentaupe I 474.
 Glöcknerweihe I 474, II 502 f., Salbung II 504, Waschung II 503, Veräußerung der Glocke II 504, Evangelium II 505.
 Glöckenzeichen I 477.
 Gloria in excelsis II 56 f., Geschichte II 56, liturgischer Gebrauch II 59, an Marienfesten tropfert II 61, am Gründonnerstag I 623.
 — Patri I 311, unterbleibt in der Passionszeit I 610.
 Gold, Segnung an Epiphanie I 685.
 Gotischer Stil I 419 f.
 Göttertempel, Umwandlung in Kirchen I 417.
 Gottesdienst, synagogaler II 8 9.
 Grab, heiliges I 629 636 f.
 — Segnung II 472.
 Graduale II 74 f.
 — (Buch) I 78, vatikanisches I 98.
 Gradualpsalmen II 632, bei Leichenbegängnissen II 468.
 Grajdanka I 245.
 Gregor von Nazianz, (koptische) Liturgie des I 69.
 Gregorianische Messen II 253 f.
 Gregorianischer Gesang I 267 f., proprie ecclesiasticus I 274 f.
 Gregorianum I 65.
 Griechische Kirchensprache I 229, in der römischen Kirche I 226.
- Griechische Messliturgie, Verlauf II 19 ff.
 Gründonnerstag I 618 f., Name I 619, Messen I 623.
 Grundstein II 484.
 Grundsteinlegung II 481 484 f.
 Gundekar II. von Eichstätt, Pontifikale I 79 83.
- Halifax, Synode (1857) I 224.
 Hallenkirchen I 421.
 Handauslegung I 352 f., im Ratenkumenat II 287, bei der heiligen Firmung II 329 f., über Brot und Wein II 172, bei Spendung des heiligen Fußsaltamentes II 375, bei Diaconatsweihe II 419 429, erste bei der Priesterweihe II 417 431, zweite bei der Priesterweihe II 418 433, bei der letzten Ölung II 387, bei der Abtsweihe II 455, beim Georgismus II 507.
 Hände, Haltung der I 347 f., bei der Trauung ineinandergelegt II 448 450, mit der Stola umwunden II 449 450, Salbung bei der Priesterweihe II 417 432, Bischofsweihe II 413 437, Diaconatsweihe II 419.
 Händewaschung I 354 f., beim Offertorium II 131, nach der Kommunion II 224, vor der heiligen Messe II 38.
 Handschuhe, liturgische I 546 f., Verzierung I 546 548, Symbolik I 546 548, bei den Äbten I 546, Übergabe bei der Bischofsweihe II 414 438, bei der Abtsweihe II 456.
 Hängetabernakel I 454.
 Haptaren II 66.
 Hauchen über das Öl I 627.
 Haupt, Bedeutung I 346 544, Enthüllung I 346 544 f., Salbung bei der Priesterweihe II 417, Bischofsweihe II 412 436.
 Häusersegnung an Epiphanie I 686.
 Haustaufe II 274.
 Hebdomada mediana I 606.
 Heiligenbilder auf dem Altar I 448 449.
 Heiligenfeste I 693.
 Herz Jesu-Fest I 667.
 — Litanei II 631.
 Himmelfahrtsfeier I 662.
 Himmelfahrtsfest I 661 f.
 Hippo, Synode (393) I 35, II 339 342.
 Historiae rhythmicæ I 77.
 Homiliare I 77.
 Horen, Kleine II 594 f.
 Horologium I 101.
 Hostie, Anblicken der II 178.
 Hostien II 109, Zubereitung II 112, Bilder II 111, Erneuerung II 113.
 Hostienhäubchen I 488.
 Hucusque, Prolog zum Supplement des Gregorianum I 65 110.
 Hudrah I 100.
 Humerale f. Amilt.
 Hungertuch I 607 610.
 Husiten I 234 235.
 Gymnarien I 76.

- Hymnen II 542 f.
— deutsche I 136.
Hypapante f. Mariä Lichtmeß.
- Jahresgedächtnis II 252.
Jafobitische Liturgie I 33.
Jakobusliturgie I 69.
Janzenismus I 166 234 237, II 348.
Igiturgium I 310.
Iconostase II 21.
Immerfonstaufe II 300 f.
Improperien I 634 f.
Inclinatio capitis I 343 f.
— corporis I 343 f.
Infusionstaufe II 300 f.
Ingressa II 32.
Instrumentalmusik I 275 280.
Instrumente, Überreichung bei den niederen Weihen II 421.
Interstition II 395 f.
Inthronisation bei Bischofsweihe II 415 438, Abtsweihe II 456, Äbtissinnenweihe II 456.
Introitus II 48 f., Entstehung II 50, Bedeutung II 53. [684].
Invitatorium II 577, fehlt an Epiphanie I
Inzension I 893 f., des Altares II 48, von Personen I 399, des Evangelienbuches II 96, nach dem Evangelium II 97, beim Offertorium II 131, bei der Elevation II 179, bei der Vesper II 611.
— Sakramentale I 400 f.
Joachim, hl., Fest I 709.
Johannes d. Täufer, Feste I 711.
— Evangelist, Feste I 669 672 714.
Johannesevangelium, am Schluß der heiligen Messe II 236 f., beim Wettersegen II 237.
Johanneswein I 670 677 f., nach der Brautmesse gereicht II 452.
Joseph, hl., Fest I 708.
Josephinismus I 168 f 234 237.
Josephslitanei II 631.
Itala, Verwendung in der Liturgie I 233.
Iubé I 462.
Iudica, beim Stufengebet II 41 f., fällt in der Passionszeit weg I 610, II 43.
- Kalendarien I 86.
Kanon II 137, Entstehung II 140, stilles Beten II 139, künstlerischer Schmuck II 149.
Kanonisation der Heiligen I 695.
Kanontafeln I 441 444 f.
Kantata der Laudes II 589.
— im Brevier II 539.
Kanzel I 460 f.
Kapellnaben I 273.
Karfreitag I 629 f.
Karjamstag I 637 f.
Karhago, Synoden (256) II 288, (390) I 409, (397) I 620, II 288 339 342, (407) I 35.
- Kasula I 521 f., Ursprung I 522, Falten I 527, Symbolik I 527 f., Bergabe bei der Priesterweihe II 417 432, Faltung bei der Priesterweihe II 417 433, Träger I 526.
Katakomben I 415.
Katechumenat II 284, Riten II 286 f., Dauer II 286.
Katechumenatsklassen II 285 f.
Katechumenenmesse II 34.
Katechumenenöl I 628, dem Tauftwasser begemengt I 650.
Katharer I 234.
Kathedrale, Bedeutung I 408, Ort der Ordination II 398.
Kathisma I 101.
Keddase I 100.
Kelsch I 480 f., Weihe I 482, Ekrestration I 483, Berührung I 483, Zurüstung II 39, Stellung auf dem Altar II 124, bei der Subdiakonatsweihe II 420, Priesterweihe übergeben II 418 433.
Kelschvelum I 484.
Kerze, Symbolik I 387, dreifache Kerze am Karjamstag I 641.
Kerzen, Auslöschen während der Trauermette I 620.
Kerzenopfer bei der Priesterweihe II 418 433, Bischofsweihe II 414 438.
Kerzenweihe an Lichtmeß I 687 f.
Khulaj I 100.
Kinderkommunion II 340, nach der heiligen Taufe II 307.
Kindertaufe, Gründe für II 273.
Kirchendienerbütre II 21.
Kirchengebäude, Namen I 404 f., Entstehung I 412 f.
Kirchenjahr, Bedeutung 579, Ursprung 580.
Kirchenmusik, Geschichte I 259.
Kirchen schlüssel, den Östiartern übergeben II 421 424.
Kirchen slavisch I 230.
Kirchenstühle I 457 460.
Kirchentonarten I 270.
Kirchenuhren I 476.
Kirchenwände, Salbung II 495.
Kirchweihfest I 691.
Klappern, Glöckensurrogate I 623.
Klassizistischer Stil I 421 422.
Klementinische Liturgie I 69.
Klingeln beim Sanctus II 160.
Knie I 340 f.
Kollektar I 76.
Kollekte II 62 f., Mehrzahl II 63, Bedeutung II 64.
Köln, Synoden (1280) II 324 325 326 370, (1287) I 447, II 310, (1423) I 310, (1536) I 475, II 275, (1627) I 311, (1860) I 224 273 282 294 448.
Kommunion, Ritus II 358, unter beiden Gestalten II 349 f., außerhalb der heiligen Messe II 356 f., Häufigkeit II 344, tägliche, durch Pius X. empfohlen II 349,

- nach der heiligen Taufe II 306 f., des neugemeinten Bischofs II 414 438 und Priesters II 418 433, allgemeine am Osteritag I 654. Kommuniongefängnisse II 225 f. Kommuniongefänge in der Fastenzeit I 602. Kompletatorium II 520 525 611 f. König im Kanon erwähnt II 165. Konopeum, Auszeichnung der basilicae minoris I 406. — (Tabernakelvorhang) I 455. Konsekration der Kirchen II 480, Bedingungen I 407, Tag II 485 f. Konsekrationsakt II 175 f. Konsekrationszyklus I 490. Konstantinopel, 6. allg. Synode II 116 275. Konstanz, allg. Synode II 343 349, Synoden (1567) I 468, II 121, (1609) II 121. Kontrapunkt I 277. Konventmesse II 265. Konzelebration II 257, bei Priesterweihe II 418 433, Bischofsweihe II 414 438, Abtsweihe II 456. Konziliensammlungen I 89. Koptische Kirchensprache I 230. Kopulation II 449. Körperlhaltungen in der Liturgie I 336 f. Korporale I 435 438. Krankengemach, Segnung II 385 389. Krankencommunion II 353 357 f. Krankenweihe I 627. Kräuterweihe I 703. Kreidentzisch I 442 447. Kreideweihe an Epiphanie I 681 685 f. Kreuz, am Grabe angebracht II 473. — bei der Grundsteinlegung II 484. — bei der letzten Ölung bargereicht II 388. — dem Toten in die Hand gegeben I 464. — erzbischöfliches I 577 f. Kreuzauffindung I 691. Kreuze bei der Friedhofsweihe II 499 f. — im Kanon II 147 f., nach der Wandlung II 181. Kreuzerhöhung I 690. Kreuzgang I 418. Kreuzverehrung am Karfreitag I 633. Kreuzzeichen I 356 f., Kennzeichen der Katholiken I 369, zu Beginn des Evangeliums II 96, im Katechumenat II 287, beim Egorismus II 507, Formeln I 363 f. Kreuzifix I 441 f., jansenistisches I 444. Krypta I 418. Kultus, Begriff 1, Zweck 3. Kunst in der Liturgie I 211 f., Anforderungen I 221 f., Stellung zur kirchlichen Autorität I 224. Kustodia I 492. Kutmarus I 100. Kyrie eleison I 317 f., in der heiligen Messe II 55, bei der Reliquienprozession II 494. Lacerna I 528 529. Laien, als Überbringer der heiligsten Eucharistie II 338. Laienkloß II 351. Lanze, heilige II 22. Laodicea, Synode I 264 265 407 483 555 558, II 397 406 439. Lateinische Kirchensprache I 230 f., Gründe für Beibehaltung I 242. Latoran, Synode allg. (1215) I 454, II 347 369 370. Latentkirche, Kirchweihfest I 692. Laudes, Entstehung II 515 518 f., Bedeutung II 587 f. Laurentius, hl., im Rezeß erwähnt II 241. Lauretanische Litanei II 680. Lavaur, Synode (1368) I 310. Lectio de camino ignis I 590. Leichen, Bekleidung II 465 f., Aufbahrung II 466, Übertragung in die Kirche II 469. Leichenrede II 471 f. Leichentragen II 467. Lektionarien I 71. Lektionen am Karfreitag I 638 646. Lektionsordnung der drei Kartage I 621. Lektoren, Ursprung, Umtäglichkeiten II 405 f., jugendliche II 406, als Sänger II 406. Leofric Missal I 67. Leonianum I 64. Lesungen im Brevier II 555 f 582. Lettner I 418 462. Leuchter I 377 379 f., sieben beim Pontifikalamt I 379, dem Acolythen bei der Weihe übergeben II 421 425. Liber caeremoniarum curiae I 81. — — s. Romanae ecclesiae I 81. — comicus I 72. — de caeremoniis ecclesiae Romanae I 81. — episcopalis I 83. — ordinum I 84. Licht, ewiges I 377 380. — in der Liturgie I 376 f., Symbolik I 381. Liniennotation I 269. Litanei für die Sterbenden II 458 f. Litanie I 316. Litaniae maiores I 659 f. — minores I 659 f. Liturgien, katholische, Tätigkeit nomine Christi I 11, nomine ecclesiae I 12, persönliche Betätigung bei den Kultakten I 24. Liturgie, Begriff I 4, Etymologie I 4, primäres Subjekt I 6, Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Liturgie I 16, Betätigung der Gläubigen bei derselben I 26 f., Erklärung kirchlich vorgeschrieben I 246. Liturgik, Aufgabe I 56, Stellung zur Pastoraltheologie I 57, Wert I 58, Einteilung I 62, zusammenfassende Darstellungen I 189 f., populäre Darstellungen I 190 f. Liturgische Handlung, Kriterien I 15. Löffelchen I 482 484, II 115. London, Synoden (1138) II 338, (1200) II 368, (1237) II 273. Lucernarium II 604.

- Lunula I 491 492.
 Luperkalien I 687.
 Lutheraner, Stellung zur Liturgie I 137.
 Lützsch, Synode (1278) I 489, (1287) I 307.
 Lyon, Synode (1850) I 204.
Macon, Synode (583) I 509 563 569, II 120 340.
 Magdeburg, Synode (1370) II 446.
 Maßzeitgebete, jüdische II 11.
 Mailand, Synoden (1565) I 253 258, (1576) II 207, (1579) II 357 375.
 Mainz, Synoden (813) I 557, II 121, (1261) I 430, (1423) I 310.
 Mandatum s. Fußwaschung.
 — apostolicum bei der Bischofsweihe II 411 435.
 Manipel I 550 f., Ursprung I 551, Anlegungsweise I 552 f. Symbolik I 553 f.
 Mantelletum I 529 533.
 Marienfeste I 700 f., Mariä Geburt I 701, Heimsuchung I 705, Himmelfahrt I 708, Lichtmeß I 681 f 786 f., de Mercede I 706, de Monte Carmelo (Skapulierfest), Opferung I 707, Schnee I 708, Sieben Schmerzen I 705, Unbefleckte Empfängnis I 701, Verkündigung I 701.
 Markusliturgie I 68.
 Maronitische Liturgie I 33.
 Märtyrer, im Kanon erwähnt II 169.
 Märtyrerfeste I 693.
 Martyrium I 404.
 Martyrologien I 86 f.
 Matyrogramum, Lesung in der Prim II 600 f., feierliche Lesung an der Weihnachtsvigil I 675.
 Martyrogramum Hieronymianum I 87.
 — Romanum I 96.
 Matutin an Ostern I 655.
 Matutina tenebrarum I 620.
 Maurinerbrevier II 531 538.
 Meaux, Synode (845) II 408.
 Mecheln, Synode (1607) I 468.
 Medicerausgabe I 97.
 Melobien, laszive I 256.
 Mementogebete, wechselnde Stellung II 146.
 Memoria I 404.
 Memoriale rituum I 99.
 Menäum I 100 f.
 Mensa I 425 431.
 Mensuralmusik I 277.
 Messbuchstiften I 441 445 f.
 Messe, heilige, Einteilung II 35.
 Messfeier, dreimalige, an Weihnachten I 676 f.
 Messianische Psalmen an Weihnachten I 677.
 Messländchen I 485.
 Messliturgie, Bestandteile bei Justin dem Märtyrer II 8 f.
 Messpult I 441 446.
 Messleptenar II 253 f.
 Messstipendien II 123.
 Messtricenar II 253 f.
 Metrische Dichtung II 549.
 Metz, Synode (888) II 279.
 Michael, hl., Fest I 710.
 Mühl und König, nach der Taufe gereicht II 303 305 f.
 Mimische Handlungen in der Liturgie I 196.
 Minchahgebet II 518.
 Minne I 677.
 Misericordia I 460.
 Missa, Bezeichnung der Opferfeier II 21.
 — bi-trifaciata II 262, cantata II 258, praesanctificatorum I 635 f., privata II 259, sicca II 262, solemnis II 257, s. Eligii I 65.
 — Restoration II 30.
 Missale I 91 f. Übersetzungen I 248.
 Missale Flacii Illyrici I 143.
 — Francorum I 65.
 — Gallicanum vetus I 66.
 — Gothicum I 66.
 — plenarium, Entstehung I 67.
 — secundum consuetudinem Romanae curiae I 68.
 Mitra I 538 f., Ursprung I 539, Verzierung I 541, Symbolik I 539 545, der Abtei I 540, der Protonotare I 540 f., berreichung bei der Bischofsweihe II 414 438, bei der Abtsweihe II 456.
 Mitra auriphrygiata I 541 f.
 — pretiosa I 542.
 — simplex I 542.
 Mittwoch I 588.
 Mönche, orientalische, Tätigkeit in der Fußdisziplin II 368.
 Mönchtum, Einfluß auf die Ausbildung des Stundengebetes II 519 f.
 Monstranz I 490 f.
 Motette I 278.
 Mozarabische Messe, Verlauf II 28 f.
 — Messliturgie, Quellen I 67.
 Mozetta I 529 533.
 Mußik, antike I 261.
 — liturgische I 249, Zweck derselben I 252 f.
 Mußlittheoretische Literatur I 118 120.
 Myrrhen, Segnung an Epiphanie I 685.
 Mysteria, Bezeichnung für Kanon II 144.
 Nachheit auf kirchlichen Kunstwerken I 22.
 — der Läufinge II 302.
 Namen Jesu-Fest I 681.
 — — Litanei II 631.
 Namur, Synode (1604) I 468.
 Nantes, Synode (656) II 114 385.
 Narbonne, Synode (589) I 494, II 358.
 Naturalobjekte, Segnung während der heiligen Messe II 191.
 Naturaloblation II 121, bei der Bischofsweihe II 414 438, und Abtsweihe II 456.
 Necrologium II 600.
 Neocäsarea, Synode II 401.
 Nestorianische Liturgie I 33.
 Nestorius, Liturgie des I 70.
 New York, Synode (1861) I 253.

- Nicäa, allgemeine Synode (325) I 593 595,
II 393.
Niederländische Komponisten I 277.
Nîmes, Synode (1284) II 378 440.
Non II 514 f 602.
Notmessen II 255.
Rückternheit, vor der heiligen Kommunion
II 341, Dispense II 343 f.
- ¶ Antiphonen I 674 f.
Oblationen der Gläubigen II 119.
Oblationsgebete, Beziehung zur Konsekration
II 126 127 f.
Oblationsritus II 123.
Obsequiale I 84.
Octavarium Romanum I 99.
Offene Schuld II 99.
Offertorialgesang II 106, in Totenmessern
II 107.
Officium II 29.
— capituli II 600.
— parvum B. M. V. II 616 f.
Öktheos I 100 f.
Öle, heilige, Weihe der I 626 f.
Olive, Symbolik I 611 615.
Olivenöl, Symbolik I 388.
Ölmüs, Synode (1591) I 488.
Ölung, heilige, Sakrament II 381 f, wieder-
holte Spendung II 383 f, zu salbende
Körperteile II 387, Formeln bei der Sal-
bung II 387, Entwicklung II 384 f, Er-
klärung des jetzigen Ritus II 389.
Ömer, St., Synode (1583) I 489.
Omophorion I 560 562.
Opfer, eucharistisches, zentrale Stellung in
der katholischen Liturgie I 18, Bedeutung
für das Kirchenjahr I 19 581, für die
Kulträume I 19.
Opfergehen II 120.
Orange, Synode (441) II 322 375.
Orarium I 555.
Oratio ad pacem II 30.
— fidelium II 8 15 30.
— post nomina II 30.
— — pridie II 31.
— super populum I 602.
Oratorium I 408 f.
Oratorium privatum I 411.
— publicum I 410.
— semipublicum I 411.
Ordinarium episcopi I 83.
— s. Romanae ecclesiae I 81.
Ordinationsritus, altrömischer, der ordines
minores und des Subdiaconates II 420.
— der niederen Weihen erklärt II 423.
— Entstehung II 408 f, Erklärung des jetzigen
II 422.
Ordinationstitel II 420.
Ordinationszeiten II 396 f.
Ordines I 77 f, römische, Magistrat I 78 f.
Ordo, heiliger, Sakrament II 392.
Ordo baptismi parvulorum II 297.
— baptizandi infirmum II 298.
- Ordo romanus vulgatus I 79 82.
— sepieliendi parvulos II 474.
Organum I 276.
Orgel I 469 f, Gebrauch I 280 282 f.
Orgelbauer I 471.
Orgelspiel I 250.
Orleans, Synode (541) II 481 597.
Ostikulum, Liturgisches I 370 f.
Österbrot I 656.
Österreiter I 656.
Österfeierstreit I 594.
Österkerze, Weihe I 638 642 f.
Österkerzenleuchter I 643 f.
Österlamm I 655.
Österliche Zeit I 658 f.
Östern, Name I 593, Tauftermin II 271.
Öternacht, Beleuchtung I 639.
Österländer I 655.
Östertermin, Feststellung I 592.
Östervesper I 657.
Österzyhlen I 595.
Östrier, Ursprung, Amtsobliegenheiten II
406.
Österrischere Liturgien I 70.
- Paenula f. Kasula.
Paléographie musicale I 74.
Palla I 435 439.
Pallium, gallifantisches I 563.
— römisches I 560, Ursprung I 561 f, Ent-
wicklung I 563 f, Herstellung I 564 f,
Kreuze I 564, Zeichen der Metropolitan-
gewalt I 565 f, an Bischöfe verliehen
I 565, Madeln I 560 564.
Palmatoria I 382.
Palme, Symbolik I 611 615.
Palmen, geweihte, Sakramentale I 616.
Palmesel I 613.
Palmprozession I 611 612.
Palmsonntag I 611 f.
Palmweihe I 611 612 f.
Panisellus I 575.
Papst, oberster liturgischer Gesetzgeber I 36
39, im Kanon erwähnt I 164.
Papyrus von Dér Balyzé (Oxford) I 68,
II 145.
Paranymphus presbyter II 418.
Paraschén II 66.
Parentalia I 713 715.
Paris, Synoden (829) II 325 338 370,
(1557) II 275.
Paruren I 508 510 f 513 f.
Parufie, zweite II 519.
Paschamabritual II 10 11.
Passion, bei der commendatio animae ge-
sprochen II 461.
Passionalien I 76, deutsche I 136.
Passionsgesang I 617.
Passionsmessen II 247.
Passionssonntag I 607 609 f.
Pastorale I 84.
Patene I 480 f, Verhüllung I 481 484,
II 125, bei der Priesterweihe überreicht

- II 418 433, während des Paternoster in die Höhe gehalten II 201.
 Pauli Bekhrung, Fest I 714.
 — Gedächtnis, Fest I 712.
 Paulusbasilika, Kirchweihfest I 692.
 Pedal I 471.
 Pektorale I 575 f., des Papstes I 577, der Nicht-Bischöfe I 577.
 Penitum für die Ordinierten II 434.
 Pentekostarion I 100 101.
 Pentekoste f. österliche Zeit.
 Perikopen II 67.
 Periode I 544.
 Peterskirche, Kirchweihfest I 692.
 Petri Kettenfeier I 714.
 Petrus, hl., Liturgie des I 71.
 — und Paulus, Fest I 711 f.
 Pfarrkirche, Taufort II 274.
 Pfingstfest, heiligste I 662 f., Firmtermin II 328, Nachfeier I 663, Vigil I 663.
 Philippus und Jakobus, hl., Fest I 714.
 Pileolus I 543.
 Pistoja, Synode (1786) I 47 237 430.
 Planetaria f. Kasula.
 Planetaria plicata f. Kasula.
 Plebes I 464.
 Plenarien I 72, ins Deutsche übersetzt I 135.
 Pluviale I 528 f., Ursprung I 529, Kapuze I 529, Schließen I 530, Träger I 530, Verzierung I 529, Symbolik I 531 f.
 Poitiers, Synoden (1100) I 552, (1280) II 368.
 Polemius Silvius, Kalender des I 87.
 Pollution der Kirche I 407, II 498, des Friedhofes II 501.
 Polychromen, II 415.
 Polyphoner Gesang I 274 f.
 Pontifikale I 83 94.
 Pontifikatring I 570 f., Symbolik I 572 f., der nichtbischöflichen Prälaten I 571, Übergabe bei der Bischofsweihe II 413 488, bei der Abtsweihe II 456.
 Pontifikalschärze I 548 f., Symbolik I 548 f.
 Pontifikatsegen vor Pax Domini II 206.
 Pontifikalstrümpfe I 548 f., Symbolik I 548 f.
 Postkommunio II 227 f.
 Präfation II 138 150 f., nach Kirchenjahr, Dözenen, Orden verschieden II 152 158, fünfjährlicher Schmitz II 149.
 Präfationszeichen II 149.
 Präg, Synoden (1350) II 446, (1386) I 311, (1605) I 290 468 513, (1860) I 220 223 224 253 256 275 294 423 437 438 443 445 446 455 486 489 496 505 538 559, II 244.
 Präsanctififikat liturgie, byzantinische I 70.
 Preces dominicales II 565, feriales II 565 f.
 Predella I 434.
 Predigt, innerhalb der heiligen Messe II 97.
 Prex, Bezeichnung für Kanon II 138.
 Priester, Amtsobligationen im christlichen Altertum II 400 f., Spender der Taufe II 267, minister extraordinarius der heiligen Firmung II 320 321, Mehrzahl bei Spendung der heiligen Ölung II 382, minister extraordinarius der niederer Weihe II 394, Tätigkeit bei der Ölweihe I 627.
 Priesterweihe, Entstehung des Ritus II 416 f., Erklärung II 430 f.
 Prim II 522 595.
 Primicerius I 272.
 Prior scholae I 272.
 Pronaus, liturgischer II 97.
 Propheten I 646.
 Proskomide II 20 22 f.
 Proosphoren II 22.
 Protestantismus, Stellung zur Liturgie I 137.
 Prostration I 340, am Karfreitag I 631, am Karfreitag I 651.
 Protheus II 21.
 Prozession, zum Altar II 40, zum Evangelium II 93, nach der Bischofsweihe II 415 438, nach der Abtsweihe II 456, an Bühne I 681 687, am Karfreitag I 651, zum Taufbrunnen während der Osteroktag I 655 657, mit Reliquien I 699 II 494, vom Sterbehause in die Kirche II 466.
 Psallendum II 30.
 Psalmellus II 32.
 Psalmen II 533, Zwölfszahl bei den Visionen II 581.
 Psalter, in der Woche einmal gebetet II 526.
 Psalterium I 75, griechisches I 100 101.
 Psalterium gallicanum I 233.
 — romanum I 233.
 Purifikation bei der heiligen Messe II 223.
 Purifikatorium I 484.
 Physis f. Biborium.
 Quadragesima f. Fastenzeit.
 Quartodezimaner I 593 594.
 Quatember I 589 f., Ordinationszeiten II 397 f.
 Quebec, Synoden (1851) I 253 274 275, (1854) I 204 224.
 Nationale, Ornat I 567 f., Ursprung I 567.
 Nationalismus I 17 166 f 175.
 Rauchfaß I 394.
 Rauchnächte I 685.
 Ravenna, Synoden (1314) II 407, (1318) II 407, (1855) I 222.
 Redemption II 371.
 Reformierte, Stellung zur Liturgie I 137.
 Regel des hl. Benedikt I 85, Chorbegangs I 85.
 Reimoffizien II 551, Sammlungen I 77.
 Reims, Synoden (787) I 481, (813) II 72, (1564) I 256, (1583) II 275.
 Rekonföderation der Bürger II 375 377.
 — der Kirchen II 498.
 Reliquien, Echtheit I 700.

- Neliquien, sekundäre I 697, Beisetzung im Altar I 427 f., II 481 482 494, auf dem Altar I 433 448.
 Reliquiengrab, Salbung II 494.
 Reliquienverehrung I 695 f.
 Renaissancestil I 421 f.
 Requiemsmessen II 251 f.
 Responsoriale I 73.
 Responsorialgesang I 261, II 75.
 Responsorien II 561.
 Responsorium breve II 562.
 Retable-Altäre I 433.
 Rezeß nach der heiligen Messe II 240 f.
 Rhypidion II 25.
 Rhythmata I 77.
 Rhythmische Dichtung II 549.
 Rhythmus des Gregorianischen Gesanges I 271.
 Rimata I 77.
 Rituale Romanum I 95, verpflichtende Kraft I 47 48.
 Ritualien, Entstehung I 84.
 Ritualisten I 194.
 Robigalia I 660.
 Rockett I 517 f., Träger I 519.
 Rogationsmesse I 661.
 Rosokotof I 421.
 Rom, Synoden (595) I 265, (1078) II 120.
 Romanischer Stil I 417 f.
 Roratemessen I 669 674.
 Rose, goldene I 608.
 Rosenkranz I 707.
 Rosenkranzfest I 707.
 Rouen, Synoden (1072) II 264 271 440, (1213) II 260.
 Rubricae generales I 50.
 Rubriken I 48, Unterscheidung in präzptive und directive I 49, Entstehung I 84.
 Rubritenlehre, neuere Arbeiten I 186 f.
 Ruf I 320.
- Sabbatum Sicutentes I 609.
 Sacerdotale I 84, romanum I 94.
 Sacramentarium Gallicanum I 66.
 Sacrificium II 30.
 Sakramentalien, Wirksamkeit II 454.
 Sakramentar I 63.
 Sakramentarien, gallikanische I 66.
 Sakramentshäuser I 453.
 Salarium I 466.
 Sakristei I 423.
 Salbung vor der Taufe II 299.
 Salz, in das Weihwasser gespültes II 474.
 Salzburg, Synoden (1569) I 286, (1616) I 311.
 Salzdarreihung im Katechumenat II 288.
 Sammelwerke, liturgische I 144.
 Samstag I 588, der allerseeligsten Jungfrau geweiht II 249.
 Sandalia f., Pontifikalschuhe.
 Sänger, liturgische I 264 265.
 Sängerschulen I 271.
 Sanctus II 13 155.
- Sanctusleuchter I 384 441.
 Sarbika, Synode (343) II 394.
 Saumur, Synode (1276) I 380.
 Schacharitgebet II 518.
 Schelten der Dämonen II 507 509.
 Schemone Esre II 9.
 Scherata gecawe I 100.
 Schlußformeln der Lektionen während der Kartage I 621.
 — des liturgischen Gebetes I 330 f.
 Schlüßsegens bei der heiligen Messe II 232 f.
 — im Ritus der letzten Ölung II 388.
 — nach der heiligen Firmung II 331 333 336.
 Schlüßstrophe, doxologische II 551 f.
 Schma II 9.
 Schmuck des Altares I 435 f.
 Schola cantorum I 271.
 Schrifteleitung bei der heiligen Messe II 66.
 Schuttermulum I 489.
 Schützengelfest I 710.
 Schützfest des hl. Joseph I 709.
 Schutztuch für das Altarlinnen I 437.
 Schwärin, Synode (1492) I 287.
 Scrutinium in apertione aurum II 408 410.
 — serotinum II 408 410.
 Sebilden I 457 459.
 Segen nach der Epistel II 72.
 — sakramentaler II 363.
 Segnung des Diacons vor dem Evangelium II 94.
 Seidenstoffe für liturgische Gewänder I 525.
 Seiher II 115.
 Setret II 135.
 Seligenstadt, Synode (1022) II 237 260 440 526.
 Semantron I 472.
 Semieiunium I 588.
 Septuaginalzeit I 595, Liturgie I 598.
 Sepulchrum, Aufbewahrungsort der heiligen Eucharistie während des Triduum sacram I 625.
 — des Altares I 425 431.
 Sequenzen II 80 f., Sammlungen I 74.
 Sevilla, Synode (619) II 322.
 Sext II 514 515 602.
 Siebte II 252 f.
 Sinnensäßige Handlungen in der Liturgie I 2.
 Sizzen während der Liturgie I 339 f.
 Skapulierfest f., Marienfeste.
 Scrutinitentius II 292 f., Spuren in den Messformularien der Fastenzeit I 608 f.
 Scrutinium II 292 293, in apertione aurum II 295, am Karfreitag II 296.
 Sol invictus II 669.
 Solemnizatio matrimonii II 449.
 Sonnenmonstranz I 492.
 Sonntage nach Epiphanie I 587, nach Pfingsten I 587.
 Sonntagsfeier I 582 f.
 Speculum de mysteriis ecclesiae I 126.
 Speisegitter I 450.

- Speisenweihe, österliche I 655.
 Spendeformel bei der heiligen Kommunion II 352 355 f.
 Sphragis II 22.
 Sprachen, liturgische II 225 f.
 — tote, geeignet als Kultsprachen I 239 f.
 Stab, liturgischer I 572 f., Gestalt I 574.
 Symbolik, überreicht bei der Bischofsweihe II 413 438, bei der Abtsweihe II 456, Abtissinenweihe II 456.
 Staffelgebet II 40 f.
 Statio II 51 f.
 Stationstage, Gottesdienst I 588.
 Statuta ecclesiae antiqua I 265 483 486, II 278 388 412 417 420 421.
 Stehen bei der Liturgie I 336 f., während des Evangeliums II 95.
 Stephanus, hl., Fest I 669 672.
 Sterbehüchlein I 136.
 Stipes I 425 431.
 Stola I 554 f., Ursprung I 558 f., gefreuzt, herabfallend, schärpenartig getragen I 556, bei der Diaconatsweihe übergeben II 419 430, bei der Priesterweihe gefreuzt II 417 432.
 Stowe Missal I 66.
 Straßburg, Synode (1549) I 310.
 Stufen des Altares I 432.
 Stuhl, bischöflicher I 457 f.
 Subarrhatio II 441 450.
 Subdiaconatsweihe, Entwicklung des Ritus II 420, Erklärung des jetzigen Ritus II 426.
 Subdiakonen, Ursprung, Amtsbefugnisse II 402 f.
 Submersio bei der Kindertaufe II 301.
 Subzinctorium, päpstliches Ornamentstück I 516 f.
 Succentor I 272.
 Suffragia sanctorum II 569.
 Sumptionsformel II 221.
 Superpellizium I 518 f., bei der Tonsur übergeben II 422 423.
 Surtees Society I 179.
 Symbol, apostolisches I 297 f., bei der Priesterweihe II 418 433, im Eucharistmus I 303, Übergabe II 290, Rückgabe II 291 an die Laufanbiddaten.
 — athanasianisches II 598 f., in der Sonntagspsalm gebraucht I 582.
 — nicäno-constantinopolitanisches II 100 f., liturgische Verwendung II 103, im Skutinieritus übergeben II 295.
 Symbolische Handlungen in der Liturgie I 197.
 Synaxar I 100.
 Synoden, liturgische Gesetzgebung I 35.
 Syntage II 315.
 Syrische Kirchenprache I 229.
 Tabernakel I 452 f.
 Tabernakelschlüssel I 455.
 Tachsa I 100.
 Tarragona, Synode (1738) I 256.
 Taube, eucharistische I 454.
 Laufe, heiliges Sakrament II 267 f.
 Taufform II 302 f.
 Tauffragen in der Volksprache I 248.
 Taufferze II 303 304 f 317.
 Taufkirchen I 464, II 273 f.
 Taufkleid I 303 304 317.
 Taufnamen II 280 f.
 Taufpaten II 276 f., Funktionen bei den Skutinien II 278, Pflichten II 278, Zahl II 279 f.
 Taufritus, jetziger römischer, Einteilung II 307, bei Erwachsenen II 317.
 Taufstein I 464 f.
 Tauftermine II 269 f.
 Taufvorbereitung II 283.
 Taufwasserweihe I 638 648 f.
 Taufzeremonien, Wegfall bei Haustaufen II 276.
 Lazarusweige am Palmsonntag geweiht I 615.
 Tempelgefängnis, jüdischer I 260.
 Tenor I 276.
 Herz II 514 515 602.
 Theatiner, Einfluss auf die Brevierreform II 530.
 Theodor von Mopsuestia, Liturgie des I 70.
 Thronus für Exposition I 456.
 Thymian II 505.
 Tiara I 538 542 f.
 Titelfirchen, älteste I 413.
 Toledo, Synoden (400) II 322, (633) I 35 38 313 336 523 556 558 573, II 28 101 103 207 350 550, (694) I 629, (1566) I 256 258.
 Tonsur II 407 f., tonsura S. Petri, S. Pauli II 407.
 Tonsurierung, Ritus II 421 422.
 Totengräber II 467.
 Totenkommunion II 339.
 Totenkränze II 467.
 Totenoffizium II 634 f.
 Toulon, Synode (1850) I 275.
 Toulouse, Synoden (1229) II 347, (1590) I 454, (1850) I 294.
 Tours, Synode (813) 340 346.
 Tragaltar I 429 f.
 Craftarianer I 193.
 Draftus II 90 f.
 Transitorium II 34.
 Trauermetten I 618 620 f.
 Trauung, vormundschaftliche II 445 446, kirchliche II 445 448, durch Säien II 446 447, vor der Kirchentüre II 447.
 Treueid der Bischöfe II 411 435, der Äbte II 455. [434].
 Treugelöbnis bei der Priesterweihe II 418.
 Triangelleuchter I 618 620.
 Tribus, Synode (895) I 481 557, II 116.
 Trent, allg. Synode I 203 220 237 238 244 246 247 252 282, II 337 384 440 445 449 530.
 Trier, Synoden (1227) II 340 446 512, (1810) I 449.

- Triobion I 100.
 Trisagion II 155, am Karfreitag I 634 f.
 Triumphkreuz I 462.
 Troparion II 23.
 Troparium I 73.
 Tropen II 51, Sammlungen I 74.
 Troyes, Synode (1460) II 825.
 Trullanum II 275 339 343.
 Tugenden, göttliche, Erweckung nach der Predigt II 100.
 Tumba II 473.
 Tunizella I 534 f., Ursprung I 537, Pontifikalkleidung der Bischöfe und Äbte I 537, Symbolik I 534.
 Ehren, heilige II 22.
 Turmbau I 419.
 Typitum I 100 101.
 Übergangsstil I 419.
 Unschuldige Kinder, Fest I 669 670 672.
 Uppsala, Synoden (1443, 1448) II 341.
 Utrecht, Synode (1865) I 273 274 282 496, II 115.
 Vaison, Synode (529) I 318, II 406.
 Vannes, Synode (465) I 35.
 Vasa fusilia, — productilia I 473.
 Vaterunser I 303 f., in der heiligen Messe II 197 f., Einleitung II 199, Bergabe an die Taufkandidaten II 290, für die Verstorbenen gebetet II 470, im Stundengebet 564 570.
 Vatikan, allg. Synode im I 39 40 46.
 Velatio nuptialis II 443.
 Benebig, Synode (1859) II 224.
 Veni creator bei der Bischofsweihe II 413 436, bei der Priesterweihe II 417 432, bei der Grundsteinlegung II 485, bei der Kirchenkonsekration II 490.
 Verklärung Christi, Fest I 691.
 Verkündigungen II 100.
 Verlobungsring II 443.
 Verrat des Judas, am Grünbonnerstag hervorgehoben I 622 624.
 Versehkreuze I 490.
 Verschpatenen I 490.
 Versikel II 563.
 Vesper II 604 f., Entstehung II 515 518, während der Fastenzeit I 606, am Karfreitag I 638.
 Vienne, allg. Synode I 490, II 276.
 Bierzügstdündiges Gebet II 364 365 f.
 Vigilien II 574, Entstehung II 515 517, vor der Kirchenkonsekration II 481 487.
 Vinalia I 590.
 Volksgefang im Gottesdienst I 284 f., Zulässigkeit I 292 f.
 Volksprache, in der Liturgie I 245, in Diözesanritualien I 247.
 Vorbereitung auf die heilige Messe II 351.
 Votivmessen II 246 f., feierliche II 250.
 Wachs, Symbolik I 385 f.
 Wandlungsslechter I 384.
 Waschen der Corporalien I 440.
 Wasser, dem Weine beigemischt II 115, Symbolik II 117, warmes Wasser dem Weine beigelegt II 25.
 — gregorianisches, bei der Kirchweihe II 491, Besprengung II 492.
 Wasserfännchen (und Weinfännchen), bei der Subdiaconatsweihe überreicht II 420 427.
 Wasserorgel I 470.
 Wasserweihe an Epiphanie I 685. [615].
 Weidenzweige, am Palmsonntag geweiht I.
 Weihnachtsfest I 668 f., Jahresanfang I 579, Lauftermin II 272, Vigil I 674.
 Weihrauch I 389, Segnung an Epiphanie I 681 685, auf der Menta verbrannt II 495.
 Weihwasser II 474 f., Wirkungen II 475 478, Auseilung am Sonntag I 583 584 f., für die Verstorbenen II 470 471.
 Weihwassergefäße II 478.
 Wein, Materie des heiligen Opfers II 114 f.
 Weinfännchen, dem Acolythen bei der Weihe überreicht II 421 426.
 Weizker Sonntag I 659. [I 224].
 Westminster, Synode (1200) II 260, (1852) Westlirische Liturgien I 70.
 Wetterkerze II 480.
 Wetterläuten I 475 478 f.
 Wettersegeln II 235 478 f.
 Wiclisten I 234 235.
 Wien, Synode (1858) I 224 225 256 294 455, II 113 115.
 Woche, christliche I 581 f.
 Wochenmesse Altuins II 248, Pius' V. II 249, Leo XIII. II 250.
 Wöchnerinnen, Hervorsegnung II 456.
 Worcester, Synode (1240) I 380, II 324 326 368. [322].
 Würzburg, Synoden (1329, 1330, 1446) II 309, Synode (1194) II 338 368.
 Opern, Synode (1577) I 489.
 Osopbüschel, bei der Kirchweihe II 492.
 Zeit, geschlossene II 439.
 Zelebration der heiligen Messe, Verpflichtung II 263, Zeit II 263 f., mehrmalige II 259 f.
 Ziborium (Altarüberbau) I 432.
 — (Speisekelch) I 489, für Krankenprovisuren I 489.
 Ziboriummantelchen I 489.
 Zingulum I 515 f., Schließen I 515 f., Verzierungen I 515 f., Symbolik I 515 516.
 Zugalofe I 477.

Verzeichnis

der besprochenen Antiphonen, Hymnen, Orationen, Präfationen, Responsorien, Segnungsformulare der offiziellen liturgischen Bücher.

- A** domo tua II 480.
— solis ortus cardine II 547.
Ab illo benedicaris I 401.
Accendat in nobis I 397.
Accipe amictum I 511.
— annulum fidei I 572, II 413.
— baculum I 575, II 413.
— iugum Domini I 560, II 417.
— manipulum I 554.
— potestatem offerre II 418 433.
— sal sapientiae II 294.
Accipe Spiritum Sanctum II 412 436.
— ad robur II 419 429.
Accipe stolam candidam II 419 430.
— vestem sacerdotalem I 521, II 417.
Accipere et commendare II 421 425.
— estote II 421 425.
Adepturi filii II 421 427.
Adesto Domine supplicationibus II 421
423.
Adiuro ergo te II 507 509.
Adiutorium nostrum I 322.
Adorna thalamum I 688.
Aeterna Christi munera II 546.
Aeternam ac iustissimam II 294 311
319.
Aeterne rector II 548.
— rerum conditor II 546 592.
Agios o Theos I 634.
Alleluia I 333.
Ales diei nuntius II 547.
Alma redemptoris II 573.
Ambulate Sancti II 494.
Amen I 331.
Ante sex dies I 614.
Asperges me I 586.
Aspiciens a longe I 673.
Attollite portas I 653, II 489.
Audi benigne conditor II 547 610.
— iudex mortuorum I 628.
Audit tyrannus II 547.
Aufer a nobis II 47.
Auge fidem I 613.
Auxiliante Domino Deo II 416 428.
Ave regina coelorum II 573.
— sanctum chrisma, oleum I 627.
- B**eatam nobis gaudia II 545.
Benedicamus Domino II 231 571.
Benedic, Domine, annulum II 450.
— domum istam II 488.
— quæsumus, Domine, hos palmarum
I 613.
- C**alcea Domine I 548.
Calicem salutaris II 221.
Circumda, Domine, manus huius ministri
II 415.
— meas I 548.
Cœlestis urbs Ierusalem II 549.
Coeli Deus sanctissime II 610.
Collegerunt Pontifices I 613.
Commendamus tibi II 461.
Commendo te omnipotenti II 460.
Commune votum communis oratio II 419
429.
Communicantes II 168.
Concede nobis, Domine, praesidia I 605.
— quæsumus, omnipotens Deus, affectui
II 455.
Confirma hoc II 332 336.
Confiteor II 43 f 223.
Consecranti filii dilectissimi II 416 430.
Cordis et corporis I 572.
Corpus Domini nostri Iesu Christi II 221
359.
— tuum, Domine II 222 223.
Creator alme siderum II 547 610.
— et conservator II 413.
Christe sanctorum decus II 548.
Christo profusum sanguinem II 546.
Crucem tuam adoramus I 635.
Crudelis Herodes II 547.
Crux fidelis I 635.
Cum angelis et pueris I 614.
— appropinquaret I 614.
— audisset I 614.
— incunditate II 494.
Cunctorum institutor II 455.
Custodes hominum II 548.
- D**ealba me I 512.
Decora lux II 548.

- Delicta iuventutis II 461.
 Deo gratias II 73.
 Descendat quæsumus II 497.
Deum indultorem II 499.
 — Patrem omnipotentem suppliciter de-
 precemur II 421 424.
Deus a quo et Iudas I 624.
 — Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob
 sit II 444 451.
 — affluentem II 455.
 — coeli, Deus terrae II 509.
 — conditor et defensor II 508.
 — et *Pater Domini nostri Iesu Christi*,
 invoco II 508.
 — qui te ad Pontificatus II 413.
Deus fidelium Pater summe I 647.
 — in adiutorium I 320, II 491.
 — Israel coniungat II 451.
 — misericors, Deus clemens II 386 460.
 — patrum nostrorum II 294.
 — quem diligere et amare I 613.
 — qui ad salutem II 475.
 — apostolis tuis sanctum dedisti Spir-
 tum II 382 386.
 — dispersa congregas I 614.
 — ecclesiam tuam II 499.
 — es totius orbis conditor II 465 501.
 — ex omnium cohabitatione II 495.
 — Filium tuum Iesum Christum Dominum
 nostrum in hunc mundum misisti I 614
 615.
 — humanae substantiae II 126 127.
 — humani generis ita es II 293 319.
 — humiliatione flecteris I 605.
 — in loco II 494.
 — — omni loco II 499.
 — inter apostolicos II 466.
 — loca nomini tuo II 493.
 — mirabiliter creasti I 647.
 — miro dispensacionis I 214.
 — non mortem I 605.
 — omnium rerum tibi II 480.
Deus, qui per beatum Moysen I 479, II 504.
 — famulum tuum Moysen I 655.
 — Filium tuum angularem I 640.
 — Moysen famulum tuum I 704.
 — olivae ramum I 618.
Deus, qui potestate virtutis tuae II 443
 452.
 — pro redēptione mundi II 462.
 — virgam Iesse I 704.
Deus sanctificationum omnipotens II 493.
 — omnium II 417 432.
 Dextera Domini fecit I 624.
 Dies iræ II 87 f.
 Divinum auxilium II 574.
Domine Deus omnipotens qui hanc gra-
 tiām II 492.
 — sororem Moysi II 456.
Domine Deus pastor aeternae II 501.
Domine Deus Pater omnipotens, cuius pae-
 clara II 414.
 — lumen indeficiens I 640.
- Domine Deus, qui licet* II 484.
 — per apostolum II 389 391.
Domine Deus statutor II 492.
Domine exaudi orationem meam I 323.
Domine Iesu Christe fili Dei vivi II 217.
 — qui es verus II 485.
Domine Iesu Christe lux vera I 688.
 — panis angelorum I 656.
 — per tuam sanctissimam agoniam II 462.
Domine Iesu Christe qui dixisti II 211.
 — ex voluntate II 217.
 — hodierna die I 688.
 — per os II 462.
 — pro nobis mori II 462.
Domine non sum dignus II 219.
 — qui dixisti iugum I 521.
 — sancte, Pater fidei II 419 430.
Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne
Deus benedicentibus I 640.
 — benedicere dignare hos famulos tuos
 quos ad Subdiaconatus II 420 427.
 — benedicere dignare hos famulos tuos
 in officium Exorcistarum II 421 425.
Domine sancte Pater omnipotens aeterne
Deus benedicere dignare hos famulos tuos
 in officium Lectorum II 421 425.
 — hunc lapidem II 485.
Domine sancte Pater omnipotens aeterne
Deus benedicere dignare hos famulos tuos
 in officium Ostiariorum II 421 424.
Domine sancte Pater omnipotens aeterne
Deus Pater II 508.
 — qui ad Moysem II 421.
Domine sancte Pater omnipotens aeterne
Deus qui benedictionis tuae II 389 391.
 — omnia ex nihilo I 688.
 — per Iesum Christum II 421.
Domine sancte Pater omnipotens aeterne
Deus te fideliter II 362.
 — trina Maiestas II 501.
Dominus pars II 421 422.
 — vobiscum I 324.
 Domum tuam quæsumus Domine II 494.
 Domus mea domus orationis II 493.
- Ecce agnus Dei* II 358.
 — crucem Domini II 509.
 — crucis signum II 490.
 — iam noctis tenuatur II 547.
 — lignum crucis I 634.
Ego coniungo vos II 448 450.
Egregie doctor Paule II 548.
Electi, filii carissimi, ut II 421 424.
Emitte quæsumus Domine I 627.
Ephpheta II 291 313.
Ergo maledicte damnate II 294 312 319.
Erit mihi Dominus II 494.
Exaudi Domine preces nostras II 456.
 — sancte Pater I 587.
Exaudi me Domine quoniam I 605.
 — nos quæsumus Domine Deus II 417
 431.
 — quæsumus Domine plebem I 688.

Exorcizo te creatura aquae II 492.
— olei I 628. [mini II 492.]
Exorcizo te creatura salis in nomine Domini II 166.
— Dei Patris II 294.
Exorcizo te immundissime spiritus, omnis incursio II 508.
Exorcizo te immundissime spiritus omnisque incursio I 627.
Exsultabunt sancti II 494.
Exsultet iam angelica I 638 642 644 f.
Exsurge Domine adiuva I 688.

Fidelium animae II 571.
Fili carissimi animadvertere II 423.
Fundata est II 488.

Gloria laus et honor I 614.
Gratias agamus II 153.

Haec commixtio II 206.
Hanc igitur II 171.
Hi accipient II 422 423.
Hodie coelesti sponso I 680.
Hominis superne conditor II 610.
Hosanna II 157.

Iam non dicam II 433.
— sol recedit II 610.
Ierusalem, Ierusalem convertere I 621.
Iesu corona virginum II 547.
— decus angelicum II 548.
— dulcis memoria II 548.
— rex admirabilis II 548.
Immense coeli conditor II 609.
Impone Domine capitи I 511.
Imponimus Domine capitи I 546, II 414.
Induat te Dominus I 521, II 422 423.
Induit te Dominus II 497.
Indulgentiam, absolutionem II 45.
Ingredere in templum Dei, adora II 458.
Ingrediente Domino I 614.
In nomine Patris etc. extinguatur in te II 389 390.
— facientes imaginem II 413.
In paradisum II 472 473.
In spiritu humilitatis II 126 130.
Introibo ad altare II 41.
In velamento alarum II 497.
Introeat Domine Iesu II 389 390.
Ita missa est II 230.
Iube domne benedicere II 560.

Lauda Sion II 83.
Laus tibi Christe II 73.
Libera me Domine II 470.
— nos quaesumus II 201.
Lucis creator optime II 547 609.
Lumen ad revelationem I 688.
— Christi I 641.
Lux ecce surgit II 547.

Magnificat II 611.
Magnus Deus potentiae II 610.

Maiestatem tuam II 386 497.
Matrimonium inter vos II 448.
Memento Domine famulorum II 166.
— etiam famulorum II 184.
Merear Domine portare I 554.
Miris modis repente II 548.
Misereatur vestri II 45.
Munda cor II 94.
Munire digneris me I 576.

Narrabo nomen tuum II 493.
Nec te latet Satanus II 296.
Nobis quoque peccatoribus II 187.
Nocte surgentes vigilemus II 547.
Non est hic aliud II 493.
Nox et tenebrae II 547.
Nunc sancte II 546.

O Adonai I 674.
O clavis David I 675.
Occurrunt turbae I 614 615.
Odore coelesti II 473.
O Emmanuel I 675.
Offerimus tibi II 126 129.
Omnipotens creator I 548, II 415.
— Deus qui es custos II 500.
— dominator Christe I 475, II 505.
— Domine, Verbum II 507 508.
Omnipotens et misericors Deus, qui sacerdotibus II 488 499.
— sempiterne Deus, creator II 492.
Omnipotens sempiterne Deus fons lucis II 421.
— parce poenitentibus I 604, II 492.
— pater Domini nostri II 293.
— propitiare peccatis II 421 423.
— qui ante arcam I 479, II 504.
Omnipotens sempiterne Deus qui coelum terram I 704.
— Dominum nostrum I 614 615.
— hodierna die I 688.
— in omni loco II 488.
— Ninivitis I 605.
— per beatas Mariae II 548.
Omnipotens sempiterne Deus qui per Filium tuum II 488.
— Moysen famulum I 688.
Omnipotens sempiterne Deus qui regenerare II 332 334.
Omnipotens sempiterne Deus respice propitius I 649.
Omnipotentem Deum II 485.
Omnium Domine fons II 456.
O quam metuendus II 491.
Oremus I 330.
— Deum ac Dominum II 420 427.
— dilectissimi Deum Patrem II 416 431.
— Dominum Deum nostrum I 628.
— et precemur II 389 390.
Oremus fratres carissimi Deum Patrem omnipotentem ut super hos famulos suos quos in ordinem Lectorum II 421.
— ad officium Diaconatus II 419 429.

<i>Oremus fratres carissimi Dominum nostrum Iesum Christum II 421 422.</i>	<i>Salve regina II 572.</i>
— ut huic electo II 612.	<i>Salvete flores II 547.</i>
<i>O oriens I 675.</i>	<i>Sanctificare per verbum Dei II 492.</i>
<i>O radix Iesse I 675.</i>	<i>Sanctorum meritis II 548.</i>
<i>Orate fratres II 134.</i>	<i>Scis illos dignos II 416 428.</i>
<i>O rex gentium I 675.</i>	<i>Sic agite quasi reddituri II 421 424.</i>
<i>O sacrum convivium II 359.</i>	<i>Sicut cervus desiderat I 649.</i>
<i>Osanna filio David I 613.</i>	<i>Signo te signo II 332.</i>
<i>O Sapientia I 674.</i>	<i>Signum Salvatoris Domini II 473.</i>
 	<i>Sit nomen Domini II 234.</i>
Pange lingua gloriosi lauream I 635, II 547.	<i>Spiritus nobis Domine II 361.</i>
Passio Domini nostri Iesu Christi, merita II 380.	<i>Splendor paternae gloriae II 546.</i>
<i>Pater superni luminis II 548.</i>	<i>Stabat mater II 85 548.</i>
<i>Pax aeterna II 485 490.</i>	<i>Stola innocentiae I 521.</i>
— Domini II 206 211.	<i>Sub altare Dei II 494.</i>
— vobis I 323.	<i>Subvenite Sancti Dei II 464 469 473.</i>
<i>Perceptio corporis tui II 217 218.</i>	<i>Sume terra quod II 473.</i>
<i>Per intercessionem sancti Michaelis I 401.</i>	<i>Suplices te rogamus II 183.</i>
— istam sanctam unctionem II 388.	<i>Supra quae propitio II 181 f.</i>
— quem haec omnia II 189 f 190.	<i>Sursum corda II 188 152.</i>
<i>Petimus Domine I 613 616.</i>	<i>Suscipe Domine servum II 460.</i>
<i>Placeat tibi II 232.</i>	— sancta Trinitas II 126 133.
<i>Popule meus I 635.</i>	— sancte Pater II 126 127.
<i>Postulat sancta mater ecclesia II 416 428.</i>	<i>Sustentator imbecillitatis I 574, II 413.</i>
<i>Praece me I 516.</i>	
<i>Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut hi famuli II 421 422.</i>	T e Deum laudamus II 161 162 584.
— qui in afflictione I 661.	Te igitur II 143 162.
<i>Preces nostras II 293 308 319.</i>	<i>Telluris alme conditor II 609.</i>
<i>Primo die quo II 547.</i>	<i>Tibi Christe splendor II 548.</i>
<i>Proficiscere anima christiana II 459.</i>	<i>Tu autem Domine II 560.</i>
<i>Propitiare Domine supplicationibus nostris et inclinato II 412.</i>	<i>Tu Domine universorum II 488.</i>
— institutis II 443 452.	<i>Turba multa I 614.</i>
<i>Pueri Hebraeorum I 614.</i>	
 	U bi charitas et amor I 629.
Quaesumus omnipotens Deus II 480.	Unde et memores II 180 181.
<i>Quam oblationem II 145 173.</i>	<i>Ungantur manus istae II 413.</i>
<i>Quem terra pontus II 547.</i>	<i>Unguentum in capite II 413.</i>
<i>Quia res quam tractatur II 419 434.</i>	Ut queant laxis II 548.
<i>Quicumque Christum II 547.</i>	
<i>Qui pridie II 176.</i>	V eniat quaesumus I 640.
<i>Quod ore sumpsimus II 222 223 224.</i>	<i>Veni creator Spiritus II 548.</i>
<i>Quoniam fratres carissimi rectori II 416 430.</i>	— redemptor II 548.
 	— sancte Spiritus II 82.
Rector potens II 546.	— sanctificator II 126 131.
<i>Redde mihi Domine stolam I 560.</i>	<i>Vere dignum . . . aeterne Deus, adesto precibus nostris II 493.</i>
<i>Regina coeli laetare II 573.</i>	— cuius immensa bonitas II 499.
<i>Requiem aeternam II 464.</i>	— et clemens II 498.
<i>Requiescant in pace II 231 232.</i>	— et te in . . . B. M. V. II 158.
<i>Rerum creator optime II 547.</i>	— et ut in propensioni II 496.
— Deus terrae II 546.	<i>Vere dignum . . . aeterne Deus, honorum auctor II 417 431.</i>
<i>Respic quae sumus famulum II 389 391.</i>	— dator II 419 429.
— super hos famulos II 450.	<i>Vere dignum . . . aeterne Deus, honor omnium II 412 436.</i>
<i>Responsum accepit I 668.</i>	<i>Vere dignum . . . aeterne Deus, per Christum Dominum nostrum per quem II 154.</i>
<i>Rore coelesti perfundat II 473.</i>	— qui ascendens II 159.
	<i>Vere dignum . . . aeterne Deus, qui corporali ieiunio II 158.</i>
	— cum unigenito Filio II 159.
	— es dies aeternus II 501.
	— gloriaris in consilio I 613.

<i>Vere dignum . . . aeterne Deus, qui in principio I</i>	<i>628.</i>	<i>Vere dignum et iustum est, aequum et salvare te quidem Domine II</i>	<i>159.</i>
— invisibili potentia I	<i>649.</i>	Vexilla regis prodeunt II	<i>547.</i>
— post resurrectionem II	<i>159.</i>	Victimae paschali II	<i>82.</i>
— salutem humani generis II	<i>158.</i>	Videte cuius ministerium II	<i>420</i> <i>427.</i>
<i>Vere dignum . . . aeterne Deus, quia cum Unigenitus II</i>	<i>158.</i>	Vidi aquam I	<i>587.</i>
— per incarnati Verbi II	<i>158.</i>	Vidit Iacob scalam II	<i>493.</i>
<i>Vere dignum et iustum est, aequum et salvare te Domine suppliciter II</i>	<i>160.</i>	Zachaeē festinans	<i>descende II</i> <i>490.</i>

Berichtigungen.

Bb I S. 35 §. 8 v. u. lies 638 statt 563.

“ “ “ 67 §. 25 lies Gougaud statt Gougoud.

“ “ “ 132 Anm. 6: Möhlberg, Radulph de Rivo, Löwen-Brüssel 1911.

Herders Theologische Bibliothek. gr. 8°

Bardenhewer, Dr Otto, Patrologie. Dritte, großenteils neu bearbeitete Auflage. (XII u. 588 S.) M 8.50; geb. M 10.—

Bartmann, Dr Bernhard, Lehrbuch der Dogmatik. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (XX u. 862 S.) M 14.—; geb. M 15.50

Familler, Dr J., Pastoral-Psychiatrie. Ein Handbuch für die Seelsorge der Geisteskranken. (X u. 180 S.) M 2.20; geb. M 4.—

Gühr, Dr A., Prim und Komplet des römischen Breviers liturgisch und aszetisch erklärt. (VIII u. 342 S.) M 4.40; geb. M 6.40

— **Das heilige Messopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt.** Klerikern und Laien gewidmet. Elste bis dreizehnte Auflage. (21.—25. Tausend.) (XX u. 688 S.) M 7.50; geb. M 9.—

— **Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche.** Für die Seelsorger dogmatisch-aszetisch dargestellt. Zweite, verbesserte Auflage. Zwei Bände. (XXVI u. 1158 S.) M 14.40; geb. M 19.—

I. Band: Allgemeine Sakramentenlehre. Die Taufe, die Firmung und die Eucharistie. (XVIII u. 674 S.) M 8.40; geb. M 10.80

II. Band: Die Buße, die letzte Ölung, das Heiligesakrament und das Ehesakrament. (VIII u. 484 S.) M 6.—; geb. M 8.20

— **Die Sequenzen des römischen Messbuches dogmatisch und aszetisch erklärt.** Nebst einer Abhandlung über die Schmerzen Mariä. Zweite Auflage. Mit fünf Bildern. (VIII u. 310 S.) M 3.60; geb. M 5.60

Hergenröther, Joseph Kardinal, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Neu bearbeitet von Dr Johann Peter Kirsch. Drei Bände.

I. Band: Die Kirche in der antiken Kulturwelt. Mit einer Karte: Orbis christianus saec. I—VI. Fünfte, verbesserte Auflage. (XIV u. 748 S.) M 11.40; geb. M 13.—

II. Band: Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft. Mit einer Karte: Provinciae ecclesiasticae Europæ medio saeculo XIV. Vierte Auflage. (XII u. 1104 S.) M 15.—; geb. M 18.—

III. (Schluß-) Band: Die Kirche nach dem Zusammenbruch der religiösen Einheit im Abendland und die Ausbreitung des Christentums in den aufgereuropäischen Weltteilen. Vierte Auflage. (XII u. 1176 S.) M 17.50; geb. M 20.50

1. Abteilung: Vom Anfang des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. (VIII u. 434 S.) M 6.—

2. (Schluß-) Abteilung: Von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Neuzeit. Mit einer Karte der Konfessionen in Europa um das Jahr 1600. (X u. S. 435—1176) M 11.50

Hettinger, Dr F., Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (XVI u. 926 S.) M 12.—; geb. M 14.— (Neue Auflage im Druck.)

Jungmann, Joseph, S. J., Theorie der geistlichen Veredelamkeit. Akademische Vorlesungen. Neu herausgegeben von Michael Gatterer S. J. Vierte Auflage. (XVI u. 700 S.) M 10.—; geb. M 12.60

Herders Theologische Bibliothek.

Kaulen, Franz, Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Drei Teile. gr. 8°

1. Teil: Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage von Dr G. Hoberg. Mit sieben Schriftproben im Text und einer Tafel. (XII u. 266 S.) M 4.—; geb. M 5.20

2. Teil: Vierte, verbesserte Auflage. (VI u. 264 S.) M 3.20 (Neuausgabe in Vorbereitung.)

3. Teil: Fünfte, verbesserte Auflage. (VI u. 272 S.) M 3.30; geb. M 4.50

Kühn, Dr. h. c., Enzyklopädie und Methodologie der Theologie. (XII u. 574 S.) M 8.—; geb. M 10.—

Pruner, Dr. Joh. Ev., Katholische Moraltheologie. Dritte, neu bearbeitete Auflage. Zwei Bände. (XXXII u. 1158 S.) M 15.60; geb. M 20.—
I. Band. (XVI u. 596 S.) M 7.80; geb. M 10.—
II. Band. (XVI u. 562 S.) M 7.80; geb. M 10.—

Renninger, Dr. J. B., Pastoraltheologie. Herausgegeben von Dr. F. A. Göpfert. (XII u. 568 S.) M 7.—; geb. M 9.—

Schäeben, Dr. N. J., Handbuch der katholischen Dogmatik. Vier Bände. (LXXII u. 3826 S.) M 48.—; geb. M 56.75
I. Band. (XII u. 916 S.) M 10.80; geb. M 12.55
II. Band. (XII u. 952 S.) M 12.—; geb. M 13.75 } (Fehlen zur Zeit.)
III. Band. (XIV u. 1014 S.) M 12.40; geb. M 14.15
IV. Band. Von Dr. L. Ueberberger. (XXXIV u. 944 S.) M 12.80; geb. in zwei Bänden M 16.30

Schegg, Dr. P., Biblische Archäologie. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. J. B. Wirthmüller. (XXVIII u. 716 S.) M 9.—; geb. M 11.—

Schwane, Dr. J., Dogmengeschichte. Vier Bände. (XLVI u. 2582 S.) M 33.—; geb. M 41.—

I. Band: Jüdische Zeit. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (X u. 572 S.) M 7.50; geb. M 9.50
II. Band: Patristische Zeit. (325—787 n. Chr.) Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (XIV u. 892 S.) M 11.50; geb. M 13.50
III. Band: Mittlere Zeit. (787—1517 n. Chr.) (XII u. 702 S.) M 9.—; geb. M 11.—

IV. Band: Neuere Zeit. (Seit 1517 n. Chr.) (X u. 416 S.) M 5.—; geb. M 7.—

Stöhr, Dr. August, Handbuch der Pastoralmedizin mit besonderer Berücksichtigung der Hygiene. Fünfte, verbesserte Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Ludwig Kannamüller. (XII u. 572 S.) M 7.50; geb. M 10.—

Thalhofer, Dr. P., Handbuch der katholischen Liturgik. Zweite, völlig umgearbeitete und vervollständigte Auflage von Dr. Ludwig Eisenhofer. Zwei Bände. (XX u. 1392 S.)

Bering, Dr. F. H., Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Österreich und die Schweiz. Dritte, umgearbeitete, sehr verbesserte und vermehrte Auflage. (XVI u. 1032 S.) M 14.—; geb. M 16.—
Sämtliche Werke der „Theologischen Bibliothek“ sind überhörtlich approbiert.
Jeder Teil wird einzeln abgegeben.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Bäumer, S., O. S. B., Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage. gr. 8° (XX u. 638 S.) M 8.40; geb. in Halbfanz M 10.40

Weissel, Stephan, S. J., Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. Mit 91 Bildern. gr. 8° (VIII u. 366 S.) M 6.50

„... Weissel steht neben der reichsten Autopsie der weitzerstreuten Handschriften eine geradezu unheimliche Belesenheit und Gelehrsamkeit in allen liturgisch-künstlerischen Fragen zur Seite.... Wer sich irgend mit kunstkritischen, liturgischen oder ikonographischen Fragen beschäftigt, wird immer zuerst nach diesem kleinen, inhalts schweren Kompendium greifen.“

(Deutsche Literaturzeitung, Berlin 1907, Nr 18.)

— **Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches.** Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. gr. 8° (XIII u. 220 S.) M 4.—

Braun, J., S. J., Handbuch der Paramentik. Mit 150 Abbildungen. gr. 8° (XII u. 292 S.) M 6.50; geb. in Leinw. M 7.60

Dieses Handbuch enthält das, was der Priester als Verwalter der Paramente nach der technischen und liturgischen Seite wissen muß. Auch Liturgikern, Archäologen und Kunsthistorikern, Mitgliedern von Paramentenvereinen vermag es rasche, zuverlässige Orientierung zu bieten.

— **Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik.** Mit 316 Abbildungen. Lex.-8° (XXIV u. 758 S.) M 30.—; geb. in Halbfanz M 33.50

„... Das vorliegende Werk verrät den überlegenen und erfahrenen Sachkenner auf jeder Seite. Es wird für absehbare Zeit das Standardwerk der Paramentenkunde bleiben.“

(Kunstchronik, Leipzig 1907/1908, Nr 18.)

— **200 Vorlagen für Paramentenstickereien,** entworfen nach Motiven mittelalterlicher Kunst. 28 Tafeln nebst Text. Dritte Auflage. Größe der Tafeln: 51×71 cm. Text: Lex.-8° (VIII u. 26 S.) In Halbleinw.-Mappe M 18.—; Text für sich M 1.40

— **Wisse für die Anfertigung und Verzierung der Paramente.** Mit 2 Tafeln und 74 Abbildungen im Text. Ergänzung zu der Sammlung „Vorlagen für Paramentenstickereien“. Lex.-8° (XII u. 188 S.) M 6.40; geb. in Leinw. M 8.—

Franz, A., Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter. Zwei Bände. gr. 8° (LI u. 1410 S.) M 30.—; geb. in Kunstsleder M 33.—

„... Die vorliegende Bearbeitung der kirchlichen Benedictionen des Mittelalters darf man, ohne ernstlichen Widerspruch fürchten zu müssen, geradezu als ein monumentales Werk bezeichnen. Denn hier erhalten wir erstmal eine auf umfassenden Quellenstudien beruhende systematische und geschichtliche Behandlung des Themas.“

(Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1911, Nr 3.)

— **Die Messe im deutschen Mittelalter.** Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. gr. 8° (XXII u. 770 S.) M 12.—; geb. in Halbfanz M 15.—

Das Werk ist von der Kritik einstimmig als eine ganz hervorragende Leistung aufgenommen und begrüßt worden. Der Verfasser hat, wie allseitig hervorgehoben wird, ein außerordentlich reiches handschriftliches, geschichtliches und liturgisches Material aus den Bibliotheken Deutschlands und des Auslandes gesammelt, kritisch gesichtet und in übersichtlicher, klarer und objektiver Darstellung verarbeitet. Das Werk „füllt eine klaffende Lücke aus in der theologischen Literatur und liefert zudem einen höchst wertvollen Beitrag zur Kulturgechichte des Mittelalters“.

— **Das Rituale von St Florian aus dem zwölften Jahrhundert.** Mit Einleitung und Erläuterungen herausgegeben. Mit 5 Tafeln in Farbendruck. 4° (XII u. 208 S.) M 8.—

In der Herderischen Verlagsbuchhandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Hausherr, Melch., S. J., *Compendium Caeremoniarum sacerdoti et ministris sacris observandarum in sacro ministerio*. Editio quarta emendata ab Aug. Lehmkuhl S. J. 12° (XIV u. 180 S.) M 1.60; geb. in Leinw. M 2.20

Kessner, Dr. A. A. H., <sup>o. o. Professor
a. d. Univ. zu Bonn.</sup> *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*. Dritte, verbesserte Auflage. gr. 8° (XVI u. 318 S.) M 7.—; geb. in Leinw. M 8.20

„... Die Einzelprobleme der Festgeschichte werden gründlich aus einer Fülle des Materials mit großem Bedacht und unter steter Vergleichung des Analogen herausgearbeitet und gelöst. ... Jedem, der sich mit der archäologischen Seite des Kirchenjahres tiefer befassen will, ist Kessners Buch unentbehrlich. . . .“

(Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern 1910, Nr 51, über die 2. Aufl.)

Max, Prinz von Sachsen, *Praelectiones de liturgiis orientalibus habitae in universitate Friburgensi Helvetiae*. 4°

Tomus I continens: 1. *Introductionem generalem in omnes liturgias orientales*,
2. *Apparatum cultus neconon annum ecclesiasticum Graecorum et Slavorum*.
(VIII u. 242 S.) M 5.—; geb. in Leinw. M 6.40 (Bd II befindet sich im Druck.)

„Nicht nur vom wissenschaftlichen Standpunkte aus sind solche Studien wünschenswert, sondern auch vom praktischen, indem dadurch manche Schönheit der eigenen Liturgie erst im rechten Lichte erscheint. In einer allgemeinen Einleitung kommen Ursprung und Alter, Titel, Sprache und Bereich der verschiedenen Liturgien zur Erörterung. Von besonderer Bedeutung ist schon hier eine Übersicht, durch die der Verfasser in vor trefflicher Weise den dogmatischen Gehalt jener altehrwürdigen, erhabenen Gebetsworte des Morgenlandes hervorhebt: die Lehre von der Trinität, Person Christi, Eucharistie, Kirche, Gewalt des Papstes, Tradition, Heiligenverehrung, vom Fegefeuer, Gebet für die Verstorbenen und von den Sakramenten. . . .“

(Theolog. Revue, Münster 1908, Nr 8.)

Müller, Joh. Bapt., S. J., *Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Rubriken und Dekreten zusammengestellt*. Dritte, verbesserte Auflage. II. 12° (XII u. 248 S. mit zwei Tabellen.) M 2.—; geb. in Kunzleder M 2.60

Raible, F., *Der Tabernakel einst und jetzt*. Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. Herausgegeben von Dr. E. Krebs. Mit 14 Tafeln und 53 Abbildungen im Text. gr. 8° (XXII u. 336 S.) M 6.60; geb. in Leinw. M 7.80

„... Die hohe Bedeutung des Gegenstandes, die Art seiner Behandlung, die Sorgfalt, mit der alle Momente, die dem großen Gedanken der Aufbewahrung des Allerheiligsten dienen konnten, beigezogen und verwertet sind, und die Pietät der Behandlung verleihen dem Buche einen allgemeinen Wert an erster Stelle für jeden Priester und Seelsorger, der darin nicht allein gründliche Belehrung für eine liturgisch richtige Instandsetzung des Tabernakels finden wird, sondern auch gebiegenen Stoff zur Abhaltung für eucharistische Predigten und Vorträge.“

(Pastoral-Blatt, Eichstätt 1909, Nr 14.)

Sauer, Dr. Joseph, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. Mit 14 Abbildungen im Text. gr. 8° (XXIV u. 410 S.) M 6.50; geb. in Halbfrau M 8.40

„... Die scharfe Durchdringung des Stoffes, die klare Disposition und die glänzende Diction machen das Buch zu einer ganz hervorragenden Erscheinung, an der die Gelehrten nicht achlos vorübergehen können. . . .“

(Histor. Jahrbuch, München 1903, 1. Heft.)

1/10

